

El ego amans Entre giro teológico y filosofía de la religión

Germán Vargas Guillén (*)

Resumo:

O *ego amans* é que opera a *redução erótica*. Esta implica o trânsito da *subjetividade transcendental* e seu estudo genético, que desemboca na *crise* para a *individuação* como experiência amorosa que parte de e retorna para a *comunidade*. Essa virada, em essência teológica, é a maneira de enfrentar a *positivização do mundo da vida* no contexto das sociedades pós-industriais e pós-capitalistas. Na primeira parte do artigo, examina-se a *passagem do ego cogito para o ego amans*; a *fenomenologia do ego amans*; e o *ego amans como superação do positivismo*. Contudo, sempre se corre o risco de que o amor se converta em uma menção vazia de conteúdo. Como, então, procurar a vigilância crítica sobre a validade das asserções às quais dá lugar sua enunciação? *Redução* indica a operação pela qual o vivido se torna *esfera de propriedade*, é ver como se efetua a *encarnação do amor como processo de individuação*. Esta *encarnação* que *individua* acontece na dialética entre *eros* e *ágape*; esta dialética dá lugar a um projeto *de formação da individuação da carne*. Assim, a redução erótica exige a volta em e pela experiência pessoal do Deus do amor, seja como *eros*, seja como *ágape*. Esses são dois pólos da experiência do *ego amans* em sua constituição de sentido de *si mesmo* e dos valores de *comunidade* e de *cultura*. É possível pensar em toda essa operação em que se instala o *ego amans* sem recorrer a um *mundo da vida* que se nos dá tanto técnica quanto tecnologicamente? A hipótese que se sustenta é de que a *religião* enquanto *religação* exige a volta ao *si mesmo* na concreção de seus *processos de individuação*. É, então, o *indivíduo* que, ao saber dizer sim ou saber dizer não



(*) Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.
e-mail: egevargas@pedagogica.edu.co.

à técnica e à tecnologia acha sua *serenidade*; e a acha, precisamente, porque descobre a *aesthesis* como forma de voltar a criar e projetar um sentido de vida em um *mundo tecnologizado* que se faz cruel e se desumaniza em relações mecânicas, incluindo as operações comerciais e financeiras. Daí, então, que a *experiência individuante do ego amans* consista, *hic et nunc*, em exibir a *tecnicidade* como *reencantamento do mundo*. Que fica para o *ego amans* como esfera de extensão de sua individuação? Em suma, a tripla relação: *liberdade, mal, Deus*.

Palavras chave:

ego amans, individuação, giro teológico, tecnologia, religião, fenomenologia. Edmund Husserl, Gilbert Simondon, Jean-Luc Marion.

Abstract:

The *ego amans* is the one that operates the erotic reduction. This implies the transition from *transcendental subjectivity* to its genetic study, which ends up in the crisis of individuation as amorous experience that starts from and returns to *community*. This turn – essentially theological – is the manner of facing up the *positivisation of the life world* in the context of post-industrial and post-capitalist societies. In the first part of the article, the passing from *ego cogito* to *ego amans* is examined; the phenomenology of *ego amans* and the *ego amans* as overcome of positivism. However, one always runs the risk that love turns out to be a mention empty of content. How then to search for a critical watchfulness over the assertions validity to which its enunciation gives place? Reduction indicates an operation by which the living becomes sphere of property; it is to see how the incarnation of love as individuation process gets effective. This incarnation that individuates happens in the dialectic between *eros* and *agape*, and this dialectic gives place to a project of formation of flesh individuation. So the erotic

reduction requires the return in and through personal experience of the God of love either as eros or as agape. These are the two poles of the *ego amans'* experience in its constitution of the meaning of itself and of the values of community and culture. Is it possible to think about all this operation in which the ego amans is installed without recurring to a world of life, which is given to us both technically and technologically? The hypothesis sustained here is that religion as relinking requires the return to oneself in the realization of the process of individuation. So, it is the individual who, when knowing to say yes or no to technic and technology, finds its serenity, and he finds it precisely because he discovers aesthesis as a form of getting back to creating and projecting a life meaning in a technological world, which is cruel and unhuman in mechanical relationships, including the commercial and financial operations. So, the individuating experience of ego amans consists in exhibiting technicity as re-enchantment of the world. What remains to ego amans as extension sphere of its individuation? Summing up, the triple relationship: freedom, evil, God.

Key words: ego amans, individuation, theological turn, technology, religion phenomenology. Edmund Husserl, Gilbert Simondon, Jean-Luc Marion.

I

El tránsito del ego cogito hacia el ego amans

La *fenomenología genética* –como la desarrolló E. Husserl, por ejemplo en el §9 de *Crisis*– exige volver, desde nuestro presente viviente, a la configuración del mismo. Husserl, por ejemplo, aplicó este procedimiento a la *matematización de la naturaleza*, es decir, al modo como devino ésta en un proyecto para la cultura que desemboca en «visión del mundo de los seres humanos modernos [que] se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores» (*Crisis*, §2, p. 50).

En esta vertiente de la *fenomenología genética* se busca establecer, en cierto modo, de manera histórica –sin que por ello la fenomenología se troque en *historiografía*, o, en *hermenéutica*– la emergencia de una intencionalidad, a saber, la de la racionalidad científica en el sentido moderno del término. Con este procedimiento, en esa investigación concreta, la *fenomenología* procura establecer cómo la *crisis de la subjetividad* es una *crisis del olvido del sujeto* –en parte desplegada por la *psicología* que corre de Descartes a Wundt y Fechner– y de su indisoluble relación con el efectivo *mundo de nuestra vida cotidiana*.

Esa fenomenología, al cabo, *funda el sentido* en la *operación del sujeto trascendental*, de la *subjetividad trascendental*, como fuente primera y última. Sólo que esta subjetividad está siempre en relación con otros. De ahí que toda su *experiencia* sea, de comienzo a fin, *intersubjetiva*. Y, en adición, cualquier subjetividad, al realizar su vida, tiene estructuras propias que son, en sí, las que tiene cualquiera otro *sujeto*², cualquiera otra persona. Por eso, Husserl llama a esta *intersubjetividad: comunidad monadológica*.

Si se lleva a cabo, en otra dirección, una *fenomenología genética de la individuación* –de cualquier cosa, y entre esas cosas: del *individuo psíquico* o *humano*, como lo llama Simondon–, entonces será preciso ver cómo emerge el título *sujeto* (ὕποκειμενον = hypokeimenon) y sus relaciones con el *individuo* (ἴδιον = idion): partiendo de nuestro *mundo de la vida* para ir a examinar los *procesos constitutivos de la individuación* de Heráclito y Parménides, a las estructuras de la *percepción* de cualquier organismo hasta llegar al humano.

La *fenomenología genética* parte del presente –vivo y viviente–. En *Crisis*, algunas de las preguntas de base fueron: ¿cómo se ha devaluado lo humano, hasta llegar a ser cifra de la contabilidad positivista, del cálculo?, y, con ello, ¿cómo se olvidó que la fuente de sentido del mundo es el sujeto que lo experimenta, en su relación con los otros? Para Simondon, a su vez, las preguntas fueron: ¿cómo opera la individuación y cómo ella compete al campo de la experiencia humana tanto como a los demás entes?; ¿cómo la percepción individúa lo que aparece en el mundo; pero, al mismo tiempo, individúa a quien percibe? En últimas: ¿cómo se da el tránsito de la interacción *materia (hylé) – forma (morphé) a información, individuación, transducción, transindividuación?* (Vargas Guillén & Gil Congote, 2013a).

