

Arturo Aguirre

Kaleidoscopia

Filosofía.
Violencia, exilio y este su mundo

EDAF  ENSAYO

ISBN 978-84-414-3318-2

KALEIDOFONÍA

Violencia, exilio y este su mundo



Arturo Aguirre
Profesor-investigador
Facultad de Filosofía y Letras
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

KALEIDOFONÍA
VIOLENCIA, EXILIO Y ESTE SU MUNDO

Arturo Aguirre

EDAF EDITORIAL
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Este libro se han sometido a dictámenes de pares y de los sellos editoriales respectivos.

Primera edición 2014

© D.R. 2014 Arturo Aguirre Moreno

© D.R. 2014 EDAF S.L.U.
Jorge Juan 68,
C. P. 28009
Madrid
www.edaf.net
edaf@edaf.net

© D.R. 2014 Facultad de Filosofía y Letras
Benemérita Universidad Autónoma
de Puebla
Palafox y Mendoza 104
Col. Centro
Puebla
México

ISBN (versión impresa): 978-84-414-3318-2

ISBN (versión e-book): 978-84-414-3319-9

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento existente o por existir sin la previa autorización por escrito del autor y de los editores.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Kaleidofonía. Filosofía sonora	9
Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamiento	13
Exilio: la voz desterrada	25
Ser sin-paz: Exilio y otras formas de la violencia	35
Entre la mirada y la fuerza	49
La metamorfosis de los otros días	57
Educación y comunidad: desdecirse en los tiempos actuales	83
Educación y transformación. Otras formas de ser	97
Mundo y diversidad	113
Venir al mundo	125

Sonoridad y paisaje	135
Espirales de violencia	147
Exilio, comunidad y revolución: Vida y obra de Eduardo Nicol	179
<i>Encore</i>	
Malas costumbres A Joaquín Vásquez, en su homenaje	203

KALEIDOFONÍA. FILOSOFÍA SONORA

El siglo xx ha generado, en el orden del pensamiento, un bestiario cuyo contenido es del más vario linaje que se pueda encontrar. La conformación corpórea de vertientes, *ismos*, vanguardias, metodologías, interdisciplinas y demás, muestran una anatomía particular en cada caso que se estructura con ideas.

Ideas profundas o bien dérmicas, acuosas o sólidas, de moda o resistentes al embate de las preferencias de su ahora; todas ellas, llegaron a procrear en la filosofía contemporánea criaturas cuyo aliento primero les vino por el verbo recreado que se distanció y posibilitó otra manera de concebir la existencia, la realidad, el ser y el tiempo. Desde la revolución teórica propiciada por la fenomenología filosófica y social, pasando por la analítica –y sus alteraciones de la verdad a la verosimilitud–, hasta el marxismo en su paroxismo y sus decadencias, o bien, con el éxtasis de la hermenéutica fenomenológica de la segunda mitad del siglo pasado; contando con los nihilismos renovados y moribundos, los contramodernismos, los posmodernismos; llegando a las teorías de la deconstrucción, de la historia conceptual, de embates contra el humanismo, el inmanentismo, la metafísica comunal, los universalismos, los particularismos, los localismos y los comunitaristas; pasando por las teorías de la comunicación, el acontecimiento, el eros, la alteridad, la crítica a la razón instrumental y la historia... Desde estas metamorfosis del pensar parecía exponerse y potenciarse un conjunto de teorías incontenibles para un aparato teórico

que se presumiera único o uniforme, y que supusiera a la realidad reductible o astringente a la razón.

Así, la idea de un bestiario surge cuando se imagina el siglo xx de la filosofía y sus tesis como creaciones diversas, innovaciones teóricas y críticas cada vez más feroces (muchas de las veces con acierto) a la tradición que inauguró Parménides y que pensamos tuvo el último ajuste con Husserl. Las formas de hacer filosofía han cambiado radicalmente y parece que es preciso darse cuenta de esto lo antes posible por el propio bienestar de la filosofía, los filósofos y su comunidad.

Las expresiones filosóficas de hoy son animales distintos, con una fisonomía propia, una morfología intrincada, con un aliento particular y sobre todo con-viviendo, co-implicándose de las maneras más extraordinarias con otras filosofías divergentes, muchas de las veces encontrándose y nutriéndose unas a otras.

Esa pluralidad de creaciones filosóficas, hijas del siglo xx y de un ahínco tardomoderno o contramoderno, quizá sea, si lo vemos ahora, lo que permitió revertir la idea pujante aquella de los años setenta que afirmaba la condena de la filosofía y su impertinencia histórica de la razón.

Entrados en el siglo xxi, la revisión minuciosa a los aportes filosóficos del siglo pasado, aunada al carácter resistente del pensamiento contra las inercias de una tradición de veinticinco siglos que no solo nos aportó configuraciones culturales, políticas, teológicas y sociales insoslayables; sino que también dejó tras de sí una realidad, ahora sabemos, también insoslayable, de exclusiones, polaridades, esencialismos, dispositivos de poder y demás sutilezas que poco a poco comenzamos a comprender, a detectar y revertir.

Se trata a estas alturas del xxi, en suma, de lo que queda por hacer, esto es, tendremos que determinar, cada uno y todos a la vez, con sus respectivos discursos, diálogos, escrituras, lecturas y reflexiones, si en nuestro tiempo, la filosofía y sus filósofos, serán capaces de asumir las consecuencias teóricas que la radicalidad del xx motiva con su enérgico pensar.

Con esta idea en mente, me da por considerar que nosotros, herederos incontrovertibles de ese siglo, debidos a él en gran medida, hemos de mantener el oficio del pensar. Consecuentemente, aquí puesta la esperanza de que este volumen no se sume a publicaciones invertebradas, flexibles y aglutinadas, omnívoras y pedestres, a que la academia de nuestros días se inclina por forzosidades, ajenas al oficio mismo.

Dado este libro a imprenta, habrá que aventurar la convicción, aunada a un cierto candor, de que esta *kaleidophonía* genere en los lectores el espaciamiento de lectura en un ambiente de lo posible, lo cual dé cuenta que poco a poco vamos superando la carga de pesimismo y lamento que afectó medularmente a la filosofía en general; pero que en Latinoamérica se exacerbó en las academias. Porque se trata de hacer filosofía, es decir, sobrepasar los lindes aquellos de la revisión crítica para pensar con, desde y, a veces, contra vertientes y pensadores manteniendo siempre el esfuerzo interrogativo sobre un problema o tema.

La filosofía se mantiene viva. En ella, la razón de hoy opera, las más de las veces contra sí misma, contra sus modos habituales de proceder: el tiempo o la temporalidad, el acontecimiento, la originalidad, la memoria, la filosofía de la historia cultural. Que la filosofía actual tiene otras exigencias, que no es suficiente con revisar y afirmar sino que requiere además del riguroso conocimiento de siempre, de la historia de la filosofía, de sus pensadores y sus obras, que se requiere de la consideración de todo el siglo xx y las puestas en crisis de una tradición, es cierto; pero que a la vez requiere el filósofo de hoy la creatividad y el ingenio, la atención a una realidad que ha tomado toda la consistencia ontológica que antaño le fue negada, esto es indudable.

