

Carne e individuación

–La deconstrucción fenomenológica del patriarcalismo–

Germán Vargas Guillén

Profesor titular

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, 29 de mayo de 2013

Resumen: La tesis que se discute es que *la individuación humana (psíquica) se realiza como encarnación; ésta supera todo patriarcalismo. La formación en un proceso tendiente a la individuación de cada quien es construcción del diferendo de la diferencia (eros); ahí se constituye el self, la identidad, como riqueza de la comunidad, de la multitud (ágape).* En la lección se dan cinco pasos. En el primero se plantea el problema, el anclaje del *sujeto* (de la filosofía del *sujeto*, especialmente *trascendental*) con el *patriarcalismo*; en el segundo paso se muestra el alcance del título *individuación*; en el tercero se estudia *la relación cuerpo-carne*; en el cuarto se muestra cómo *cuerpo y carne* se erotizan hasta *hacer-se* comunidad en el *ágape*; en el quinto, a modo de conclusión, se explicita el alcance de nuestra tesis, con algunas indicaciones de la misma sobre el suelo de Colombia, como proyecto.

1. Planteamiento del problema

La noción «patriarcalismo» en el campo intelectual de la educación y la pedagogía fue el título con el cual acepté el compromiso de impartir esta *Lección*, en el contexto de la *Cátedra Doctoral Educación y Pedagogía*. He sostenido, y sostengo, que la *educación* estudia las variables macroestructurales relativas a los procesos de reproducción simbólica; mientras la *pedagogía*, en cambio, se pregunta –si se quiere– filosóficamente por la *formación* (Vargas Guillén, 2011), principalmente en el modo de la *antropología pedagógica*. El paso que se da en esta ocasión refiere el enlace entre *formación e individuación-individuo* bajo la idea expuesta por Deleuze (2009; 373) según la cual «La diferencia individuante debe, ante todo, ser pensada en su campo de individuación (...)». ¿Qué es la *formación* en cuanto *individuación* y cómo se abandona –por su lastre *patriarcal*– la noción *sujeto*? Es la pregunta que se discute aquí. ¿Cuál es problema que trae consigo el *patriarcalismo*?¹ En resumidas cuentas, que admite que la *formación* radica en que se lleven a cabo procesos mediante los cuales los neosujetos llegan a ser sujetos; que alguien o “algo” –el *patriarca*, el *Führer*; el BID u otra agencia– tiene la potestad de definir cómo, en qué y para qué se forma a los sujetos; que el maestro queda reducido en su función a *sujeto mediador entre la voluntad del patriarca y la eficacia en los proceso de sujetación de los individuos*.

Nuestra investigación, por tanto, se sitúa en el rigor del campo de la *filosofía de la educación*. Ésta ha tratado el problema de la *formación* como su núcleo central. Para que la *formación* acontezca se requiere, en primer término, de una noción fuerte de *yo*.

¹ En mi libro *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos* (2011) dediqué el *Estudio V a La deconstrucción fenomenológica del patriarcalismo –como política de la memoria–*. Allí he sostenido que “la principal función de la filosofía en una sociedad como la colombiana radica en superar del *patriarcalismo* mediante una *estrategia de desmontaje*” puesto que él es el que ha permitido el extravío por los rellanos del *embrijo autoritario*” (pp. 109 á 127).

En relación con la pedagogía, trato con especial atención la figura de Zacharias y los alemanes como pueblo de maestros, según la maravillosa crítica de Hermann Broch en *Los inocentes* (pp. 114 á 123); así como la respuesta a la crisis propiciada por el nacional socialismo a la educación, según la carta de Edith Stein al papa Pio XI (pp. 123 á 127).

El *yo* parece ser una herencia cartesiana, precisamente la que toma y lleva a un máximo de expresión la fenomenología de E. Husserl. En rigor, para la *formación* esta vía del racionalismo tiene un valor intrínseco. No obstante, antes que este fundamento hay otro que tiene unas implicaciones aún más fuertes. Se trata de la noción de *yo* debida a Meister Eckhart.

¿Quién, qué, a quién se forma? Ahí no es posible una respuesta que no tenga de trasfondo el *yo*. Que lo matice con títulos como *sujeto* o *subjetividad*, que adquiera los modos de *conciencia*; que se desplace la mirada al *cuerpo* o que se tenga por referente ineludible el hecho de que éste (o ésta, la conciencia) –sea como sea que se le denomine– sólo puede realizarse en y como miembro de una comunidad, esto es, en intersubjetividad, y, de contera, que esta comunidad es histórica, situada en condiciones materiales de existencia, no cambia el hecho de que de lo que se trata con la *formación* es de que un quien tome valor de sí, se empodere.