La *fenomenología trascendental* de Husserl mantiene y preserva una vocación *científica* y, por eso mismo, *epistémica*. En ella se acepta que la subjetividad trascendental es

²Aquí es cuando la *fenomenología trascendental*, incluso en su modo *genético*, tiene que buscar soporte en la estructura primordial del sujeto y su despliegue en la *comunidad intermonádica de yoes*. Es, entonces, cuando la *fenomenología* se transforma, porque acude en su búsqueda, en *psicología trascendental* o *psicología fenomenológica trascendental*. Esta es la llamada *vía psicológica* (Hua. IX), que aparece desde las *Lecciones* de 1925 sobre este tema, hasta las diversas versiones del *Artículo Fenomenología* preparado para la *Enciclopedia Británica* (1928).

cuerpo, que vive con otros todas sus experiencias en el mundo común de la vida. Pero, en todo caso, se requiere estudiar, comprender, desplegar: el estudio de la *génesis* e incluso de las *estructuras generativas* que dan lugar a la emergencia del *sentido*.

Ahora bien, ¿qué pasa si nuestro asunto (*Thema, questio, subject*) es el *quién* de la experiencia religiosa o mística? Nuestra hipótesis es que pasa a un segundo plano el *ego cogito*³ y sus *funciones trascendentales (cogitatum)*. Queda, en cambio, en el centro el *ego amans*.

*La fenomenología del ego amans*⁴

La *constitución primera y primaria*, de cada quien, no es la *constitución trascendental*, si por tal se entienden las *funciones de pensamiento*. Desde luego, la *razón* en sus modos de *razonabilidad*, de *querer-ser-racional*, de *poder-ser-racional*, de *poder-querer-ser-racional*: está *protoimpulsivamente* dada en cada quien, en su experiencia constitutiva o constituyente; experiencia mediante la cual se llega a *individuar*, a *identificar*, a *constituir* su ser propio.

La *constitución primera y primaria* es el *goce de estar cerca de la realidad (Lust im Dabeisein; cf. Husserl: Ms. C 16 IV, pp. 7-8)*: de la madre, del abrigo que ofrece la madre y que ofrecen las cosas, de la acogida que ofrecen los otros. Este primer despertar en la relación con los otros y con lo otro aparece como *instinto de curiosidad (der Instinkt der Neugier)*. La evidencia primera de mi ser en el mundo es el amor, es el amar: ser amado –aún en su forma negativa: despreciado, no querido, rechazado– y amar a los otros, a lo otro –aunque sea reclamando, exigiendo, demandando amor–.

A cada paso, en mi vida, doy amor, me dan amor; lo niego, me lo niegan. Amo personas, cosas, temas, materias, ideas, libros, proyectos, recuerdos, fantasías, etc. Desde luego, también puedo *amar la sabiduría (filosofía)*. Hay que tener un largo entrenamiento para ser refractario al amor, a los sentimientos, a las expresiones, a los gestos. Quien logra esto último actúa como *inhumano*, se *deshumaniza*, pierde el rostro y la calidez de *persona*; se torna *impersonal*, primero, y luego, *despersonalizado*. Son los gestos aprendidos para atender masivamente a los enfermos, a los que se hospedan en los hoteles, a los subalternos de la tropa, a los que llaman al *call center*, a los reclamos de los *clientes*.

La *crisis*, entonces, ya no es la de la *subjetividad trascendental* como la pensó Husserl (1935). La nuestra es *La crisis del ego amans y las estructuras del mercado* –postcapitalista, neoliberal, postindustrial–. Situados aquí, entonces, el problema no sólo se refiere a la *génesis* histórica, sino que también alude a la *generatividad* de mí mismo, como persona y como sujeto de una comunidad en la cual tiene sentido mi vida. No se trata sólo de una *génesis* de la pérdida del amor –como fenómeno cultural, histórico, antropológico; social, económico, financiero–; se trata de mi propio *amar amar* –máxima exposición de la vida ética–: es el *amar* que acontece en mi propia y efectiva relación con el mundo, de la que experimento junto y con mis seres queridos, el que vivo como miembro de mi comunidad, donde se exhibe lo más alto de mis valores y de mis aspiraciones.

Es posible ver cómo el amor, la hospitalidad, el reconocimiento o la solidaridad: se

³Mantengamos a la vista esta iluminadora observación de Husserl: «*Sum cogitans*, esta expresión de evidencia dice concretamente: *ego cogito – cogitata qua cogitata*. Eso incluye todas las cogitaciones, las singulares y la síntesis constituyente hacia la unidad universal de una *cogitatio*, en la que como *cogitatum* el mundo y lo que pienso como agregado tenía y tiene validez de ser para mí; solo que yo ahora como filosofante, no debo simplemente efectuar al modo natural estas valideces y utilizarlas a modo de conocimiento» (*Crisis*, §17; p. 120).

⁴«(...) ¿se podrá restablecer un concepto radical del amor sin destruir esa misma definición del *ego*? Más adelante veremos que hay que pagar ese precio redefiniendo el *ego*, aun en tanto que piensa, justamente mediante la modalidad del amor que omitía y

han vuelto *efectos de mercado*, cómo operan aquí las tarjetas de crédito; y, sin embargo, también se puede ver cómo todos estos valores –amor, hospitalidad, reconocimiento, solidaridad– son *líneas de fuga, espacios de resistencia, estrategias de subversión* en medio del delirio capitalista; *líneas de fuga* puestas en movimiento por un quien concreto que puedo ser yo, o puedes ser tú, o puede ser cualquiera, según los pronombres personales, hasta hallar la radicalidad teleológica del *nosotros*: punto de llegada, pero igualmente punto de partida de la constitución del *ego amans*.

De lo que se trata al *amar* es de *amar*, sólo por amar; de recibir al extranjero, al extraño, al otro, sólo porque sí; de aceptar la mirada, el rostro, la presencia del otro y verlo como *persona*; de hacerme cargo de las angustias, preocupaciones y tristezas del otro, sólo porque está ahí y es humano, como yo.

Es sólo el *amor* el que pone en crisis el capitalismo. Volver a la plaza de mercado, porque allí están los frutos de las manos de los campesinos más pobres; consumir las marcas nacionales, porque nuestros compatriotas necesitan puestos de trabajo bien remunerados; apagar las televisiones y encender los cerebros, porque hay que ganar tiempo para el silencio y la meditación amorosos; hacer los trayectos en transporte público, porque es la hora de minimizar el calentamiento global del planeta, porque podemos combatir la idea de que la tierra es tan sólo una estación de gasolina. En fin, hacer lo mínimo en lo cual, en cada acto, se expresa el amor y amar: esta es la subversión que reclama una *fenomenología del ego amans ante la crisis de la sociedad postcapitalista y postindustrial*; es poner en el centro el amor con que me siento amado y amo a los demás. Es el fenómeno del amor que se encuentra en cada expresión del Cristo redivivo y que hace presencia en la historia con Francisco de Asís.

El ego amans como superación del positivismo

(...) cuando aborda los fenómenos eróticos, el *ego* convertido en amante ya no constituye nada objetivo; ya no hay ninguna otra cosa aparte de él mismo, ni tampoco cosas, ni siquiera hay mundo, sino sólo él mismo y su reducción erótica.

Marion, 2005; p. 248.

El *amor* no tiene que ver con las *cosas*. Éstas se poseen, se carece de ellas o son indiferentes para nosotros. El amor, en cambio, sólo tiene por polo correlativo a otro ser humano. Puede ser que esté, o no, a mi alcance; puede ser que espere de él o no. Siempre es la experiencia de un tú que es objeto de nuestro reconocimiento. La estructura esencial del amor es la interacción entre un yo y un tú. Éste puede incluso aparecer como comunidad. Desde la posición de existencia de cada quien, se trata a la comunidad (*Personalidad de Orden Superior*, la llama Husserl) como a un tú pleno y completo. Reconozco al tú y, en ese acto, él me reconoce. La reducción indica que hago manifiesta su presencia en mi vida; y que así también espero que sea un remanso para mi ánimo, para mi ánimo.