Sonoridades distintas de una misma idea, ejercicios de un solo oficio, resonancias de voces filosóficas otras, asimismo, silencios y suspensiones necesarias, conforman

esta *kaleidophonía*, en donde las angustias por la existencia o las dudas de la existencia del otro o el absurdo del mundo han sido definitivamente abandonadas. Abandono para comenzar a afinar otras tonalidades y sus silencios, otras comunidades que vienen, otras relaciones, otras narraciones, otras concepciones de nosotros mismos; en donde el esfuerzo por pensar no tiene ni métodos hechos ni realidades supuestas.

El bestiario, imagino y me digo en voz alta, se hará más amplio, nuevas formas filosóficas llegarán de voces insistentes que consolidarán estructuras mórficas diversas, alterarán la materia prima en sus letras por la policromía de nuestros lenguajes; ahí, en donde lo creado no se contenta con revisiones y afirmaciones de quién dijo o no dijo esto o aquello; antes bien, ahí, en donde pensamos generando filosofía, interrogando, problematizando: acción primera y repetida de quien abre en la escritura espacios de encuentro con verbos y silencios coetáneos puestos entre dos signos de interrogación.

ESTE CUERPO Y ESTA SU VIOLENCIA. MEDITACIONES SOBRE EL ESPACIAMIENTO*

Mis ojos ven claramente el papel con el que escribo; muevo la cabeza a un lado y a otro con perfecta soltura, levanto el brazo y me doy clara cuenta de ello. Todo esto me parece mucho más distinto y preciso que un sueño. No, no estoy soñando.

Descartes, *Meditaciones metafísicas*

Estoy sentado. Tomo con mis manos las hojas. Vuelvo mis ojos a lo escrito y comienzo la lectura. Extiendo la escritura desde este lugar hasta...

Estoy sentado, pero ¿no sería necesario añadir que este ser sentado, es decir, este yo sedente no solamente *se encuentra* sentado sino que además siente la incomodidad de la silla, el ambiente templado, la textura del papel, la negrura de la tinta, la distancia y cercanía de los otros, la extrañeza de escucharme leer en voz alta, la profundidad del espacio de estudio y la presencia supuesta de los otros, allí silentes, leyendo estas líneas? Usted, otro, llegado a aquí, que ha guardado silencio, mejor dicho, que se ha guardado las palabras y reservado el derecho a hablar por el momento. Cada uno siente lo que siente, desde su asiento, y aunque tendría que escribir y leer (cada cual en lo suyo) sobre el cuerpo, lo cierto es que por más que miro y me miro, que siento este estar aquí, ahora, no me resulta

* Una versión preliminar de este artículo aparece en Á. Xolocotzi et R. Gibu (coords.), *El cuerpo. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, Puebla-Madrid, FFYL-BUAP / P&V, 2013.

muy claro lo del cuerpo, la corporeidad ni la corporalidad, cuando de filosofía se trata en estos días.

Después de siglos de haberse ceñido a esos modos de reflexionar entre pensamiento y extensión, accidente y esencia, *zoé* y *biós*, acto y potencia, sensible e intangible, y un largo etcétera, el cuerpo se construyó y devino completamente extraño sí mismo. Este cuerpo que no es el mismo que brota entre pujidos, sangre y llanto; sino este cuerpo, este otro que nos es tan familiar, ese cuerpo de la letra, de la teoría, ese que emerge solo, *ex nihil*, porque se le ha empujado hacia la realidad entre palabras y categorías, para ocupar el rincón de lo inasible, impronunciable, hasta consolidarse como materia pesada, estúpida e incapaz de servirse de sí misma,¹ aunque demandante de sustento, pero también materia grave, llamada a la tierra, convocada en su emergencia al polvo, tendiente a y de lo corruptible. No es de extrañar que hubiera que eludirse del cuerpo, apartarse de él, *como quien se aparta de un muerto por espanto*.² Ser uno aparte, una parte otra lejos de eso otro, quiero decir, ser en el interior más recóndito alejado de las partes, de las funciones, de los órganos del cuerpo, de su final previsto: del cuerpo que está solo en sí mismo y que terminará *solo consigo mismo*³ porque ese es su destino desde el principio.

Así, hablar sobre el cuerpo desde el *corpus* teórico que habla de él implicaría ya aventurarse en dos direcciones contrarias para pensarlo: desprenderse de él, o bien, apropiárselo.

1. Véase Platón, *Alcibiades I. Diálogos VII*. Madrid, Gredos. 2008, 130 a-c. El argumento en estas líneas platónicas es: el hombre es el alma porque esta se sirve del cuerpo. No puede ser el conjunto porque una de las parte es la que manda a la otra: el alma al cuerpo. Entonces, el alma es lo que se sirve del cuerpo porque manda sobre él. Así, lo más propiamente que es el hombre es su alma.

2. Platón, *Fedón. Diálogos III*. Madrid, Gredos, 2000, 65 a-b.

3. *Ibid.*, 64 b.

El cuerpo como tumba del alma, despreciable por ello, o el cuerpo como lo vivido y propio, implican ya la misma operación: siempre llegado a destiempo de las meditaciones y por su falta de armonía con nuestros pensamientos, con el ser ausente en su ontificación, o sea, a destiempo con el pensar (inmaterial e inteligible). El cuerpo *sema, soma*, tumba de aquello que ha caído por desgracia en esta predispuesta maraña de líquidos y emplazamientos de hambre, frío, sueño, sed, luz, sexo... O el cuerpo dignificado como vivido, como cuerpo mío, película y membrana impermeable que sólo es posible decirlo mío como quien dice mía la pelota de plástico. Esto porque, últimamente, la filosofía ha buscado sortear el problema del cuerpo. Se le ha dicho *propio, vivido, mío...* dicho una y otra vez, una y otra vez, como quien dice un mantra para que sea la sonoridad y no el sentido lo que importe; «mío», sí, para marcarlo como este mi cuerpo, no otro, no de otro, no lo otro, sino permanentemente mío ahora, porque es vivido por mí, porque vivo en él, porque es en él este que soy. Mi cuerpo, sí, significado y dignificado en su espacio como espacio... recuperado por las palabras de apropiación, vivencia o posesión, rescatado así de las penurias e infortunios a que lo somete el tiempo, su desnudez, la intemperie, sus debilidades. Este cuerpo que digo mío, porque me lo constata la propiedad de las palabras: *mi* hambre, *mi* sueño, *mi* sudor. Mi cuerpo propio, mi nombre encarnado en todas su partes, mi ser aquí.⁴

No obstante y viéndolo bien, sobre el cuerpo antes o después, hemos necesitado, entonces, ponerlo —de su destiempo— a tono: adjetivarlo, signarlo, poseerlo, o simplemente tumbarlo a un lado para seguir la comprensión del yo; por su parte, este yo intensamente consciente, espiritual, anímico-racional, arrinconado en un interior indeterminado o pineal, este «yo» —y lo que son las cosas— que nunca ha necesitado decirse mío.