Al menos dos modelos se han contrapuesto para pensar la *formación*. El que debemos a Platón, el que nos indica que la *forma* es posible hacerla surgir de cada quien; que ella, en cierto modo, preexiste y que la educación es un sacar lo mejor de sí de cada quien. Es la preeminencia de la *idea* sobre cualquier *forma*. Ésta, al cabo, tiene que llegar a expresar lo que está por llegar a ser.

El otro modelo, en cambio, lo debemos a Aristóteles. De lo que se trata es de que del mármol emerja o llegue a aparecer lo que está en potencia; esto es, de actualizar lo que en sí porta como posibilidad la *sustancia*; sólo que ésta tendrá que llegar a ser esculpida por el artesano que sí tiene y posee la *forma*, que le da sentido final y, por acciones, produce deliberadamente la actualización de la potencia.

Lo que vamos a indagar aquí es qué pasa si se abandonan tanto el idealismo como el realismo para pensar la *formación*; más aún, qué pasa con la *formación* si se desplaza desde la contraposición *hylé-morphé* y se halla un plano meramente *fenomenológico*, en el que sólo deviene la *individuación*, el ser *individuo* en cuanto *ser individuado* precisamente por efecto de *procesos de individuación*; y, por ello, como afectación del singular por el medio y la transformación del medio por acción del *singular*; esto es, cuando un sistema es enriquecido por la acción de un singular que toma del medio sus condiciones de establecimiento y de estabilidad; y, de retorno, el singular se individúa limitándose con respecto al medio y transformándolo para poder preservar su ser, su existir, su *identidad*.

Como queda sentenciado en la postura de G. Simondon, es en *relación* como «dimensión de la individuación [en donde] deviene el individuo» (Simondon, 2009; 26); en resultas, la *formación* deviene, no de la *morphé*, ni de la *hylé*, sino de la *información* que acontece en la interacción entre el *singular* –cada quien, en tanto individuo psíquico– y el *medio* –en tanto entorno intersubjetivo, social, cultural, histórico–.

Para sintetizarlo, el problema de la *formación* se hace comprensible cuando se estudia con referencia al *individuo*, a la *individuación*, al *principio de individuación* más que si se preserva la sujeción al *sujeto* y a los procesos de subjetivación. Obviamente, esta reflexión es posible porque se ha ganado un desplazamiento de las nociones. Ahora prima la noción *sujeto* sobre la noción *yo*; y, ésta, a su vez, ha desplazado a la noción *conciencia*. Volvamos, sin embargo, aunque brevemente, a ellas. Que todas ellas carecen de sentido si no se refieren a lo que experimenta un cuerpo, es un dato que no

se puede objetar. Acaso la noción esencial de toda posibilidad de comprensión de los procesos formativos tenga que volver una y otra vez al *cuerpo* como noción determinante; pero, ¿qué notifica la noción cuerpo?

Mientras *conciencia* designa la plenitud y la totalidad del vivir, el fluir de la experiencia; el *yo* (*ego*) alude a un(os) aspectos de esa totalidad del vivir y por eso se modaliza siempre como: *ego cogito, ego cogito cogitatum, ego trascendental*; y, más recientemente, *ego amans*. ¿Qué designa, entonces, *sujeto*? En síntesis, enlace intrínseco, inmanente, del vivir, del fluir de la experiencia, y las variantes en las cuales se modaliza el *ego*: *primera persona* que ora está en el fluir de la experiencia, ora está en la reflexión; de ahí que pueda, a la par ser *sujeto empírico* tanto como *sujeto trascendental*; y, en este sentido, es la vida psíquica que puede ser en sí experienciada, incluso a través de la reflexión.

El *cuerpo* al tiempo es *órgano de la percepción, punto cero y esfera volitiva*. Es a partir de éste que se espacializa el espacio: las cosas están arriba o abajo, delante o detrás, a izquierda o derecha; pero también es desde el *cuerpo* que hubo antes y habrá después, es el cuerpo el que temporaliza. Es el que desea y odia, el que experimenta el agrado o la repugnancia; en fin, el que se comprende sexuado con una motivación de ser y de hacer; es, al cabo, la efectuación de la potencia, del *conatus*; el que se genera y se corrompe.