¿Qué es lo que ha ocultado la evidencia potente del amor que constituye al **ego amans**? Desde luego, lo primero es el cálculo racional, la *prosperity*, la preeminencia del tener

reprimía la metafísica –como aquel que ama y que odia por excelencia, como el *cogitans* que piensa en la medida en que primero ama, en suma, como el *amante (ego amans)*. Habrá que retomar pues toda la descripción del ego y volver a desplegar todas sus figuras según el orden de las razones, aunque dándole ahora preeminencia al añadido del duque Luyne contra la omisión del texto latino de las *Meditationes* –sustituyendo el *ego cogito*, que no ama, por el *ego* originalmente amante. Habrá que retomar pues las *Meditationes* a partir del hecho de que yo amo antes incluso de ser, porque no soy sino en cuanto experimento el amor –como una lógica. En una palabra, habrá que sustituir unas meditaciones metafísicas por unas meditaciones eróticas» (Marion, 2005; pp. 14-15).

sobre el ser. Lo que se ama *no es*; en cambio, está en proyecto de ser, de ser alcanzado, de revelar su ser, de instalarse en el seno de nuestra vida –propia y comunitaria; de nuestro acontecer y de nuestro ser–. Por eso la obra de arte o el diseño de un proyecto (técnico, tecnológico) es o puede ser expresión del *ego amans*. No porque se ame la facticidad de la cosa, sino el sentido que ella también abre del horizonte de la vida personal y colectiva.

Así, entonces, la *reducción erótica* abandona a cada momento la positividad del dato, y, consecuentemente, entrega, ofrece o abre la *dimensión misteriosa* tanto del otro como de las cosas –en el obrar estético, en el diseño–. No es, por tanto, que el *ego amans* ame las cosas, sino el sentido que tienen o pueden tener ellas para nosotros, en y para poder vivir juntos; para concretar un proyecto de vida, por ejemplo, creativo.

Quien ama no se pregunta: *¿qué hay?*, sino *¿quién está ahí?* Y si el amor se dirige a las cosas, a un *qué*, entonces la pregunta que se hace quien ama es: *¿Para qué está ahí?*, *¿cómo se convierte, lo que hay, en riqueza de sí mismo y de la comunidad?* Se comprende, entonces, que las cosas *laten por llegar a plenitud*; y es justamente el amor el que potencia la plenificación de lo dado para llegar a sentido. El amor se expresa en y como obras. Ellas son la materialización del don. El amor es vida efectual que lleva progresivamente la *pura facticidad o hylé a realización de sentido*.

La *reducción erótica* es una *reconducción* de la mundaneidad del mundo a la *esfera de propiedad*. En esta *reducción*, el *ego amans* no se sitúa ante el otro o ante las cosas para *conocerlas*, sino para *vivirlas*. De la vivencia *deviene* el conocimiento, pero también el goce, la complacencia, la contemplación. Cuando se tiene la experiencia erótica, lo que aparece es la potencia de vida que todo lo refiere a las posibilidades u horizontes de vida, de un quien y su respectiva comunidad.

Todo el vivir amoroso del *ego amans* es *encarnación*: el otro no es sólo un dato, es un conjunto de valores que se expresan en las variadas circunstancias de la vida. Veo a mi vecino: contra todos los prejuicios que tengo o puedo tener sobre los demás, como evidencia aparece que el otro ama a su familia; que su familia lo ama. Observo que sus actos son honrados, honorables, sinceros, pulcros. Comprendo su experiencia de amar porque también yo amo. Asumo respeto por su conducta. Paso del *dato*: un x sujeto con y profesión a experimentar a un *quien* que encarna valores que valoro, que acepto, que admito. Veo que en su vida se encarnan, se hacen carne, valores que también yo encarno, en mi carne, en mi vida.

La *encarnación* no es un dato aislado. Siempre está en un *quien* concreto, específico, efectivo. Es la manera como el amor se hace vida, como se convierte en testimonio, como se efectúa en el campo de nuestra experiencia. Paso, así, del valor abstracto, digamos, amistad, a ser amigo de alguien; a tenerlo por mi amigo; a gozar por su gozo y a penar por su sufrimiento.

No sólo, pues, se da la *encarnación*, el hacer vida propia los valores; también se da el respeto de los valores que encarnan los otros. Y no tenemos que tener unidad de credo o de opción ideológica o política para respetar los horizontes de vida que los otros dan a su mundear. Pero hay todavía más: hay *individuación*. Los hijos de mi vecino encarnan un *aire de*

familia; como las hijas de la mía tienen su propio *aire de familia*. Y, sin embargo, cada quien en particular toma algo de eso común y lo varía para hacer de sí expresión particular de un horizonte de ser, de un proyecto.

La *individuación* ocurre porque hay *mundo común compartido*, encarnado por cada quien que se enlaza, identitariamente, con el mismo. Pero, en el otro lado, no se puede perder la especificidad de ser cada quien un *sí mismo*; en su capacidad de darse una perspectiva, un horizonte de vida. Aquí está el *valor de la comunidad*: ofrecer entorno para que cada quien al *individuarse* se constituya, por efectos continuos de la voluntad, del servicio, de la interacción.

Ahora bien, así como se puede afirmar que la *comunidad* es entorno de la *individuación*; es igualmente válido observar que la *individuación* es potencia y riqueza de la comunidad. Una y otra se transforman –por *transducción*– a través de procesos de mutua afectación que bien pueden ser llamados *procesos de información*. Sin esta interacción que a cada paso transforma los polos en *correlación (comunidad-individuo)* la comunidad se torna totalitarismo, imposición, negación de las diferencias individuales. Sin esta interacción, de mutua dependencia, el *yo* se torna despótico, ve en la comunidad *medio* para sus intereses egoístas, y nunca un fin.

Si positivizar es olvidar la fuente de todo saber, es decir, el olvido fundante de la *correlación aesthetica* de *sujeto-mundo, sujeto-comunidad*; el despliegue del *ego amans* es la condición de posibilidad de mantener como centro esa *correlación*. Es, en último término, poner el mundo como espacio del despliegue del amor, y amar.

El *ego amans* es el único que puede dar el paso de las *cosas* al *sentido* de las mismas. Tras la constitución podrá volverse a la reflexión para establecer el proceso constitutivo, constitucional. No antes. *Primero amar, vivir; luego conocer*. Esto es lo que descubre el *ego amans*. Entonces, bajo la caracterización del ser amado, vivido: sobreviene la actitud reflexiva; y, sin embargo, el *ego amans* no es ni naturalización, ni actitud natural. Todo lo contrario es la *subversión de lo visible por lo invisible* (Vargas Guillén, 2012a; pp. 99-113). Ahora bien, todo nuestro análisis, hasta ahora, carece de la diferencia entre *eros* y *ágape*; en último término, entre las posibilidades de dar sentido desde sí y el vivir el gozo del sentido en la vida compartida comunitariamente.

II

Eros y ágape como proyecto de formación de la individuación de la carne

(...) nosotros amamos porque primeramente Él nos amó (1 Jn., 4,19).⁵

¿Qué va del *eros* (ἔρως) al *ágape* (ἀγάπη)? También la Biblia de Jerusalén traduce ambos términos como amor. Como se sabe, se trata de dos tradiciones distintas: Grecia e Israel, respectivamente. El *eros* es hijo de *Poros* y de *Penía*, siempre rico en recursos y pobre, astuto y elocuente, al acecho, hábil engañador; el segundo es regocijo, gozo, en especial, por estar con el otro, junto al otro, porque el otro, en comunidad, hasta un momento dado de su *ser-en-el-mundo*, ha realizado la plenitud temporal (*pro tempore*) de sus búsquedas, ha encontrado la realización del sentido de su existencia.

⁵Merino comenta este texto en los siguientes términos: «La filosofía franciscana (...) es una filosofía del *amamus*. (...) Este reconocimiento agradecido y esta aceptación del amor gratuito y transformador hace de la vida franciscana, como comportamiento y como reflexión, que se traduzca y se exprese en la forma activa del *amamus*, pues, «nosotros amamos porque primeramente El nos amó» (1 Jn., 4,19). (...) Este amor, sentido como fuerza y vivido como respectividad, es la gran realidad que da al franciscanismo un talante peculiar como acción, como visión y como interpretación del hombre y de lo que acontece al hombre» (Merino, 1982; pp. 66 y 67).