4. Véase Serrano de Haro, Agustín, *Precisión del cuerpo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 25.

Con estas meditaciones y otras parecidas, emergidas de las variadas perspectivas fenomenológicas del siglo pasado fue quedando claro que en la existencia no es el cuerpo el que se presenta (como simple *organum* de funciones biológicas), antes bien, sería materia verbal, fenómeno, dato, estructura, logos encarnado, justamente, integridad en su manera de hacerse presente, carne que es expresión, símbolo latente de una realidad latente de sentido en las formas de expresarse.

Se confrontaba, de esta manera, al agregado de partes y funciones a que se había visto reducido el cuerpo en el auge biológico de la fisiología humana; pero también se contaba con el dato de lo que puede ser y esta condenado a ser el cuerpo: la disgregación después de la muerte. Porque ahí, sin este yo que se lo apropie como mío, el cuerpo, antes carne dispuesta en la existencia, sería, al fin, cuerpo. El cuerpo nacería, en suma, con la muerte. Porque inscrito en la idea de que en el *principio* fue el verbo: nacer... Ya sin logos, antes: un aquí mío, sería, llegado el tiempo *final* un ahí extendido, no el-cuerpo-muerto, sino simplemente «el muerto». Privado del *sentido* del verbo, de esta sinapsis del logos, de lo mío, estaría el cuerpo expuesto, en la muerte, a la soledad final del mutismo —contraria a su la proximidad, vivencia y expresión en vida.

Sin embargo, anótese que aun insuflado de expresión, aun vuelto carne por el verbo, *Golem* inscrito de verbo, ese cuerpo viviente, mío o propio sigue siendo... *un* cuerpo. Lejano, nuevamente, en sí mismo, se precisa acercarlo a fuerza de un posesivo insistente que viene desde dentro y que lo sustrae a la pluralidad de los cuerpos, a la gravedad de su pesadez, volatizando la materia a la par que se materializa en ese yo que se dice «cuerpo mío» o ser encarnado. El cuerpo adversario, el cuerpo com-placido, el cuerpo vivo, el cuerpo muerto. «El cuerpo: así es como lo hemos inventado».⁵ Siempre ocupando un espacio porque se nos dijo que *nos* es tan propio como sea propiedad *del* espacio, así como lo extenso lo es de la

5. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena, 2003, p. 8.

extensión: ocupa ese espacio que no puede ser pensado sin un cuerpo: «el-afuera»; pero no solamente ocuparía un espacio, el cuerpo es siendo un espacio: horadado por la teoría para hacer un aquí a eso otro interior que se discierne por el muro que se levanta entre el afuera y el aquí dentro: la piel. Hablamos del cuerpo, siempre funcionando en funciones corporales o sensibles; siempre sumado, necesitado de más: verbo, aliento, alma, sentido... el cuerpo, finalmente, restado y disgregado: el cuerpo ya no cuerpo sino restos corporales.

[Un momento, un paréntesis. ¿Podría pensar mi yo sin un dedo, sin una córnea, sin un riñón, un corazón? ¿Podría pensar mi yo sin ese quien que se dice yo y que hace que otros órganos de él o ella sean suyos? Pero ¿qué función, órgano, atributo o lo que sea es lo que hace que usted diga *yo*? ¿En dónde radica usted en este su cuerpo?

Recuerde que cercano a estas meditaciones sobre el cuerpo está el problema de la identidad y recuerde que al problema de la identidad le ha seguido el problema de la sustancia u órgano aquel que no puede suprimirse de usted sin suprimirlo... precisamente... a usted. Le podrán cambiar, amputar, extirpar, introducir o salvar esta o aquella parte pero todos saben que mientras mantenga su *psyché*, yo, ánimo, *materia signata, continuum, ego* percipiente, haz de percepciones o sujeto... o como se le quiera llamar, dentro de usted hay un usted que lo hace ser quien es. *Dentro* de usted: ¿Ha pensado que ese ser «dentro» de usted es la intrusión más intensa y profunda que llevamos?

Aunque, no caigamos en ingenuidades, sabemos que además esto se trata de un ser psico-físico-social, o inserto en un entramado de símbolos, o vinculado con situaciones, o una estructura transcendental que impone condiciones a la realidad, o un ser histórico, o aquello de que usted es sus circunstancias. Ya lo ve que puesto a pensar en estos asuntos, el cuerpo es lo que menos le debe preocupar.

En suma, su cuerpo es un algo, un algo que ha abierto una posibilidad, un *tópos* y un *trópo*, una distinción que fue

problemática y una unión que siempre ha requerido las más inimaginables operaciones teóricas, fantásticas: ya se dijo lo de la tumba, pero dígame lo del enemigo, el caballo negro, el autómatas, el insuflado barro, el asedio bestial al alma, su gravedad; en fin, atiéndase a la historia de eso que han llamado *cuerpo*: espacio de desprecios, vacíos, entre, problemas de comunicación, un aquí de marginalidades hasta cuando se le puso en primera escena, hasta cuando el filósofo habló del cuerpo en su primera persona, ampliando el espacio infinito que lo hacía siempre un extraño, un intruso a la razón.

Mejor, antes de *atender a la historia* del cuerpo, de su sustancia y su materialidad, de sus contrapartes, *deconstrúyase* su historia, su tiempo, muéstrase su alcance y sus malogrados enunciados, significantes y atributos; enséñese a callar sobre el cuerpo.⁶ Enséñese a callar de una vez por todas las inmediatas significaciones, las categorías gratuitas, sus teorías, sus necesidades... Después, constrúyase la memoria de lo callado, de lo que se ha silenciado para hablar del cuerpo: espaciar, definitivamente, el espaciamento.⁷

Desactívese definitivamente la convicción de una categoría, en fin, un pensar sobre el cuerpo, un pensar lejano del cuerpo, sobre él y su extensión. Sustráigase (por qué nos costará tanto) al habla de ese gesto que hace mirar a su discurso hacia un horizonte bioteológico, tanatoteológico, siempre fragmentario y recalcitrantemente grávido, ahora; ingrávido también.]

Entonces habrá que interrogar ¿cómo se *tiene* un cuerpo? ¿Cómo se piensa esta tenencia del cuerpo sin que sea uno proclive a los interiores y afueras, a lo temible de su fuera o a la complicidad de su cercanía hedónica? Mejor todavía: ¿cómo *se* es un cuerpo, este cuerpo? No el cuerpo, ni la corporalidad, ni la corporeidad genéricos, neutros, vagos e imprecisos; sino este cuerpo con sus cicatrices, este yo al

6. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1997, p. 319.