Así, pues, las trampas en que se enreda la reflexión radican en que quien la lleva a cabo quiere comprenderse, ante todo, en y a través de la *reflexión trascendental*. Entonces emerge la idea de que sólo en y como *primera persona* se lleva a cabo el despliegue de la comprensión. No sin razón afirmaba Nietzsche: “Matamos a Dios, pero todavía creemos en el sujeto; todavía creemos en el lenguaje”. Y, en efecto, el lenguaje –como lo usamos en Occidente– tiene los pronombres personales; y la reflexión se ejecuta en *primera persona*. Aparecen los *despreciadores del cuerpo*.

¿Qué queda, entonces, si se abandona la *primera persona*, y, con ella, la *conciencia*, el *yo*, el *sujeto*? Se obtiene una primera evidencia: el *cuerpo*. Ahora bien, ¿en efecto, “tenemos” cuerpo? No sin razón desde la fenomenología de G. Marcel se ha afirmado que *no tenemos cuerpo, somos cuerpo*. El *cuerpo* como tal no es experimentado; ahora experimento una sensación a altura del plexo solar: dolor de estómago, puedo llamarlo; en otras circunstancias, la sensación de abandono o de amor. En ese experimentar esa sensación: no percibo mis orejas, ni mis pies, etc. Puedo volver la atención sobre cómo apreso mi brazo izquierdo con mi mano derecha y mi brazo derecho con mi mano izquierda: ¿cuál apresa a cuál? En fin, puedo reiterarlo: no tengo cuerpo, como tengo por ejemplo este atril ante mí o este micrófono en la mano o mis llaves entre el bolsillo.

Y, sin embargo, como cuerpo me *individuo*, soy *carne*. Y aunque son dos momentos que puedo comprender reflexivamente: mi corporalidad se individua aunque no lo esté reflexionando; mi carne encarna y enarca valores, sentido de ser, proyectos, deseos, frustraciones, odios, registro de la crueldad y del afecto recibido.

¿Cómo, entonces, se logra el desplazamiento del *yo* y su *estructura trascendental* con *funciones trascendentales* –antes de toda reflexión: conciencia; por toda reflexión y modalización subjetiva del *ego*– al cuerpo y, más allá de él a su *individuación*, a su *encarnación*? En resumidas cuentas, el problema es que la *formación* es heredera de la

reflexión trascendental: o bien al sujeto se le hace brotar su auténtica *forma* o bien al sujeto se le esculpe para que obtenga una determinada *forma*.

2. La fenomenología del individuo

Se trata de una hecceidad, que no es una individuación, sino una singularización: vida pura de inmanencia (...) porque sólo el sujeto (...) la encarnaba. (...) Esencia singular: una vida...

Gilles Deleuze (2009; p. 38)

¿Qué es ser *individuo*?, ¿cómo se lleva a cabo la *individuación*? En la concepción de Husserl, al menos, se cuenta con dos significados básicos para el título *individuo*². El primero está asociado al conocimiento, a la percepción, puesto que siempre se reenvía o se remite a éste, que tiene el carácter de *tode tí*. El título, por ejemplo, casa o mesa: en todo caso reenvía o remite a alguna mesa que ha estado en el plano de mi experiencia. Bien es cierto que puedo, por abstracción eidética, elevarme hasta el *eidos*, la forma pura: casa o mesa, pero siempre es posible reubicar o resituar una mesa o una casa concretas que han sido punto de partida del despliegue de la percepción, primero, y luego del conocimiento.

Ahora bien, hay un segundo sentido: este que soy yo, en persona, me capto a mi mismo en mi individualidad; soy, en esta dirección, punto cero de cualquier posibilidad de analogar cualquier experiencia humana.

En rigor, puede decirse, no hay un límite exacto entre *persona* –quien en sí y por sí es en sí– e *individuo*. Acaso el que se puede plantear como más significativo es que: el primero de los títulos indicados alude a lo exclusivamente humano, al tener *vox* (al *sonare*, en su *personare* que se realiza como *resonere*); el segundo, en cambio, alude a la piedra, al árbol, al río; en fin, a toda *hylé* en su positividad.

La *individuación* deviene *morphé* individuada, como efecto de la *información* del *ente* que *deviene individuado* y éste, a su turno, afecta o *informa* desde sí y por sí el *medio* que le sirve de entorno–.