También se puede hablar de *amor profano* y de *amor sacro* —como se titulara de Tiziano a una de sus obras— (Vargas Guillén, Germán; 2012b). A la hora de la verdad, ὕψως tiene como polo de la *correlación* al *ego*, un quien que en la reunión tiende a afirmarse; mientras ὑγύπη tiene como polo de la *correlación*: la *comunión*, la vida comunitaria, un yo más bien expandido o, incluso la suposición que la *primera persona es el otro*.

¿Es posible la realización de la *primera persona sin vida comunitaria*; y, de retorno, *vida comunitaria* que disuelve la *persona, primera persona*, su individuación, su singularidad? O, si se prefiere otra cuestión: ¿quién, en la interacción personal, es el primero en decir: «¡Heme aquí, soy yo, yo te amo!»? El asunto es que tal aseveración sólo puede hacerla quien esté más allá de las garantías, de los contratos. Es la radicalidad del *encuentro* con el otro. Allí se funda no sólo la *hospitalidad*, sino también y esencialmente el *acogimiento*.

En este sentido, el primer desplazamiento que se exige es del *ego cogito* al *ego amans*: no es porque te conozco que te amo; te amo tan sólo porque eres. Desde luego, sobre el *ego amans* viene, sobreviene, se despliega el *ego cogito*. Aquí se funda la *ratio cordis*: es en y desde el *corazón* que puedo incluso *perdonar lo imperdonable*; descubrir que el otro más que «cosa» o «causa» es «motivo», «horizonte», «perspectiva», «respectividad»; en resumidas cuentas, a pesar de toda evidencia, el otro es «infinito» e «infinitud de posibilidades» (Levinas, 1977; p. 126).

Así, entonces, el prototipo del *amor crístico* —el que llevó a Francisco hasta los estigmas— es el que antepone al otro como *centro*; y no se dice con ello que ya esté ganado que el otro es un ser *naturalmente bueno, virtuoso*. Lo que se indica es que el otro puede, en cualquier caso y condición, promover –ser promovido– su condición humana hacia una elevación en la experiencia y la vivencia de valores; esto es, hay una dialéctica, incesante, de *eros* y *ágape*: de afirmación del individuo al individuarse que funda la vida comunitaria; de reunión y participación en comunión.

El caso es que el *eros* se devalúa al ser experimentado por el tirano y por el déspota, por el mandamás, por el mandacallar; se troca en individualismo, individualista. Se trata del «héroe del relato» que se rodea de áulicos que ríen y sonrían con cada expresión tiránica; pueden celebrar para congraciarse, como si amaran a su señor. De modo que la individuación –más allá de todo individualismo– introduce la diferencia cuando la *reunión (eros)* se torna *participación, comunión (ágape)*; entonces el *ágape* sólo puede vivirse como expresión del *consentimiento* entre quienes se han individuado en el gozo del *eros*.

En *eros* sin *ágape* el *individuo* se torna *individualista*; en *ágape* sin *eros* emerge la masa, el amasijo, la indiferenciación. En la dialéctica de *eros-ágape*, en primer término, el *sujeto se individúa* en su *singularidad* hasta hacerse efectiva expresión del *universal*; ahí es donde la *persona* se *personaliza* afirm(á)ndo(se) (en) la comunidad, en el vivir común; en segundo término, es en esta dialéctica que deviene la potencia y el despliegue del *nosotros* como *comunidad* en la cual *todos* y *cada uno* de los sujetos se hace cargo de sí, llevando al máximo servicio la posibilidad de realización de sí y de los otros.

En la perspectiva del *eros* la *comunidad*, el *común*, es punto de llegada; en la del *ágape* el *nosotros* es punto de partida, condición de posibilidad de la existencia. El equilibrio dialéctico *eros-ágape* diferencia entre el horizonte del *totalitarismo* y el de la *libertad*. En aquél se *impone* una perspectiva, se hace valer a toda costa; en ésta se *consensúa*, se negocia, se matiza hasta hallar *coincidencia o confluencia de voluntades*.

Y, sin embargo, se trata de que, en todas las circunstancias en que se toma la vía del *ágape*, opere el carácter de *primera persona* que ofrece el *eros*; y, de que el operar de *primera persona (eros)* funde comunidad, comunión, *ágape*. Aquí hay relación y referencia a la experiencia de *cuero*, de *dones*, de *carismas*: en una comunidad (*cuero*) en la que cada quien da de sí (*don*) lo peculiar o propio de sí (*carisma*) para riqueza de todos.

La dialéctica *ágape-eros* despliega la *subjetividad en intersubjetividad* como condición de posibilidad tanto de toda experiencia de sí como de toda experiencia de comunidad; en consecuencia, asume *la voluntad común* como *instancia* que *abre* el horizonte de mundo, del mundear de cada quien. Y, sin embargo, esa *voluntad común* sólo llega a aclararse a partir de la interacción, de la meditación sobre su haber sido y sobre su poder llegar a ser: como temporalidad y como historia. En cambio, la dialéctica *eros-ágape*, es una suerte de éxtasis, un estar en el tiempo fuera del tiempo; un estar extasiado en la *suidad* que *goza* de y en su propia y radical afirmación; entonces, desde esta experiencia *sui* funda y potencia la comunidad.

Sin la mentada doble implicación de la dialéctica *ágape-eros—eros-ágape*: el *eros* es afirmación de y en el poder; el *ágape* es contracorriente, destrucción y deconstrucción de las estructuras afirmativas del poder. El *eros se afirma* en el poder como superación de toda forma de pobreza; el *ágape* vive de la alegría de la pobreza como riqueza que descubre la radicalidad y la totalidad del *don*.

Se trata, por tanto, de la dialéctica del *sujeto-eros* con la *comunidad-ágape*. La dialéctica, como en una suerte de quiasmo, se despliega «para encontrarse con el otro y poder forjar una nueva sociedad basada en el valor de las personas, aunque aparezcan desfavorecidas humanamente, relativizando la excesiva vigencia de las cosas» (Merino, 1982; p. 62). El *ágape* sólo llega a su efectuación cuando se enraíza en el ser *personal* de cada quien (*eros*) como fundamento, alfa y omega, de la *vida comunitaria*; y ésta sólo tiene valor porque potencia la expresión y la realización de cada quien en cuanto sujeto del mundo. Comprender al *individuo*, su *formación*, es entender que éste «(...) nace, se potencia y se madura desde una experiencia vivida y compartida; sólo es comprensible y aprehensible en contacto con esta experiencia personal y comunitaria» (Merino, 1982; p. 63).

¿Quién es, pues, el *sujeto* del *ágape*, quién el del *eros*?⁶ . A lo que se apunta es a establecer *quién* es el *divino* y *qué* es lo *divino*. En el *ágape*: todos y cada uno; nosotros, entrelazados por la fuerza potente del espíritu de comunidad —el *Paráclito*—, que se despliega al estar juntos —la comunidad de los santos, la comunidad de los ángeles—. En el *eros* es la *primera persona* en los modos del *dominus*, de la *ousía*, de la *cosa*, de la *causa*.

¿Apunta esta elaboración a una *antropología*, y, desde ella, a un *humanismo*? En un

⁶ «(...) el sujeto puede ser concebido como la unidad del ser en tanto viviente individuado y en tanto ser que se representa su acción a través del mundo como elemento y dimensión del mundo» (Simondon, 2009; pp. 32-33).

sentido amplio y genérico sí. En un sentido restringido lo que está en discusión es el alcance del título *persona*. Lo que está en el *centro*: de la historia, tanto de la humana como de la historia de la Salvación, es la *persona*. Y ésta en sus modos de *humana* y *divina*; y no sólo en la persona de Cristo, sino en la persona de todos y cada uno de los humanos; lo que invoca eso *divino* que está en cada quien: lo sagrado de su vida; lo que hace que el otro sea en sí mismo un fin y nunca un medio.