7. J. L. Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 43.

que le crecen las uñas, este yo que palma, acaricia y toca la intensa superficie de las cosas, este que entra en contacto, pero que también es golpeado, dolido. No obstante, al interrogar sobre este cuerpo deberemos, a la par, preguntar, ¿cómo se tiene eso que se es en cada caso y cada quien, pero que también somos todos y cada uno? Y si lo pienso dos veces: ¿cómo nos tiene a cada cual eso que llamamos nuestro cuerpo?

Derruidas las dualidades, duramente criticado el humanismo y declarado su fin, cuestionado el ser-hombre, arruinada el alma desde el escepticismo hasta la fenomenología por no ser más el habitad de ese yo interior que se conoce a sí mismo en el pensar, la voluntad y la memoria... parece que ha llegado el tiempo de asumir las consecuencias revolucionarias que hemos heredado: «llega el momento de pensar y escribir este cuerpo», afirma Nancy en *Corpus*.⁸

Este que soy y estoy aquí sentado, con la incomodidad de la silla, este que sabe que no hay cuerpo, que no hay más cuerpo: que no hay más una realidad disminuida, depreciada en las valoraciones ontológicas de lo que somos, este que sabe que ahora mismo no le duele esto o aquello sino que se duele su existencia, él mismo. Hemos llegado a ese punto, pues, en el cual queda claro que «no hay cuerpo... hay que hay»;⁹ un algo, «un algo ni-alma ni-cuerpo»¹⁰ impensado e imposible de pensar desde la metafísica de la razón: aquella metafísica que se inventó, necesariamente, al tiempo para pensar al ser como eterno, inmóvil y siempre en fuga, y supuso una materialidad que no acaba por ser: dado que siempre es partícipe, analógica, emanada; en definitiva, se abrió un abismo o erigió un muro para decir extensión y pensamiento, materia y sustancia.

De tal manera, hay un excedente que la tradición no podía contener. Es decir, que el continente de las categorías,

8. *Ibid.*, p. 13.

9. Jacques Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 113.

10. J. L. Nancy, *Ego sum*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 157.

de accidentes, atributos, posibilidades, potencias, formas y finalidades, no lograba asimilar sino como una presencia intrusa: las intensidades, irrupciones, interrupciones, su distancia y cercanía, su fragmentación, su rotura e innovación: hablo de nuestra singularidad discontinua, sincopada, siendo un espacio, no del espacio, es decir, haciéndose espacio: este en el que se expone como su tener lugar: espaciamiento. «*Ni lleno ni vacío, sin fuera, ni dentro, como tampoco sin partes, sin funciones o finalidad. Sino eso que en su exposición hace el espacio para exponerse; modificando y modulando ese darse lugar a la existencia*». ¹¹

Porque en realidad, parece que el cuerpo no ocupa un lugar ni el hombre un puesto sino es como lo expuesto. Lo que somos, esta exposición, no se trata, ni se concentra o irradia desde el pecho, el cerebro ni en oscuras categorías afenomenológicas como espíritu, mente, consciencia o alma. Por ello mismo no puede haber una ontología del cuerpo, porque precisamente toda ontología presupone todo este que somos. El cuerpo, si se insiste en este término, es el ser de la existencia en el espaciamiento de su ser. No acontece mi presencia como expresión de mi cuerpo, sino como ser yo este ser expuesto, tan expuesto como usted, como tú.

Para decir lo que somos ya no haría falta hablar de partes o funciones, sino de expresiones, inclinaciones –*clinamen*– y relaciones. ¹² Pienso que nuestro ser llevado al límite, al límite de sí y de su historia, habría que desmarcarlo de la tradición, lo cual implicaría una manera de vernos más allá de la plástica, pero también de la encarnación. ¹³

11. J. L. Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 15.

12. Véase la cercanía teórica de este *clinamen* con el «dispositivo atencional» del ser de la expresión en la obra de E. Nicol, especialmente: *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974, §15. «Conocimiento y reconocimiento. La apófansis lógica y el “otro”», p. 110 *et seq.*

13. Véase Michel Henry, *Encarnación: Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 19.

Llevado al límite de sí habría que pensar, lo antes cuerpo, lo antes alma, como el umbral en la cual acontece intensamente nuestra exposición: extensión e intención de lo que somos, la ineludible forma de estar. Aquí y también allí en donde entramos en contacto, en donde tenemos el tacto con los otros, con lo otro y conmigo mismo. A flor de piel articulamos nuestros espaciamentos, inflexionamos este lugar, para hacerlo un aquí de nuestra presencia.¹⁴ No sé si cada uno de nosotros pudiera ser el mismo sin su piel, como tampoco creo que cada uno de nosotros sería —y que me perdone desde Platón hasta santo Tomás de Aquino— el mismo sin sus córneas, sin sus manos, sin una pierna...

Hoy día, y con el desarrollo de la filosofía en el siglo xx, es permisible la sospecha de que en donde los alcances de la metafísica o de la fenomenología ya no dan de sí, al ver solo un mutismo, un cuerpo inerte, un cuerpo mudo, acallado, nacido el cuerpo después de ausentado el verbo, como afirmábamos antes; en la obra de Nancy, al igual que las interpretaciones de Derrida sobre este, y los ajustes al cuerpo en la biopolítica con la obra de Giorgio Agamben¹⁵ nos confirman el excedente incontenible de este ser a flor de piel más allá de la vida y en la muerte. Si nacer es un verbo y el muerto es un sujeto, un nombre, piénsese que habrá que reajustar estas formas de hablar nuestras porque si la presencia es más complicada que lo ahí puesto, la ausencia es más inquietante que lo que se dice del muerto, de ese pellejo sin palabra.

Insistamos. Con la muerte no nace el cuerpo, ahí en donde desaparece el verbo; sino que es ese cuerpo en donde viene a comparecer el muerto, el muerto reclama, sigue reclamando su espacio, se hace espacio, como lo hizo en vida... como lo hace también su verbo en aquellas impresiones que dejó entre los suyos. Porque esta tenencia o este ser de su cuerpo

14. Véase E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., pp. 87-110.

15. Cf. G. Agamben, *Homo Sacer I*, Valencia, Pre-textos, 1998.

es en la ineludible manera de ser espacio expuesto o de exponer este espacio que es la manera que tenemos de tenernos; no otra.

No estamos destinados a la muerte, tenemos por destino el espaciamento, ese espacio que hacemos y que nos hacen los otros, porque para estar el yo hace espaciamento una y otra vez en el mundo. El mundo es más ancho, más intenso no sólo porque hablemos del ser o su sentido, no sólo porque creemos cultura y formas simbólicas, el mundo es más mundo porque cada uno de nosotros hace con su existencia un espaciamento para ser aquí. Espaciar que se niega a ser ausencia, vacío, para insistir como un espectro, un recuerdo, una injusticia, una huella, una tumba, un eco, una obra, una voz, un fosa, el polvo... existimos en esta forma, quiero decir, esta manera de inscribir espacio nuestra existencia.