Hay tres momentos de la individuación:

a. La singularidad: *esfera óptica preindividuada* por excelencia. La piedra es piedra, el pájaro pájaro; *filogénesis*, para los vivientes: el hombre hombre; una suerte de “sub-stancia” que porta propiedades: *hyléticas*, *mórficas*, etc., con una *potencia de ser*;

b. Pero, esta “sub-stancia” deviene: temporalmente se individua, ora como la piedra de este jardín; en los vivientes, en su *ontogénesis*: como el pájaro que canta sobre la piedra, como el hombre que observa el pájaro sobre la piedra;

c. Y, la piedra “sub-stante” se matiza, así o asá, por y en su relación con el entorno; y el pájaro se matiza, “sub-stante”, así o asá; y el hombre que es ahora, así o asá, *rememora*, *retiene*, *protiende*, *espera*, es *hic et nunc* el que es, el que fue, el que será: *individuación psíquica* –nunca substancia–.

Mientras piedra y pájaro tan sólo se individuan en su devenir, el hombre –“el mismo y siempre diferente” (Ángel González)– en su ser es *ídem*, idéntico, *mismo* por la repetición y *otro* en su *conservación*.

Aquí aparece la *repetición*: el darse una vez el mismo, en el variar de sus variaciones, por ejemplo, como pájaro; con respecto a sí mismo –con sus potencialidades– y con respecto a la especie –con sus determinaciones y sus posibilidades–; siempre en un

² Hemos tratado el asunto en su detalle en: Vargas Guillén, G. y Gil Congote, L.M. (2013).

medio que le sirve de *entorno* para *ser* y para *realizarse* –o para “diluir” su *potencia de ser*–.

¿Qué es, entonces, la *identidad*? Se trata de un *quiasmo*, un *enlace*; en rigor, alude al *cabe*, a la *cabencia* o al *entre* –“entre del entre” lo llama Heidegger; “entredidad” o “cabencia”, si tiene valor el neologismo– en cuanto *relación*. Este *quiasmo*, o *relación*, opera así: de un lado el singular se *individua* justamente diferenciándose del *entorno* (como en la versión N. Luhmann), de los otros *singulares* de los que es parte como miembro de la especie y se diferencia de sí con respecto a sí (esto no lo considera Luhmann, quizá tampoco Simondon); y, no obstante, la *diferencia* que se configura al *individuarse* tiene que tomar sitio en el *medio* que le sirve de *entorno* y en su diferencia diferenciante se instala modificándolo (al medio, al entorno) para poderse *afirmar* –o sobrevivir en el caso de los vivientes–. El *quiasmo* es *transducción*: el singular se informa e informa el medio; sólo en este segundo sentido se propaga la modalización que hace la diferencia, que diferencia.

Es con respecto a la *relación*, al *quiasmo*, que aparece el sentido y el valor de la *comunicación* como *identidad en devenir*: de un lado, el *quiasmo* implica el enlace en el que se hace sentido desde sí con respecto al medio –unidad con el medio, comunidad con los que se comparte el medio, comunicación con el medio y con los individuos individuados en el medio–. Su contrapartida bien es la tiranía de uno de los polos y la suspensión tiránica de uno de ellos.

Una pregunta sobreviene: ¿cómo lo óntico, en la esfera humana, esto es, la onticidad humana, en su devenir sí misma, en su *identidad*, eleva a sentido su propia *ipseidad* en la constitución de sí diferenciándose de sí, y, en su relación con lo otro haciéndose sí mismo *hecceidad* a través de la diferenciación con los miembros de su especie tanto como del *medio* que le sirve de *entorno*? En resumidas cuentas, esto ocurre en y por efecto tanto del *saber* como del conocimiento; uno y otro son esfera de *interobjetividad* o *saber (consciencia, saber que acompaña)* –de las cosas entre sí en un medio y con respecto a éste– como de *intersubjetividad* o *conocimiento (autoconsciencia o saber del saber que acompaña toda experiencia de ser)* –de los sujetos entre sí y en relación con un medio y con respecto a éste–.

3. La fenomenología de la carne

(...) la carne –esa existencia monstruosa del *General Intellect*– resiste. *Resiste*, como dice Deleuze, porque consiste. (...) La resistencia es la dureza de la carne, cambio del paradigma que se revela en la movilidad, el color del mar, ondas superficiales, pero ontológicamente potentes, que modifican las masas de las aguas. ¿Cuál será la expresión productiva de la nueva consistencia, y *cuál será la forma de su subjetividad*?

Antonio Negri (2009; p. 132)³

Debe, entonces, preguntarse: ¿tengo *cuerpo* o soy *carne*? Fenomenológicamente la *encarnación* alude a la *vivificación*: que alguien haga *carne de su carne* un *valor*, *arrojándose al mismo*, esto es, *desasiéndose de sí*, para dar el sí a *aquello que hace valer* en su *ek-sistir*.