Y el modo de *persona* que ha llevado lo humano a su máxima expresión de amor, en la dialéctica *ágape-eros—eros-ágape*, es Cristo que fue capaz de *amar amar*; que pudo decir *sí* antes de toda pregunta, de toda condición, de todo análisis de las consecuencias. Ese Cristo que pone la vida de todos y cada uno como lo más valioso y digno de cuidado; ese Cristo que se hace el menor hasta para la entrega en Cruz: ¿puede ser un *modelo*, un *paradigma* incluso para los no-creyentes, para los ateos, para los agnósticos y para los indiferentes ante todo proyecto de fe?

La pregunta que hace la *fenomenología* en su despliegue de y como *giro teológico* es, precisamente, seguir el *fenómeno de Cristo*: en su *amar amar*. Esta fenomenología sigue al Cristo como posibilidad de fundar una *ética de la compasión* que tiene por referente al *pobre*, porque éste no sólo exige la *compasión para ser comprendido*, sino también para ser *reivindicado*: en sus reclamos, en sus exigencias, en su crítica activa o pasiva al *status quo*.

La prueba incontestable de que es posible el *amar amar* del Cristo, de la entrega a la protección de los más pobres y los más desamparados (el huérfano, la viuda, el desplazado) —en el modo de una *escatología profética* (Levinas; *Ob. Cit.*, p. 48)— es, precisamente, Francisco de Asís. Jesús de Nazaret y Francisco de Asís son la expresión de una vida puesta al servicio y la expresión de la dialéctica *ágape-eros—eros-ágape*, son su esplendor y su exigencia.

Una pregunta que se puede plantear, entonces, es la siguiente: ¿Quién es el *ego amans*? Y, complementariamente, ¿a quién ama el *ego amans*? La hipótesis que se plantea es que: el *ego amans* es el *individuo*, concretamente en y cuando es centro de la relación (*zwischen; between; entre, cabe*) con los otros. Y es centro porque puede amar y porque puede ser amado; además, porque es enlace con quien ama y con quien lo ama; es una fuerza potente que no depende de sí, ni del otro, sino que todo posible amor es originario de un don que sólo es fuente plena y total de amor: Dios. Pero, además, porque en el amar descubre al otro y a Dios como su entorno; además, al ser amado se descubre como entorno de los otros.

¿Quién, pues, es el *ego amans*? El individuo que se individúa individuando e individuándose a sí mismo en el amor a los otros. En todos los casos, es quien descubre la libertad de la entrega en el servicio, el que puede gozar viendo el goce que pueden vivir los otros, a veces por su acción o por su intervención; y tiene tanto mayor gozo cuanto más anónima es su acción.

Ahora bien, ¿a quién ama? (Vargas & Gil, 2013b): a sí mismo, al otro, a la tradición. Son las formas de *ordo amoris*: amor a sí mismo, amor a la iglesia (*ecclesia*, comunidad), amor a

Dios. Su reverso da con la teología del pecado: ¿cuándo se peca? Cuando se atenta contra sí mismo, cuando se atenta contra los otros (dimensión social del pecado), en fin, cuando se atenta contra Dios: la blasfemia.

Todo lo que hemos venido indicando es la fenomenología del amor a Dios, con Dios, de Dios: vuelto nuestra carne, encarnación, carne de nuestra carne. Y hay que hacer una fenomenología que describa el amor, el sentimiento del amor, de lo que ocurre porque hay *télos amoroso* que no depende de ti o de mí, pero que vive en ti y en mí: despliegue del *nosotros*. Y, sin embargo, no hay reglas para amar; no hay reglas distintas a amar al prójimo como a sí mismo; o, quizá, la de que quien quiere servir que se haga menor. Desde luego, todos los santos, en esencia, son testimonio y testigos del amor.

Pero, ¿cómo se torna la fenomenología del amor en fenomenología de la religión? Antes de responder y también para no responder directa, sino oblicuamente y por medio de un *rodeo* se debe indicar: el *religare* de la *religión* implica volverse a o sobre sí mismo; implica descubrir la interioridad de vida (que sobreviene del *enorme cansancio*: *Hua. VI*; p. 348).

En último término, se trata de hallar a Cristo en la intimidad; pero, ¿qué pasa con los no-cristianos?, ¿podemos tratarlos todavía como paganos?

La *vuelta larga* consiste en que incluso se puede hablar de la religación en el campo de la o una experiencia atea: ¿En qué consiste la *vuelta larga*? En pasar del mundanal rüido a la interioridad –acaso en la soledad– del alma: uno puede intentar mentir a todos; a sí mismo, sin embargo, es imposible. El impostor podrá ser un cínico. El cinismo es la capacidad de reconocerse malo, motivado por el mal. Y, todavía, el cínico puede volverse sobre sí mismo y renunciar al bien: malo hasta la muerte, hasta que lo liquiden: procura deliberadamente hacer el mal. Esta decisión puede ser encubierta con impostura(s), pero el agente del mal hace lo que hace –como en *El diablo y el buen Dios*, de J.P. Sartre– y siempre puede cambiar: de un momento a otro arrepentirse, hacer en adelante todo el bien posible, amar, realizar las acciones buenas y santas. Desde luego, a ojos de los humanos es el *pecador arrepentido*; teológicamente, un ser bueno, incluso puede ser un santo.

Lo cierto, pues, es que sólo en la interioridad de vida se puede dar el salto del bien al mal y del mal al bien. Esta es la potencia y la fuerza de la religación: descubrir el amor, incluso para abandonarlo de una vez y para siempre o para asumirlo y elevarlo hasta la muerte (incluso la muerte en Cruz).

¿Cómo entra aquí en juego la dimensión social del pecado? No basta con que yo quiera salvarme: soy responsable por mi pasividad ante el dolor de las víctimas, ante el sufrimiento del desplazado, del huérfano y de la viuda. Puedo, en cambio, procurar reivindicarlos en la medida de mis fuerzas; puedo ante y por ellos: actuar el amor más sincero en el anonimato del servicio. Y esto se vuelve política y se torna cultura. ¿Cómo lograrlo? Con la simplicidad de los hijos de Dios.

III

La técnica y la religión

¿Qué encontramos como contexto general para pensar nuestro *mundo de la vida*, lugar efectivo y efectual de la *religación*? Tanto la técnica como la tecnología. Estas dos son vistas ordinariamente bajo suposiciones tales: (1) el desprecio de la técnica por «invadir» inhumana o antihumanamente el mundo humano, con su consecuente (2) reducción «androide» de los dispositivos a robots, y, (3) la hegemonía de la automatización –sobredeterminación– contra toda idea de indeterminación de las máquinas (Simondon, , 2007; pp. 33-38).

El problema, como se ve, no son las máquinas, sino la *génesis* de los objetos técnicos –la tecnicidad como *forma de vida*, la *tecnologización del mundo de la vida*–. Su *génesis* tiene lugar cuando los dispositivos artificiales empiezan a cumplir competentemente funciones que antes estaban en el campo de la experiencia humana; propiamente, en los niveles más mecánicos y serviles.

El problema que trae consigo el despliegue de la tecnología como *estructura del mundo de la vida es*, entonces, *antropológico*; se trata de la emergencia del *homo technologicus*. Éste parece desplazar el *homo religiosus*; invadirlo, negarlo. No es, pues, tan sólo que se dé una progresiva «invasión» de los aparatos en nuestro *mundo de la vida*, con la eliminación de las funciones más serviles que antes cumplían las personas; antes bien, lo que se hace imperativo es pensar, al menos, las siguientes preguntas: ¿Qué es lo humano, qué significa ser humano, en un mundo de la vida tecnologizado?; y, ¿cómo aparece la operación religante, religiosa, del homo homo en un *mundo de la vida tecnologizado*? De antiguo sabemos que el *homo homo* es un *animal simbólico*, pero, ¿cómo queda alterada o transformada la estructura simbólica por un *mundo de la vida tecnologizado*?