Después de leer a Nancy me queda claro que el verbo que somos no es el nacer ni el hablar ni el pensar sino el espaciar. Y pienso que es ahí en donde muchos actos violentan nuestra existencia: inciden en lo que hacemos con ella, en su espaciamento. Pensaba en esto cuando veía abierta una fosa común en una cuneta: la brutalidad acometida al espaciamento de los desaparecidos, no una comunidad de cuerpos muertos y acallados, de cuerpos nacidos cuando el verbo no es más, sino una aglomeración; crimen a estos a los que no se les ha dejado su espaciamento para el descanso, para el dolor de quienes los encuentran; *anótese que es probable que el poder absoluto ejerce violencia sobre el espacio y lo espacioso de cada existencia.*

Meditemos si no es bajo la accidentalidad y superficialidad del cuerpo como materia bruta, según la tradición, se han cometido un sinnúmero de expolios y violencias. Porque al espaciamento inciden los más diversos dispositivos que se consolidan en la relación de ejercicios de control, tecnologías del poder e instrumentos de violencia. Lo que puede suponerse es que el dispositivo se interrumpe con la muerte, con la pluralidad de las singularidades eliminadas. Pero ahora, desde la simpleza o sistematización de los medios de exterminio masivo, sabemos que lo que se interrumpe no

es el dispositivo, sino la posibilidad de espaciar que exige cada singular; el dispositivo no se apaga, la violencia no termina cuando se acalla a los hombres, cuando se les quita la sustancia, el alma, la posibilidad de pensar más... aquí estamos ante la posibilidad de replantear la estela de la violencia sobre el espaciamiento que se extiende más allá del muerto, porque efectivamente nuestra existencia inscribe el mundo en su espaciar.

Sabemos que no basta una metafísica ante el cuerpo muerto y por ello mismo ante el cuerpo vivo, en fin, ante el cuerpo. Por ello, para finalizar, confirmemos que precisamos reescribir, un nuevo *corpus*, en donde también debemos hablar de las intervenciones tecnológicas (quirúrgicas, estéticas, genéticas), un *corpus* en donde no sólo el médico o el filósofo, sino también el político ha visto el poder y el poder de intervención; necesitamos repensar la desmaterialización operada al *cuerpo* al convertirlo en información: las masacres, las crueldades, las violencias más diversas banalizadas y convertidas en flujos digitales de ceros y unos, barridas por la voz o la escritura que se enciman y sobre enciman generando olvidos.

También, necesitamos acallar de una buena vez la profunda abstracción que ha distanciado al cuerpo de lo que somos; debemos asumir los radicales de una exposición en la que no se trate de poner ante la vista lo que primero estuvo oculto; la exposición es nuestra existencia misma en la única y diversa manera que tiene de serlo: en cada uno de nosotros.

Pienso que desde la exposición, desde este ser expuesto encuentra su espacio, que es lo mismo decir, desde que es en el vientre de la madre hasta cuando muere y más allá: reclama el espaciamiento. Espaciarse es el verbo desde que nacemos hasta después de difuntos y más allá.



Entonces: Estoy sentado, y más allá de que mis ojos vean la claridad con la que escribo lo que leo, más acá de ladear la

cabeza, estoy expuesto como este singular que soy, haciendo un espacio entre el espacio que los otros me han hecho, y que el espaciamento en que mi yo es, exponiéndose, para cedernos la palabra y que con mucho excede la anchura, altura y profundidad, las coordenadas cartesianas; ¡cómo imaginar siquiera que estoy soñando!

EXILIO: LA VOZ DESTERRADA

Hay problemas que por sí mismos tienen voz, una voz que habla con palabras mayores y para los cuales el tiempo histórico no es sino una posibilidad de amplitud en otras voces, de creación de diálogo: problemas centrales que configuran nuestros desnudos del pensar y nuestras formas del lenguaje. La filosofía es cosa de palabras, y como es sabido no de cualesquiera; por esto mismo el filósofo se ve obligado a dar a su entonación el rigor y la objetividad teóricas en las categorías y las ideas pertinentes para darse a entender, con razones y siempre con razones, sobre los problemas de los que habla a aquellos a quienes habla.

Sonoridad y resonancia se evidencian aquí como elementos fundamentales –para este oficio del pensar–, que varían primordialmente según se acentúen los conflictos vitales de los hombres; porque pensar, este pensar filosófico, parece ser la búsqueda insistente por armonizar la vida tan individual como compartida en tiempos y espacios (existencia situada); y por cuanto oficio, la filosofía no puede verse reducida a la interna virtud de sus productos y logros teóricos, sino, además y sobre todo, a la vocación de su entrega, de su voz dicha entre y para los otros a quienes habla.

No obstante, y aquí cabe el exilio, hay otros problemas cuya voz es eco diluido entre la historia de las palabras mayores; sonoras ausencias y rincones de pensamiento que perviven y permean las tónicas más resonantes en el transcurrir temporal del quehacer filosófico. Anversos, paradójicos, alusivos, contradictorios y en ocasiones marginales, estos problemas advertidos en la historia de la filosofía dan cuenta de los

espacios teóricos que en ocasiones se han tenido que dejar necesariamente atrás para seguir adelante con la explicación consecuente, sistemática, de lo que se buscaba dar razón. Parece, de tal forma, que las palabras *elegidas* para pensar a veces se ven trastocadas por aquellas palabras *obligadas* para expresar el problema que acarrea consigo el vivir, ya se trate para ello del filósofo y de aquel que no lo es. Frente a esto el oficio se complica: mantener la objetividad y el rigor racionales conlleva un esfuerzo primordial para las palabras que enuncian el problema con tal de que no se conviertan en gritos de indignación, vagos anhelos prescriptivos o llanos sentimientos de empatía.

El problema es, antes que todo, ¿cómo encontrar –de ser posible– la serenidad vocacional y esa armonía teórica de las palabras en filosofía frente a los expolios y las fracturas vitales a que nos vemos todos sometidos, en toda latitud, con el acontecer de nuestros días?

En la transición entre los siglos xx y xxi un frescor crítico en Iberoamérica ha comenzado a demostrar poco a poco que es posible atender a conflictos humanos –algunos constantes otros históricamente emergentes– que alcanzan con sus particularidades a distintos y gruesos sectores poblacionales. Contados maestros oficiosos y cada vez un mayor número de investigadores, desde las temáticas entre las que se cuentan la *memoria*, pasando por los problemas de género, migración, pobreza y más, atienden a la filosofía no solo acentuado aquella virtud visiva de la razón (llamada por la antigüedad *theoría*), sino que además han logrado despertar la escucha ante estos problemas de ligera acústica; así, confluyendo y a veces contrariando los problemas de palabras mayores como los de justicia, belleza, bienestar, progreso, subjetividad y demás, que la historia de la filosofía había legitimado como ejes centrales de todo pensamiento.