³ De la “dependencia” de Negri con respecto a la vertiente franciscana hemos dado cuenta en dos lugares: *El tiempo en “El hombre muerto”* (2012a; pp. 201 á 214) y *La fenomenología de lo invisible: el problema del método* (2012b; pp. 86 á 99).

Todo ello exige⁴: *individuación*, a saber, un quien que al efectuar su experiencia de mundo tome uno y otro horizontes como posibilidades para sí; que los lleve a sentido al expresarlos en sus actos, en sus relaciones tanto *interpersonales* como *interobjetuales*: en medio de los otros y en medio de las cosas hay quien se *despoja de sí* para *hacer valer como sí* lo que asume como *valor*: amar, salvar, cuidar, guardar, cumplir, etc., en fin, lo que *embellece* la vida; lo que *hace justo* convivir; lo que *realiza* en su ser al ser que pulsa por ser.

Y, al individuarse, ese quien que lleva un(os) valor(es) a sus *potencias ex-presivas* se torna(n) en el *amante* que acoge en sus posibilidades de ser, en el *justo* que exalta y precisa reconocimiento y restitución; en el *ser-ahí* (*Dasein*) que en su realidad existencial toma conciencia de ser elevando hasta sí la radicalidad de la nada para proyectar sentido de ser, y ser... nuevo: nuevo ser.

Ahora bien, sólo se pueden comprender las *prácticas de desasimiento* como las de la *vida bella* en y desde la *reducción erótica*; ésta es la *forma esencial de la carne* que no sólo *recibe otra carne*, sino que se eleva como tal cuando *otra carne* le recibe, le acoge y le eleva a esa condición, al ser amado; al amarle. En la *reducción erótica*: alguien da el primer paso, sin razón y para siempre. En cierto modo, dice y obra: “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!”. Por supuesto, lo dice *encarando, enrostrando, enarcando, encarnando*: valor, ser y sentido de ser.

Aquí hay un hiato entre *individuo* (*individuus, individuum*): que se *individua* al *individuar* en sí *sentido y perspectiva* de lo que hace valer; e, individualismo: el que se hace valer a través de la *im-posición*, bajo distintas formas de ejercicios de poder. Mientras el primero *renuncia* –en medio del *status quo*– y se pone en fuga para *hallarse* en el valor que hace valer, para sí y para todos; el segundo se funda en el fondo (el ente, la *ousía*, la hacienda) de sí para preservarlo, para preservarse como sí. En síntesis, es la oposición entre *flujo de ser* y *garantía de ser*; entre *cuidado* e *im-posición* de ser; entre el *amor* y la *violencia* de ser. Desde luego, la diferencia *bascula* sobre la distancia que separa *fenomenología* y *metafísica*: entre seguimiento del *flujo de ser* (*Seyn*) y la defensa de la presencia de un(os) modo(s) de ente que se toma(n) como ser (*Sein*).

Sólo en y desde la *reducción erótica* se despliega el sentido de la belleza: sólo así se desase el *ego* de todo egoísmo –*al y para hacerse carne*–; ahí es cuando cada quien hace suyo el tomar como sí mismo: su *sentido de ser*. Este es el sentido destinal de la invisibilidad de la carne que sólo se hace visible-vivable en el amor.

La *reducción erótica* es *desbordamiento* del *cálculo racional*: “¡Ámame tú, primero!”. En este sentido es la locura, la sinrazón, el escándalo; y, éstas *expresiones de vida* –*abundante, ilimitada, plena*– tienen como modelo a Cristo, al *amor crístico*: al Cristo que amó y amó sin límites, sin condiciones, sin distinciones; el que fundó su amor en dar el primer paso: “¡Heme aquí, soy yo, yo te amo!”; y amó en la esperanza, amó por ella y desde ella; amó hasta la muerte en la cruz. Este Cristo, Crucificado: se desprende de sí para ganar la plenitud de la carne, el esplendor de la encarnación. Es lo que lo hace testimonio; y por él es que se fundan las posibilidades de despliegue de los testimonios que otros pueden ofrecer u ofrendar, son los testigos, del amor en los

⁴ Retomo aquí apartes de mi escrito: *El problema de la mística y el arte* (2013).

cuales se encarna la verdad, la bondad y la eternidad de la Cruz: del amor sin límites y sin medida.

Este *amor crístico*, al igual que el *modelo de desasimiento* de Francisco de Asís, no es una “doctrina” que se impone a los no creyentes. Este *amor crístico* es ejemplo de fe, de esperanza, de amor; y, en especial, de éste último: todo lo cree, todo lo espera, todo lo perdona; no se inflama en la injusticia, se place en la verdad. Este *amor crístico* es la esperanza viva en la reconciliación que funda el *perdón*.