La hipótesis propuesta por Simondon es que «el hombre tiene como función ser coordinador e inventor de máquinas que están alrededor de él. Está *entre* las máquinas que operan con él» (p. 34). La indeterminación relativa de las máquinas –que supera todo mecanicismo automático, todo automatismo ciego–, entre las cuales y con las cuales se produce, se procesa y se intercambia información: pone en el centro al ser humano. Este *entre*⁷ es el que humaniza la máquina; pero, igualmente, en esta relación con las máquinas también los humanos tienen que desplegar sus potencias anímicas y humanizarse cada vez.

Ahora bien, esto implica mirar el devenir del objeto técnico al menos en tres modos: su emerger como elemento –en cierto modo: dependiente del humano–, su constituirse como individuo, y, su estabilizarse como conjunto –en cierto modo: la sociedad de los objetos técnicos–. En la primera instancia todavía el objeto técnico, en ese sentido: no tecnológico– aparece como expresión del orgullo humano, de su capacidad creativa; en la segunda, el objeto técnico cobra autonomía y, en cierto modo, amenaza a los humanos –sus puestos de trabajo, su creatividad, etc.–; en la tercera, el *individuo psíquico* (o humano) deviene *homo technologicus*: coordinador de la *sociedad de los objetos técnicos* –y la sociedad del hombre con ellos–.

⁷Hemos designado este entre con la antiquísima preposición castellana cabe; hemos extendido nuestra comprensión como cabencia del sentido. Nuestra hipótesis es que *el sentido cabe fenomenología y hermenéutica*, (cf. Vargas Guillén & Reeder; 2009).

Aquí es donde aparece también la política de los signos, de la información; el gobierno de y con los signos, transformados y atravesados por los objetos técnicos (Simondon, 2007; p. 36). Que esto último llegue a llamarse biopolítica o, en cambio, ciberpolítica: es un horizonte que sólo queda anticipado en la reflexión de Simondon.

Ahora bien, «los esquemas fundamentales de la causalidad y de la regulación que constituyen una axiomática de la tecnología deben ser enseñados de manera universal» (p. 35). En último término, esta formación es la que permite no sólo preservar al ser humano en el centro del *entre*, sino también el que le permite ejercer la *gobernanza*, justamente, a partir de la *religación*, del volverse sobre sí mediante el cual cada quien se hace dueño de sus potencias anímicas; en especial, vuelve sobre sí y reinstaura su ser y su devenir *qua amans, qua ego amans*.

Los objetos técnicos –su devenir y su modo de existencia– crean un entorno al que el ser humano tiene que lograr su adaptación. La paradoja radica en que este entorno ha sido creado por las potencias anímicas humanas y, una vez desatado, es ahora entorno para la adaptación humana; en último término, este entorno es el lugar donde ocurre la *individuación*; pero éste a su vez es efecto de la *individuación* humana que deviene *individuación* de los objetos técnicos.

La relación, entonces, entre la técnica y la religión consiste en que: el descubrirse cada quien, como *individuo en proceso de individuación*, centro de o *entre* dispositivos que coordina, a los que –según Heidegger, en *Gelassenheit*– puede y sabe decir *no* o decir *sí*, implica una *vuelta sobre sí mismo* que abre, potencia y efectúa la relación con los otros, una articulación del *nosotros* –*transindividuación* la llama Simondon; intersubjetividad, comunidad, es el sentido fenomenológico de este acontecimiento–. Este *saber decir sí o saber decir no es cosa misma* de la *religación* en un *mundo de la vida tecnologizado*: superación de la alienación, humanización religante del sí mismo en este, su nuevo escenario existencial.

La tecnicidad y el reencantamiento del mundo

¿Qué es lo que se pierde con la división *mundo-sujeto*? En síntesis, el origen; la *experiencia mágica* de mundo, la *aesthesis*, el *amans* del *ego amans*. Allá, en esa *experiencia originaria: mítico-mágica-amatoria*, todavía no se diferencia, por el uso de una retícula, *figura y fondo*; hay una suerte de *unidad primigenia*. En el puro origen: sólo se da la unidad, el todo, la indiferenciación. Pero sobreviene un desgajamiento –que bien se puede llamar *desfase*–: hay un momento de eclosión. Sobre un *lugar-clave* y en un *tiempo-clave* se da la figuración, deviene una diáspora de dimensiones de ser; variedad de variantes que hace que se manifieste el ser en su multiplicidad de sentido. Y no es que un sentido tenga primacía sobre otros, que una fase pueda determinar a las demás. Es que el ser en sus distintas fases expresa diversas perspectivas que hacen que acontezca, de manera efectiva y efectual, la *individuación*.

Entonces, fase por fase, el ser muestra cómo se pueden dar diferentes manifestaciones en diversidad de individuos. Y todos ellos pueden, de nuevo, tender a la unidad primigenia. No

es, por tanto, que se pueda hablar de una reconciliación dialéctica de los contrarios, sino de un armonización de la variedad de fases de ser. Y, si no se equivoca el sentido último de la tecnicidad, ésta se orienta precisamente a lograr esa neutralidad del origen que lleva a desfases y, al mismo tiempo, que propicia la individuación de los individuos.

¿Por qué, entonces, se requiere una vuelta al origen, a un estudio de la génesis del objeto técnico, a una *fenomenología de la religión* y a una *fenomenología genética de la técnica*? En síntesis, porque hay un momento en que se desfaza de esa unidad primigenia el sujeto con respecto al mundo; y, en ese momento, la que antes fuera la *correlación* individuo-entorno (*correlación* en la cual la *mediación* era, en sí, el *despliegue mítico-mágico del ser* en la experiencia del *ego amans*) se transforma en *mediación técnica* desplegada a través del *objeto técnico*.

Puesto en el *desfasamiento reticular* que produce los efectos de *subjetividad* (religión) y *objetividad* (objeto técnico) se mantiene la *lógica de las oposiciones*: religión-ciencia, ética-estética, individuo-sociedad, presente vivo-historicidad, natura-cultura. ¿Cómo, entonces, se lleva a cabo el máximo de la tecnificación del objeto técnico? Por el despliegue tanto del análisis como de la *inducción*. La armonía (*neutralidad* la llama Simondon) que supera el *desfasamiento*, entonces, sobreviene como *efecto de la síntesis*.

Los problemas, pues, del *origen del mundo* y del *mundanear del mundo* son los problemas de la filosofía; concretamente, de la *filosofía de la religión* y de la *filosofía de la técnica*, a saber, la reconstrucción del sentido de la totalidad como fuente de la eticidad. Aquí es donde aparece el sentido y el valor de la *tecnicidad*: que ella sea *ecológica*, que ella sea *humana-humanizante*, que ella genere y potencie *estructuras y procesos sociales*, que ella sea *efecto y efectúe la cultura*. Todo esto es lo que indica, sumariamente, *tecnicidad*: forma de instalación en el mundo, como mundo (*kosmos*: orden, totalidad, universo).

¿Qué sentido tiene, entonces, la *tecnología*? El de *estructura de reencantamiento del mundo*, una vuelta religante hacia el sí mismo que se hace responsable de sí, del entorno y de la historia para propiciar un cuidado del *origen* y su *fuerza destinal*. Por eso es que la *fenomenología de la génesis del objeto técnico* tanto como la *fenomenología de la religión* son una vuelta a las potencias de *lo mítico-mágico-amatorio*, al momento primero, para poder establecer cómo en cada presente las actuales dimensiones de la manifestación de la tecnicidad (*objeto técnico*) y de la subjetividad pueden retrotraerse a su examen desde el *sentido destinal*, desde su origen, por una parte; y, abrirse al horizonte de realización del ser, por otra. Así, el *objeto técnico* y la *subjetividad* son medianía *mítico-mágica-amorosa* que despliega las potencias creativas del ser humano como *fase del ser* que descubre y realiza el *sentido de(l) ser*.