Es en este contexto que desde la filosofía práctica hemos delineado tres ejes problemáticos que a primera vista parecen claros para su abordaje: educación, cultura y

comunidad.¹ Sin embargo, poco a poco, las limitaciones y vacíos al interior de la argumentación teórica, de cara a los problemas actuales que vivimos, han mostrado claramente que las vías de acceso podían y debían ser otras, es decir: para la educación la problematización de la *juventud*, para la cultura el de la *barbarie*² y para la comunidad el *exilio*.

Obsérvese que no son estos elementos teóricos que, depurados y reducidos de su índole vital, sean asépticamente incorporados al juego dialéctico y sintetizador en aras de resoluciones sistemáticas. Las situaciones vitales aquí son insoslayables, esto es: i) los dispositivos disciplinarios a que se ha visto restringida la educación y con ello el porvenir encarnado en la juventud; ii) la cultura –si es posible llamarla así– del entretenimiento y menoscabo de la existencia ahora de-formada por la espectacularidad de las industrias culturales y el consumo, y, por último, iii) la referencia situacional de las comunidades de aquí y allá –que con sus fisuras internas, abiertas y ampliadas por el poder, la indiferencia, el comercio y afán de riqueza sin medida– se filtra, a veces masivamente otras individualmente, el humano infortunio experimentado con el exilio.

No se trata, por ello, de abordar la historia de las ideas o acotarse a las formas de la educación, la cultura y la comunidad; sino de la búsqueda por dar razón de las nociones y deformaciones que padece la juventud en la metamorfosis cualitativa, las dinámicas culturales y la comunidad. Pues frente a la historia de contundente sonoridad emitida por pensadores que a todos nos es fácil reconocer, desde los presocráticos hasta los más contemporáneos, se ha trazado

1. Véase Eduardo Subirats, *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada, 2002.

2. Cf. A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita, 2010; asimismo, *Pensar el mundo. Juventud, educación y cultura*, México, Afinita, 2010. Sobre el método para la relación entre comunidad y exilio ha de centrarse la atención en el texto fundamental de Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

a la par una «intrahistoria»,³ no de problemas menores sino de una voz limitadamente perceptible, que da cuenta de aquellas situaciones vitales de la deformación educativa, cultural y de lo común, cuando han sido temáticamente abordados.

Concretamente, entonces, y por principio no se trata de este o aquel exilio. En tanto que filosófica, la investigación no puede iniciar ni limitarse al campo de estudio histórico, al recuento de los hechos o al inventario de nombres; ni puede, a su vez, partir de una crítica cultural; o un detallado análisis de las políticas del Estado-Nación moderno que han promovido, más que nunca, que los siglos XIX y XX hayan sido protagonistas estridentes de tiempos de exilio como en ningún otro momento, en sus cotas cuantitativas y en sus repercusiones de desgarramiento existencial.⁴ Sin dejar de lado estas posibilidades de acercamiento, legítimas y necesarias cuando son debidamente abordadas, para elucidar en sus dimensiones sociales, psicológicas, culturales y políticas lo que los exilios han dejado tras de sí y prometen dejar con los días en un mundo previsible como el que hoy conocemos; el manifiesto desafío es, primordialmente para la investigación, la atención a esa constante, pero, también, cambiante deformación de la comunidad que el exilio evidencia, y que hemos de llamar: «las formas del exilio».

Puesto que como fenómeno humano, sometido a las dinámicas del cambio histórico, el exilio no se reduce al desplazamiento de uno o varios individuos fuera de su entorno simbólico, de su entramado suelo vital. Una comunidad tiene sus particulares formas, históricas, de arraigar a los suyos, de crear uniones e identidades, patrimonios intangibles; pero, a su vez, tienen sus particulares formas de desplazar, derruir las formaciones culturales comunes, esto es: de devenir a los

3. La voz de *intrahistoria* del exilio es de Claudio Guillén, *El sol de los desterrados*, Barcelona, Q. U., 1996, pp. 12-13.

4. Massimo Cacciari, «Las paradojas del extranjero», en *Revista Archipiélago*, Madrid, Núm. 26-27, 1996; G. Agamben, «Política del exilio», en *idem*.

suyos como un-otro, de despojarlos de sus apropiaciones identitarias, de someterlos a la intemperie de una comunidad que les es negada. Pero a la par y a su manera el exiliado, en apariencia paciente de esta negación, también tiene sus formas de vivenciar, de ser agente en esa proximidad fracturada en su intimidad.⁵

Con todo, simultáneamente en su relación con el otro que lo niega, para el individuo se trata el exilio de una violencia frontal jurídica-política, así como simbólico-cultural, del común contra el otro despojado: desproporción de fuerzas en acción frente a las resistencias del exiliado; de esta forma de construirse siendo más lejano que próximo a su comunidad, en la relación sufriente y anhelante de proximidades y distancias.

Formas del exilio que son paradigmáticas de las formas de comunidad, porque aquí, en esta intrahistoricidad, la idea de comunidad e individualidad encuentra sus puntos de tensión. Así, si pensamos que el exilio de la *polis* griega, del Imperio romano o el de la ciudad de un principado, o bien el exilio del Estado-Nación, hay política y jurídicamente radicales diferencias, vínculos históricos, culturales, sociales, religiosos, etcétera, así como la concepción o idea de la comunidad y destierro que tienen los exiliados de sí mismos en relación con sus situaciones vitales cifradas en la inestabilidad del desarraigo.



El exilio, como figura particular del castigo entre los hombres, nació con la política, mejor aún, con la idea de *koinoía*. Por más que Ovidio –triste poeta exiliado por el emperador a causa de «la poesía y el error»– nos haya enseñado que Ulises en su odisea fue el prototipo del exiliado; lo cierto es que las amplitudes e intensidades del exilio que hoy

5. Cf. Plutarco, «Sobre el exilio», en *Obras morales y costumbres (Moralia)*, vol. VIII, Madrid, Gredos, 1996, pp. 273-304.

reconocemos se enmarcan con el surgimiento de la *polis*, en donde Eurípides (ya en *Las fenicias*, ya en *Medea*) cantará e insistirá sobre los profundos sufrimientos y dolores de ser exiliado que el espectador ateniense pudo reconocer fácilmente como una tragedia indeseada por cualquiera.⁶

Lo que interesa enfatizar ahora es el hecho de que la filosofía tomara la palabra, hiciera del problema tema, a lo largo de veinticinco siglos; pues si bien el exilio en sus cotas de lo concreto se vislumbra como ese *páthos* que Eurípides y Ovidio dejaron en claro, por cuanto doloroso y desgarrador, «un *páthos* del exilio que reside en la pérdida de contacto, con la firmeza y la satisfacción de la tierra: [en la que] volver a casa es del todo punto imposible»;⁷ (que algún apresurado ha llamado: vivencia «psicótica»⁸); la filosofía, no obstante, fue más allá del carácter jurídico-político para categorizar esta situación, ya fuese desde la dimensión intimista-moral platónica, ya desde la filosofía sistemática de la *consolatio* del cinismo o el estoicismo y que se sincretiza en Plutarco, ya desde la índole existencial que el pensar filosófico cristiano de Agustín postuló y dio pauta para hablar de un «peregrinar» en este mundo (lo cual abonó la literatura del siglo xiv), o ya desde los recursos existencialistas del siglo xx con Heidegger, Jean-Luc Nancy y Jean François Jaccard, o bien, ya desde la crítica o filosofía contra-exilio en sus lindes políticas y culturales de Aristipo de Cirene, Rousseau, José Blanco

6. Tan terrible tuvo que ser la simple noción del castigo como posibilidad vital que resulta paradigmática la decisión del filósofo de frente a la posibilidad punitiva por el ejercicio de la razón en público, como lo fue en el caso de Sócrates. Véase Platón, *La apología de Sócrates*; así como del mismo autor *El Critón*. Igualmente véase Antonio Carrillo de Albornoz, *De los delitos y las sanciones en la Ley de las XII Tablas*, Málaga, U de Málaga, 1988. Además, Domingo P. Suárez, *Poder y discurso en la Antigüedad clásica*, Madrid, Abada, 2008.