Si algo tiene que ser vivido en *primera persona*, fenomenológicamente, es el *perdón*. Se trata, desde luego, del *don* amplificado, expandido, llevado a su máxima expresión. Su radicalidad extrema se encuentra cuando se realiza y se despliega ante lo *im-perdonable*. Y, sin embargo, se realiza. Es la prueba existencial del amor, que se desase de todo egoísmo y permite la gloria y la alegría de ser; a pesar de los pesares. *Esto es educar contra Auschwitz y es superar* –que no negar, ni ocultar– *la motosierra*. Y hay evidencia de que, a pesar de lo imperdonable, hay quien(es) han podido decir y han dicho: “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!”. Estructuralmente, con o sin la fe, son el modelo del Cristo y en todos ellos, Él ha resucitado. Aquí y en todo tiempo está vivo y vive. Es el amor sin límites, el que desafía la cordura, el que escandaliza; es el amor del que ama sin razón, más allá de todo cálculo racional, irracionalmente.

* * *

Lo primero, como está visto, es el ser humano como custodia. Y éste se custodia al custodiar; cuida de sí cuidando del ser; se desase de sí para hacerse a la plenitud del ser; y por ello encarna y enarca los valores; la vida, su sentido; el ser, su despliegue. «Así se efectúa mi individuación, a la medida de lo que siente mi carne, que cuenta la historia del mundo a través del prisma y la historicidad de mi propia afección por sí misma. Siento el mundo según como yo me experimente, y éste surge de acuerdo a como yo me individualice en la memoria de mis afecciones. Así accedo a mi pasividad inconmensurable, sin igual» (Marion, 2005: 134-135). Puesto que sólo se encarna lo encarnado en la singularidad de mi mismidad: esta encarnación es sin igual; individua hasta mostrar la singularidad en su potencia radical. Entonces el mundo cobra la riqueza de las singularidades de los muchos individuos que obran diversidad de sentidos de ser; tal riqueza es la de la multitud, en fin, es el goce del paso del sufrimiento a la expresión de la posibilidad.

Y, sin embargo, esto no ocurre, no puede ocurrir, más que «En situación de mutua erotización, donde cada uno le da al otro la carne que no tiene, cada cual sólo apunta a individualizarse individualizando al otro, por ende atraviesa y transgrede precisamente lo universal. O cuando menos lo intenta» (Marion, 2005: 147-148). Soy individuo si puedo recibir la carne del otro; si, a su vez, puedo darme, en extrema donación al otro para que me reciba dándole sentido a toda mi pulsión de ser; ahí, entonces, se torna sentido que se valida por la encarnación en la que el otro me da carne, amándome.

Este es el descubrimiento de la pobreza, del goce de la pobreza: nada puede pagar el amor; el otro también lo da y, cuando lo da, lo da en gratuidad. Entonces no queda otra alternativa que dejar-se ser en la esperanza de que el otro me recupere en la limosna de su mirada. Es cierto, me lanzo a amarle, antes de toda condición y de todo cálculo; pero si llega a amarme es su don y recibo su amor como una *gracia*.

La limosna de la mirada es el descubrimiento de la pobreza en que estoy y me mantengo en el amor. Si tú me llevas a sentido: no tengo más que agradecerte; saber que das mi gracia. La construyes, con tu voz, con tu aliento. Y si ni tú ni nadie viene en mi pro, desde luego, puedo vivir ese “abandono” como mi *des-gracia*; y, sin embargo, en la extrema soledad que deja el vacío de amar ilimitadamente sin condiciones: está la esperanza. Y sé que ella me mantiene, como mantiene el perdón al que sólo le queda éste como posibilidad de mantenerse en la vida, en vida, vivo. Si no asume el perdón sólo le queda la alternativa de la *venganza*. Y si la sangre de las víctimas clama por justicia, es totalmente claro que no clama por *venganza*. Entonces la sangre llama a la reconciliación que funda el amor y que funda el perdón.

Por eso se exige mayor comprensión de la encarnación. Detengamos la atención, como nos indica Marion, en la parturienta y en el Crucificado; centremos la reflexión en que se trata de dos formas de encarnación del amor; ambas subliman, de diverso modo, los valores que están en la base de la acción; esta sublimación parte de lo singular de la experiencia mundano vital y, por abstracción, se vuelve hasta las alturas de lo más indicial del valor del amor, en su ilimitación.