¿Cuál es el lugar donde se reconcilian técnica y religión? Bien que la *técnica* sea, en sí, apertura a la objetividad –objetivación de la *función ideal*, concreción progresiva del *eidos*–; bien que la religión sea despliegue de la subjetividad –en sí, paso del *individuo* y sus *procesos de individuación*, primero, a la constitución de la *individuación psíquica*, y, posteriormente, a

la constitución del *individuo* como *sujeto racional*, operador de la ética. Todo ello, empero, acontece como *desdoblamiento* que se realiza a partir del *mundo mágico, mítico-mágico-amatorio*.

Pero, ¿qué quiere decir, aquí, *estética*? Desde luego, invoca el arte, la obra de arte, lo bello; pero igualmente alude a la *aesthesis* –vida pura de despliegue del *ego amans*–: cuando todavía las vivencias no tienen el carácter de percepción, esto es, cuando todavía éstas no son tamizadas por una grilla, engrilladas, o, cuando todavía no emerge una (otra, en algunos casos) grilla que engrilla la dación de mundo (Fink, 2003; pp. 361-428).

Claro que el *objeto técnico* tanto como la *experiencia religiosa* pueden ser bellos: el faro en el promontorio de una isla, pequeña, dando luces y alumbrando para el paso de los marineros; la iglesia, su atrio o su púlpito, no sólo porque se hallan en un santuario e invitan a la reflexión, al recogimiento. Los ejemplos se pueden multiplicar indefinidamente. Sin embargo, la belleza misma tiene un lugar de acontecimiento: el mundo y, en especial, la expresión de las múltiples y variadas manifestaciones de los procesos de individuación.

En resumen, la *aesthesis* –vida pura del *ego amans*– es el lugar de la convergencia de lo *técnico* y de lo *religioso* porque, de un lado, se objetiva como inserción de *objeto* con el *mundo* para potenciarlo, expresarlo, ofrecerle sentido y, por eso, se objetiva la experiencia de mundo; pero, al mismo tiempo, *se subjetiva* porque, con respecto a la dación o donación del mundo, se exige que alguien lo experimente, lo realice, lo despliegue. Y, sin embargo, no se trata de una *estetización* que se conforma con la belleza –o el simulacro de belleza del *objeto*–, como tampoco se trata de una vuelta a la intimidad del goce subjetivo del mundo o de la experiencia de mundo.

Aesthesis es aquí y ahora (hic et nunc) vida nuda del *ego amans*: no antes y no después. De lo que se trata es de que se recupere la unidad de *teoría y práctica*, de *técnica y religión*, de *individuo y multitud* o *colectivo* o *comunidad*. Si como lo indicó Kant: los cherokees no se pintarían sus caras ni adornarían sus cuerpos si su experiencia no tuviera como polo correlativo a otro(s), es aquí y ahora que se busca captar cómo en la *aesthesis* como *ego amans* no sólo soy primera persona del sentido, sino que ese sentido lo comparto con otro(s), así éste sea yo mismo como mi *pasado yo* o como mi *futuro yo*. Y, sin embargo, lo que cuenta es este *presente vivo, viviente*: comprender para hacer, hacer para comprender, ida de un polo a otro. En resumen, *transducción*.

¿Qué queda aquí, entonces, como tarea para el *ingeniero* y para el hombre *religioso*? Ya se ha dicho: desarrollar, respectivamente, una *filosofía de la tecnicidad* y una *filosofía de la religión*. Éstas tiene que ser ejecutada en clave genética, mediante un método que elucida el haber sido y el poder llegar a ser. Se trata, siempre, de combatir toda forma de solipsismo, de positivismo y de instrumentalismo. Es cierto que se requiere enfrentar las cosas de la creación como individuo; como es cierto que se requiere atenerse a los datos, a lo dado; como es cierto que es imperativo traducir el *eidos* en *dispositivos*, en *tecnofactos*. Y, sin embargo, de lo que se trata es de ejecutar «el esfuerzo filosófico [que] puede conservar tecnicidad y

religiosidad para descubrir su convergencia posible al término de una génesis que no sería realizada espontáneamente sin la intención genética del esfuerzo filosófico» (Simondon, 2007; p. 230).

El pensamiento religioso, pero también el técnico, produce dogmatismo. Éste se produce porque se ignora la otra fase en que se desdobra, a saber, la *tecnicidad* o su correlativa *religiosidad*; e, igualmente, porque se olvida el origen, esto es, la *dación mítico-mágica-amatoria del mundo* en que es vivenciado originariamente por el *ego amans*. Desde luego, dogmatismo, en muchos sentidos, es *positivización*, así sea en el modo de *estetización*. Incluso la percepción, las grillas en que se da la percepción, pueden ser dogmatizadas; por eso el *ego amans* se exige el retorno a un momento anterior a la percepción. Este momento anterior es el *originario experimentar estético mítico-mágico-amatorio*; este momento es, en rigor, la experiencia estética. Propio del objeto técnico o de la experiencia religiosa, que abre una u otra vía el *ego amans* a partir de la experiencia originaria *mítico-mágica-amatoria del mundo* es que despliegue una expresión de la *correlación* sujeto-mundo. Tanto el objeto técnico como la experiencia religiosa expresan la *aesthesis*, pero al tiempo la subjetiva y la objetiva.

El despliegue estético del *ego amans* es la experiencia del origen, sin retícula; pero, igualmente, es la vuelta al origen, la preservación y la puesta en movimiento del origen. El despliegue estético puede hacerse en o como experiencia técnica y/o como experiencia religiosa. En la técnica y en la religión tiene que pervivir el origen, y esta preservación es la tarea de la filosofía, de la filosofía de la religión, de la filosofía de la tecnología, de la filosofía de la tecnicidad.

El maestro de Simondon, M. Merleau-Ponty, en su obra *Signos*, dijo que la filosofía busca impedir que se olvide la fuente de todo saber: el mundo. Al parecer, Simondon mantiene la idea de su maestro y la lleva a un grado de radicalidad: se trata de estudiar la fuente o génesis de ese saber y la forma originaria de despliegue de ese saber a partir de la experiencia estética.

Aquí aparece la idea del *ecumenismo del pensamiento*. Este alude (*oikumene*=tierra, toda tierra, todos los lugares) al hecho de que el pensamiento en su *mundear* o *mundanear* lo hace estéticamente, todavía sin grilla, sobre todas las *regiones*: lo ético, lo natural, lo cultural, etc. *Oikós* es casa, residencia, lugar que se habita; *oikonomia* es el cuidado de la casa. De lo que se trata es del *mundo* como aquello que habitamos y lo habitamos también por medio del pensamiento. Y éste se despliega estéticamente.

Ahora bien, *bello* es la inserción del pensamiento en el mundo, la posibilidad de llevarlo al máximo de expresión; *bella*, igualmente, es la expresión de los sujetos que, a su vez, expresan el mundo. Y no porque se expresen *sujeto* o *mundo* –en mutua participación– se despliega lo bello. Éste implica: acople de sujeto y mundo, en su mutuo individuarse.

La *estética* es, en sí, una interfaz entre mundo y sujeto. Esta interfaz es, en sí, la de la individuación. Si bien hay *individuo psíquico* tanto como *individuo físico* –y otras gradaciones de *individuación*– lo que hace la estética como interfaz es enlazarlos procurando una armonía

que permita múltiples desdoblamientos, sin perder el sentido originario *mundo*, que se da como tal (como *mundo*) como unidad (*kosmos*).

La *estética* es el acontecimiento del origen, su renovación. Es mediante ella que el mundo deviene no sólo como unidad, sino también como la superación de todo dogma para comprender o para intervenir en él. En fin, es *ego amans* en individuación.

IV

Libertad, mal, Dios

Ensayitos *quiere a Dios*.

Francisco Rodríguez Latorre (2013; p. 173).