7. Edward W. Said, *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, 2005, p. 186.

8. Eugenio Borgna, «La patria perdida en la *Lebenswelt* psicótica», en *Revista Archipiélago*, 26-27, *op. cit.*, p. 53.

White, María Zambrano, Simone Weil, Edward Said, Giorgio Agamben y Antolín Sánchez Cuervo (este desde las lindes iberoamericanas con los filósofos exiliados españoles de 1939).

Lo que se busca exponer aquí es sobre todo que el «exilio», como problema filosófico y en respuesta a un conflicto humano en expansión, no puede darse por supuesto, sometido a la laxitud de los términos e intercambiado sin el menor cuidado por otros como el de expatriación, migración, éxodo, refugio, transtierro, desplazo y otros que vengan al caso. Al menos no, si en sus limitaciones, alcances y juicios ello ha de darse más con apego a ciertas sensibilidades humanitarias, literarias, nostálgicas, románticas y en muchas ocasiones descuidadas de parámetros ya bien políticos, históricos, culturales y en este caso filosóficos. Es dable pensar que a veces son nuestros propios intentos, más movidos por empatía que por la razón, los que nos llevan antes que a aclarar, a oscurecer y distorsionar un problema, descuidando la exigencia y rigor en la elección de las palabras para decir un conflicto humano y señalar sus radicales interrogantes, complicaciones, causas y posibles resoluciones.

Hemos de intentar, por ello mismo, como exigencia inicial, atender a la filosofía, que muchas veces procedente del exilio ha hecho de él un problema teórico (por cuanto vital) y ha generado un conjunto de respuestas posibles de cara a la individualidad y a la comunidad. En la medida en que el exilio contrae dos aspectos: la facticidad e idea de comunidad política y cultural, con sus procesos sociales, propios de nuestros Estados-Nación, generadores de identidades y mediaciones simbólicas; y, por otro lado, la fractura identitaria de la subjetividad del individuo que padece el exilio en carne propia.

En sus formas, el problema no es inédito ni por mucho en la historia de las comunidades, declaradamente en

Occidente.⁹ La filosofía ha padecido en el transcurrir de los siglos la desmesura e insensatez del poder y la incompreensión de la comunidad, por ello, sus respuestas latentes a la situación del exilio forman un campo temático imprescindible para pensar aquellos aspectos, comunidad e individuo, que se distancian por la brecha que abre el exilio. En este problema y su constante histórica se evidencia el carácter recurrente de ciertas situaciones, colmadas de sucesos, procesos, conflictos y descubrimientos que se observan tanto en las formas del exilio, como en las formas de la comunidad y las posibles formas de ser ante el exilio y la comunidad.

Esta es la propuesta de una intrahistoria del exilio inserta en una complejidad de situaciones vitales, históricas formas de ser, desde la cual examinamos la problematización ante una situación característica, particular, a la que a veces con una voz poco audible el filósofo exiliado ha nombrado, y otras veces, con un silencio clamoroso, el problema se nos presenta con aquellos que no pueden decir su exilio, los que van camino a las fronteras desbordados por ese *páthos* del exiliado.

Y es que no se trata solamente de los exiliados de antes o de ahora, sino que se trata también de un orden de expresiones que atraviesa nuestro entorno simbólico, que cuestiona nuestra forma de vivir hoy día, nuestras iniciativas culturales, nuestras civilizaciones, nuestras identidades forjadas en la ciudadanía y el Estado,¹⁰ y en ello se abre la brecha, también, de nuestro pasado y nuestro porvenir en relación con el presente (por caso, lo que México y España se juegan con la memoria compartida del exilio republicano del 39).

9. Véase François Jullien, *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*, Madrid, Siruela, 2010.

10. En este sentido, las vías de reflexión abiertas por F. Jullien, *op. cit.*, y sobre todo por Roberto Esposito en *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín, Einaudi, 2009; y el binomio «inmunización-violencia» en R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009. Asimismo, véase Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Valencia, Pre-textos, 2010.

Para poder entender nuestras comunidades, nuestras categorías y teorías posibles han de decir enfáticamente la amplitud e intensidad sonora del exilio. Pues hemos de interrogar si no estamos obligados a llevar al centro de nuestras reflexiones cotidianas las repercusiones de hombres y mujeres venidos de lejos que han alterado y alterarán nuestras formas de ser; buscando hacer del entramado simbólico del paisaje al que llegan un lugar familiar, un entorno, también para ellos común, en estos tiempos de exilio.

SER SIN PAZ.

EXILIO Y OTRAS FORMAS DE LA VIOLENCIA*

Desde antaño hemos sabido que en filosofía nos jugamos la vida en la pregunta. En algunos casos, el extremo ha sido la constatación frontal de que en esto nos va la vida; en otros casos, la mayoría en la historia, dejan en claro que en la forma de ser dubitativa nos va una forma de vida, preciada y posible. No obstante, parece hoy día que en relación con la pregunta sobre la violencia, ese apostar la vida en la interrogación, no se refiere solo al *éthos* vocacional del pensar sino también al soporte vital de toda forma vocacional creadora: la violencia, sus causas y efectos, sus formas y despliegues, atentan contra la posibilidad porque inserta en nuestra vida el mutismo del hecho, la forzosidad a lo que puede ser por otros medios. Así, entenderemos aquí que la violencia, al menos en su dintorno, refiere al uso técnico-racional de una fuerza, abierta o disimulada que se ejecuta o es latente con la finalidad de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente. Como fenómeno específicamente humano, y en tanto tal, sometido a la variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad, la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación; pero la forma que más me interesa resaltar es aquella que se instituye en sectores de las relaciones humanas (como las instituciones sociales, políticas o económicas), cuyos aspectos concretos de la violencia se

* Una versión preliminar de este artículo, con el título «Filosofía, exilio y otras formas de la violencia», apareció en la revista *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, año 13, núms. 24-25, vol. 13, Puebla, FFYL-BUAP, enero-diciembre, 2012.

organizan en dispositivos que buscan o garantizan un bien mayor para la comunidad o ciertos sectores de la comunidad; y que en este caso, en el del exilio, responden a situaciones particulares: la institución jurídico-política en sus formas de exclusión.