De todos modos, si se trata de amar, vale por igual la fuerza de la expresión amorosa de la parturienta que la del Cristo: en ambos se satisface la condición inicial –locura, irracionalidad, escándalo– del “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!”, puesto que no hay cálculo, ni prueba, ni sistema predictivo que permita anticipar lo que vendrá.

Aquí es donde la carne se glorifica y se glorifica porque es capaz de retirarse de todo lo que niega su espiritualidad; porque es capaz de hacerse a todo el valor de la corporeidad, en su materialidad (lingüística, fónica; histórica, social; política, cultural) para que quede fundada la esperanza como liberación hacia su carnalidad.

Así, pues, con Marion, «Miremos la carne de la joven parturienta, sosteniendo al niño recién nacido en los brazos, carne que sube hasta el rostro, donde se encarna indistintamente el sufrimiento que desaparece, el placer difuso y la alegría ensimismada. Miremos el resucitado (y no siempre tan sólo el cadáver del Crucificado) en el retablo de Issenheim, donde el rostro emblanquece y casi desaparece, salvo los ojos, en la gloria que sumerge su carne –ahora definitivamente viva, irresistible por haber sabido *no* resistir incluso a la peor muerte» (Marion, 2005: 148).

4. 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.

Si hay desasimiento, el patriarcalismo se desvanece. Se reelabora aquí la relación entre *eros* y *ágape*. Se trata de la *pedagogía* como *formación de la individuación de la carne*. Es la formación de la carne que se individua.

⁵ Merino comenta este texto en los 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).

Entonces, ¿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 primero 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.

También se puede hablar de *amor profano* y de *amor sacro* —como se titulara de Tiziano a una de sus obras—⁶. A la hora de la verdad, ἔρως tiene como polo de la *correlación* al *ego*, un quien que en la *reunión* tiende a afirmarse; mientras ἀγάπη 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, la *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, que 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 el *ágape* sin *eros* emerge la masa, el amasijo, la indiferenciación. En la dialéctica de *eros-ágape*, en primer término,

⁶ Nuestro estudio de esta obra, siguiendo la exposición de Husserl, en: Vargas Guillén, Germán (2012b).

el sujeto se *individua* 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 *cuerpo*, de *dones*, de *carismas*: en una comunidad (*cuerpo*) 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*. Y ella, 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» (*Ob. Cit.*, 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» (*Ob. Cit.*; p. 63).

¿Quién es, pues, el *sujeto* del *ágape*, quién el del *eros*?⁷. 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, como lo ha indicado Maffesoli—. 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 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 las expresión de una vida puesta al servicio y la expresión de la dialéctica *ágape-eros—eros-ágape*, son su esplendor y su exigencia.

5. Conclusiones

La tesis, como se ha visto, es que *la individuación humana (psíquica) se realiza como encarnación* —Michel Henry sugiere: *con la encarnación de la carne*—. En este *encarnar* entra en juego el papel *enaricante* y *proyectivo* de la *formación*: no porque se pueda decir a alguien cómo ser *individuo* en su *proceso de individuación* o qué *encarnar* como valores o como forma de vida o como aspiraciones del ser o del querer —cualquiera de pretensiones arcónticas, velada o expresamente, aúpan el patriarcalismo—.

La *formación* radica en abrir el medio natural-humano, si se quiere: *liberarlo* o *liberalizarlo*, para que cada quien despliegue —desde su *singularidad*— los *procesos de*

⁷ “[...] 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).

individuación que permiten, al tiempo, hacerse *sí mismo* (*self, identidad*) diferenciándose y construyendo la *riqueza de la comunidad* –de la multitud dirían tanto Negri (con su idea del *gozo de ser comunista*) como Virno–. Esta es la radicalidad de la *inmanencia*, tanto óptica como ontológica.

¿Qué queda, entonces, para el título *sujeto*? Como se ha indicado: su ser *entre* –su *cabencia*– precisamente, la *facticidad* del *mundo natural-humano* y la *singularidad* que se *individua* como *diferendo* y enriquece la *comunidad* como fruto de una captación del *fluir del lógos* –que está, siempre, *entre: sujetos-en-proceso-de-individuación, sujetos↔con-el/en-mundo, entes-en/del-mundo*; su ser es en el *entre* del *fluir dialéctico mundo↔singular*.