Incluso el *ego amans* hace el mal que no quiere. Ahora bien, en la mención del título *mal*⁸ al mismo tiempo se invocan los títulos *voluntad* y *libertad*. Éstas sólo puede ser desplegadas en *primera persona* por el *ego amans*. Sólo se puede imputar «maldad» a quien *decide*. La *libertad* es la esencia misma de la *decisión* del *ego amans*. Todos estos títulos (libertad, voluntad, decisión, bien, mal) implican, así mismo, la esfera de lo humano, vida pura del *ego amans*. Atribuir, en cambio, «bondad» o «maldad» a un individuo no-humano implica una antropomorfización. También ésta puede ser atribuida al conocimiento: sabemos lo que es una piedra, una espinaca, una bacteria, tal como se da en nuestra esfera de experiencia o *esfera de propiedad*; y, sin embargo, todas ellas se nos dan así, indefinidamente, de manera invariante. Se puede establecer el *eidós*, la *estructura: modus essendi* y, al mismo tiempo, *modus cognoscendi*: las estructuras –de las cosas, del mundo– se dan en el pensar y se dan en los hechos. Y forma parte de las posibilidades llegar a establecer, o no, el *eidós*.

El *darse* o el *aparecer*, la fenomenidad, implica la *primera persona*: si algo aparece, aparece a o para una *subjetividad* –para un *individuo psíquico*– que la enfrenta, que le da sentido, que la *reduce* a su *esfera de propiedad*. Que este *sentido* –vivenciado en o desde el *polo subjetivo*– se pueda *validar* implica no sólo que se aluda al *polo correlativo 'mundo'*, también hace relación al estar *con otros, entre o en medio* de los otros, la intersubjetividad.

Este *sentido* es *verdad* si vale para *uno* y vale (*validez*) para todos, así e indefinidamente. *Conocer*, entonces, es promover la *facticidad* a *sentido*: la piedra es piedra, comporta una *estructura*; ésta puede ser conocida, y llega a ser conocida. Se puede *contar* con la piedra en múltiples circunstancias: está en la construcción, en la vía, en el río. Y, no por su *situación* –ora aquí, ora allá; ora con un sentido, ora con otro– o por su uso cambia de *estructura*. Ahora bien, ésta no comporta *télos*. Éste, que se sepa, es sólo *humano*. En la *natura* hay –o los humanos pueden interpretar que hay– *teleonomía*. *El humano*, en cambio, es un *ser cuyo ser es querer y poder ser*; en la cultura, en la vida moral –tanto personal como colectiva– hay *teleología*. Ésta aparece como una *decisión* que alguien toma y que se convierte en un

⁸ Aquí, desde luego, se precisa diferenciar lo moral o ético de lo legal, de lo jurídico, de lo justo.

proyecto de quien la toma y, progresivamente, de otros que la hacen vivir como un horizonte de experiencia tanto personal como colectiva. Así se dio la emergencia del *ego filosofante*: el querer ser racional⁹. En resumen, se aspira a algo. Esta aspiración ordena la experiencia, las acciones del *yo*. El *télos* es libremente asumido en la radicalidad del *ego amans*. Al cabo, él lo encarna, lo hace *carne de su carne, vida*.

¿Puede ser ejercida la *libertad*, la *decisión*, sin *conocimiento*? La *estructura teleológica de la conciencia*: el querer ser racional y el poder actuar en dirección de unos fines que se da a sí mismo un sujeto (de nuevo: *individuación psíquica* que se torna cada vez más *racional*), un colectivo de sujetos (intersubjetividad, transindividuación), sólo sobrevienen si se llegan a expresar racionalmente, si se muestra de ellos el por qué y la causa; en fin, si se muestran fines, querer y poder actuar que puedan ser *fuerza de sentido* de la experiencia personal y colectiva.

Ser racional es querer ser racional, es querer serlo, es serlo en un sentido teleológico (Hua. VI, p. 274). De lo que se trata con la razón es de que se logre esclarecer el sentido de la subjetividad, en su relación con los otros; de esclarecer su historia; de dar valor a sus proyectos. *Racionalizar* la experiencia del *ego amans* y el sentido de ella es un proceso *in fieri*: como queriendo llegar a ser. Se es moral si se es racional, si se mantiene el proyecto de racionalizar la experiencia (Nenon, 2011).

¿Qué viene a representar en este proyecto el *título Dios*? Al menos fenomenológicamente se trata de un índice que refiere: 1. El *télos de la historia*; 2. El *fundamento* o el *origen* en la *serie regresiva de las causas*; 3. El Cristo, modelo de eticidad que puede, una y otra vez, servir de paradigma del actuar personal y colectivo. Se trata, respectivamente, de la idea del *hombre infinitamente alejado*; de la *causa incausada*; del amor, personal, que alguien (el Cristo) y todos pueden vivir en su experiencia de mundo. Este último es el fundamento radical del *ego amans*.

Sólo en esta acepción se tiene al frente una conexión entre *ética* (voluntad, decisión, deliberación, adhesión, sentido de vida), *racionalidad* y *divinidad*. Este *proyecto ético teleológicamente orientado por la razón que se hace racional en el querer ser racional* tiene que ver, entonces, con lo *divino* como es vivenciado en la radicalidad del *ego amans* –más que de el *Divino*–: sentido que da sentido a todo proyecto de ser. En esta dirección se enlaza con la vida, los derechos humanos, la ecología, la tecnicidad.

Elucidar el *télos* es amar a Dios, ayudarlo, querer que se haga su *voluntad*. Ésta es sólo la nuestra, plena y absolutamente esclarecida como un proyecto que da sentido a la vida personal y colectiva; es el sumo bien. Éste sólo adviene con el amor, con la realización religante de las potencias plenas del *ego amans*.

Bibliografía

Fink, Eugen. (2003). «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la Crítica Contemporánea». Traducción de Raúl Velozo Farías. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen I, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 361-428.

⁹Por supuesto, hay otras culturas –no occidentales– que se proponen otros *proyectos*, otros fines: la sintonía cósmica, la disolución del yo, la ataraxia, la armonía. Que se cambie el *télos* no implica que no se tenga *estructura teleológica*. Que ésta, igualmente, sea una *estructura intencional*.

- Husserl, Edmund. (1961). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag, Martinus Nijhoff. (Hua. IX).
- Husserl, Edmund. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergazungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Den Haag, Martinus Nijhoff. (Hua. VI).
- Husserl, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bs. As., Prometeo; trad. Julia V. Iribarne.
- Levinas, Emmanuel. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme; trad. Daniel E. Guillot.
- Marion, Jean-Luc. (2005). *El fenómeno erótico*. Bs. As., El Cuenco de Plata; trad. Silvia Mattoni.
- Merino, J. Antonio. (1982) *Humanismo y franciscanismo. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid, Eds. Cristiandad.
- Nenon, Thomas. (2011). *La fenomenología como ciencia falible*. En: Revista Co-herencia. Vol. 8, No 15 Julio - Diciembre 2011, pp. 45-67. Medellín, Colombia; trad. G. Vargas Guillén.
- Rodríguez Latorre, Francisco. «Encuentros con Ensayitos. –Cuando Ensayitos habla de argumentación y ciencia empezamos a encontrarnos». En: Ensayitos, *en debate. Alcances y limitaciones del método analítico*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2013, p. 173.
- Simondon, Gilbert. (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus; trad. Pablo Ires.
- Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Bs.As., Prometeo, 2007; trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez.
- Vargas Guillén, Germán & Gil Congote, Lina Marcela. (2013b). *Universidad e individuación. –Fenomenología de la individuación y de la formación como transducción de información–*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional –Doctorado Interinstitucional en Educación; Cátedra Doctoral Educación y Pedagogía: *Pensar la universidad*. En prensa, 2013).
- Vargas Guillén, Germán & Gil Congote, Lina. (2013a). *La región de lo espiritual. –Individuo, individuación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional (Doctorado Interinstitucional en Educación; Seminario doctoral: *La región de lo espiritual*. En prensa, 2013).
- Vargas Guillén, Germán & Reeder, Harry P. (2009). *Sery sentido*. Bogotá, San Pablo.
- Vargas Guillén, Germán. (2012a). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE.
- Vargas Guillén, Germán. (2012b). *La fenomenología de lo invisible: el problema del método*. En: 'Odos; No. 2, Julio–Diciembre; pp. 86 á 99.