Hacer-se individuo psíquico o *sujeto* radica en *comprender* el propio *ser-en-el-mundo* y *actuar en su medio*. Ahora bien, una vez se despliega ese movimiento que llega a la configuración en y como *individuo psíquico* o *sujeto* –como constitución psíquica– de nuevo ese “quien” –*personare* que vive con los otros en el *resonare*– se halla en las márgenes de la *pre-individuación* para re-hacerse, como en la visión trágica que ofrece el mito de Sísifo.

Modelos o *paradigmas* o *ejemplos* de *individuación* que realizan la *encarnación* son Jesús de Nazareth –estudiado por el *giro teológico* en autores como Henry, Marion, Nancy– o Francisco de Asís –estudiado, en especial, por Negri; y por Virno en su visión del mismo desde Scoto–.

Acaso, fuera de toda euforia patrioter, sea necesario para nosotros detener nuestra atención en Laura Montoya, en su capacidad de *hacer-se* en una feminidad que politizó la fe enfrentando los “esquemas” de una sociedad patriarcal manifiesta en una jerarquía eclesiástica de meros varones –sobre todo: patriarcas–; que se hizo sí desde el entorno, transformándolo; que legó un horizonte de comprensión de lo indígena –de sus cuerpos, de sus lenguas, de sus modos– y de lo propio: un horizonte de sentido.

Habrà que ser suficientemente liberales para tener la valentía de enfrentar la positividad de Laura Montoya como una de las posiciones en las que la historia de Colombia encuentra, junto con la figura cimera de Débora Arango, la superación del patriarcalismo como proyecto de formación, de *encarnación de sí individuándose*. Paradójicamente, en una y otra, la dialéctica *eros-ágape—ágape-eros* expresa una espiritualidad y una interioridad de vida que significaron el paso a una visión distinta no sólo de lo femenino, sino de lo humano, sobre el suelo de Colombia.

Quede esta como una indicación para *volver a las cosas mismas* de nuestra *individuación encarnada*, de la *encarnación* de un proyecto de *identidad diferenciante* y *de diferencia identificante* que abre horizontes de exploración tanto en la estética como en la mística, ejes sobre los que bascula un proyecto de *formación* que parte de nuestras propias raíces en el reconocimiento primario del *cuerpo* que se eleva hasta hacerse *carne*.

Sólo, pues, una *formación* que despliega la *individuación*, en procesos del devenir de la *identidad en diferencia encarnada*, supera el *patriarcalismo*.

Bibliografía

Deleuze, Gilles. (2009). *Diferencia y repetición*. Bs. As., Amorrortu (trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece).

- Deleuze, Gilles. (2009). *La inmanencia: una vida...*. En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Bs. As., Paidós – Espacios del saber; p. 35 á 40.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio. (2011). *Imperio*. Bs. As., Paidós (trad. Alcira Bixio).
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1977 (trad. Daniel E. Guillot).
- Marion, Jean-Luc. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Bs. As., El cuenco de plata (trad. Silvio Mattoni).
- Merino, J. Antonio. (1982) *Humanismo y franciscanismo. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid, Eds. Cristiandad.
- Negri, Antonio. (2009). *El monstruo político*. En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Bs. As., Paidós – Espacios del saber; 2009; pp. 93 á 139.
- 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).
- Vargas Guillén, Germán y Gil Congote, Lina Marcela. (2013). *La región de lo espiritual. Individuo, individuación*. En: Seminario *La región de lo espiritual*. San José de Villeta, Universidad Pedagógica Nacional – Doctorado Interinstitucional en Educación, 3 al 7 de abril de 2013.
- Vargas Guillén, Germán. (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá, San Pablo.
- Vargas Guillén, Germán. (2011). La formación como eje. En: *Revista Forum Doctoral*. Disponible en: [http://www.eafit.edu.co/revistas/forum-doctoral/Documents/ed3/LA-FORMACION-COMO-EJE-\(5\).pdf](http://www.eafit.edu.co/revistas/forum-doctoral/Documents/ed3/LA-FORMACION-COMO-EJE-(5).pdf). Consultado: 26 de mayo de 2013.
- Vargas Guillén, Germán. (2012a). *El tiempo en “El hombre muerto”* (En: *Folios – Segunda Época*; No. 36, segundo semestre; pp. 201 á 214).
- Vargas Guillén, Germán. (2012b). *La fenomenología de lo invisible: el problema del método* (En: ‘Odos; No. 2, Julio–Diciembre; pp. 86 á 99).
- Vargas Guillén, Germán. (2013). *El problema de la mística y el arte*; Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, II Seminario Internacional *El giro teológico: Mística y Belleza*; 12 y 13 de marzo de 2013; 14 pp.
- Zubiri, Xavier. (2004). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, Alianza Editorial.