Señalemos que el sistema judicial ha sido el medio vinculatorio por antonomasia en la comunidad de Occidente, que jamás vacila en aplicar la violencia en el centro mismo de la comunidad, ya que posee un monopolio absoluto de la fuerza común; lo cual permite sofocar, la mayoría de las veces, o al menos eso pretende, mediante la institución legítima de la violencia, la acción irregular, múltiple y extensiva de violencias individuales o grupales; frente a la violencia de la comunidad instituidas. La eficacia del sistema judicial solo puede existir asociada a un poder político realmente fuerte, con una idea de cohesión y orden, que se juega en el umbral de la opresión y exclusión, y el de la liberación e integración. Por ello, no parece ocioso que como fenómeno antropológico, histórico, social y de repercusiones profundas, la pregunta ¿qué es este fenómeno distintivamente humano que llamamos violencia? Tal vez sea inevitable para comprender un conjunto de relaciones dadas y posibles de lo humano. Cuando «La prolongación, exposición y extensión de ciertas prácticas han contribuido a alterar el sentido de la violencia, es decir, su relación con las demás energías y cualidades de la vida humana».¹ Así, sin que reparásemos en el tremendo importe y la novedad histórica de este suceso, la violencia se ha incorporado paulatinamente a la formación de la existencia: propagación total que se extiende por todo el ambiente a veces de manera difusa o vaga; a veces de manera inequívoca bajo formas de propaganda, de estructura política o de llana exhibición de la fuerza. Una cultura de la violencia y el odio sería la fórmula más inmediata para referir a este sistema que dinamiza una

1. Véase Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 50, «Meditación de la violencia».

predisposición humana que lleva a ver al otro como una amenaza. No obstante lo que hemos comenzado a elucidar últimamente es que violencia y cultura han conjugado una institucionalización en Occidente, desde sus orígenes.² Actos excepcionales y muchas veces certeros por dispositivos han sido notas esenciales de las muestras de violencia. Con todo, lo que asoma como nota *sui generis* de nuestros días es que se ha eliminado esa excepcionalidad convirtiendo a los actos violentos en actos inmediatos, ahora normales, a los cuales se puede recurrir ya no como castigo o regulación del orden entre los hombres y las comunidades; sino como una necesidad generaliza: como puede ser la exclusión que va de la excepcionalidad del exiliado en la historia a la expansión del migrante global, transfrontera de nuestros días.

Dejo en el escritorio la idea de que ahora los dispositivos de la violencia son directos: instantáneos y sin discontinuidades. Un acto violento se produce, se padece, pero también se transmite y comparte en un aquí y ahora que no conoce de lugares o tiempos remotos; con lo cual la atención de la razón ante la profusión de actos violentos y la indignación moral, es decir, la capacidad ética y moral frente a la violencia se va desgastando por la continuidad e ininterrupción. La normalización de la violencia no solo viene de su frecuencia, sino de la fatiga. La violencia no es entonces únicamente totalitaria porque use todos los medios, porque disponga de todos los dispositivos al alcance, ni porque abarque a la totalidad de los hombres en todo el globo, sino porque se extiende y abarca la totalidad de la existencia humana, como ha acentuado últimamente Agamben: los dispositivos afectan no solo un sector de la existencia sino la disposición toda en la relación con uno mismo, con los otros y con lo otro.³

2. Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983, «I. El sacrificio».

3. Véase Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

Parece, de tal forma, que hoy más que antes nos jugamos la vida en preguntas, no ya en sus respuestas sino en la atinada formulación de los interrogantes. Sabemos, que la línea más cercana entre dos puntos es la geodésica; de manera similar, en ciencias humanas y sociales, entendemos que la manera más certera de clarificar un fenómeno es diferenciar del hecho el evento y el signo.⁴ Así del exilio, el destierro y la violencia que en ellos se conjuga desde las instituciones judiciales, políticas y culturales.



El exilio es un acontecimiento extremadamente particular de la comunidad. La tensión que se genera entre el arraigo a lo *común* y el desarraigo *forzado* (individual o colectivo) no es bajo ninguna circunstancia –al menos no en el momento de estallar– reducible a metáforas o a dialécticas de reconciliación; estas vendrán después, como impresionante respuesta y alteración cualitativa del exilio en el exiliado.

Téngase en cuenta que el análisis sobre el exilio puede desarrollarse desde diversas iniciativas metodológicas y disciplinarias, destacan en la *intrahistoria* de este tema que recorre todo Occidente al menos cuatro criterios analíticos, a saber: i) jurídico-político, ii) intimista-moral, iii) existencialista, y iv) filosófico-político. Con todo, debemos enfatizar aquí que el problema emerge, por cuanto aspecto objetivo y delineación histórica, desde el criterio jurídico-político en tanto dispositivo de exclusión y violencia frontal, pero los vectores y magnitudes que de ahí derivan, como lo son los otros criterios mencionados y aquellos posibles, encuentran sentido desde esa raíz común y habrán de referirse a ella; bien para una teoría y literatura contra exilio, bien para metaforizar y ampliar horizontes de

4. Sobre esta manera de abordar el tema pueden verse rasgos metodológicos en G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

interpretación lírica o discursos cercanos a la sociología y filosofía de la cultura. Con todo, lo que interesa aquí es advertir la emergencia problemática manteniendo una fisura entre el exilio, en sus distintos y distintivos momentos históricos, y el presente, esto es: aquello que sobre el exilio ha sido cubierto, a la par que neutralizado por la tradición, y lo que el exilio mismo puede arrojar para comprender dinámicas de violencia y exclusión legítimas así como legales para nuestros días. Consustancial a la comunidad política en Occidente —a ese emerger inédito y original que fue el tránsito histórico de la *phratría* a la *polis* helénica—, la constitución de la comunidad política por el *lógos*, sobre todo por el logos político y compartido que es la ley, conlleva en sí misma y al mismo tiempo la institución del exilio.⁵

De ahí que comprender a la comunidad en sus fundamentos implica, en rigor, marcar no únicamente la línea horizontal y progresiva de una positiva conciencia de sí que va del mito a la ley, pasa por la *paideia* y se consagra en la filosofía. La comunidad política, aquella que Occidente hereda y en sus rasgos fundamentales reproduce una y otra vez a lo largo de los siglos, está forjada también por el envés de la violencia y los principios de exclusión que la constituyen. Violencia esta que varía en formas, grados e intensidades, pero que está latente, activa potencialmente, para accionar contra los *propios* (aquellos que la comunidad llama los «nuestros»: *polités*, *ciuies*, prójimo o ciudadano) en todos los márgenes de legitimidad y legalidad, pues en todas las variantes que Occidente ha creado, la comunidad no pierde su potencial de exclusión violenta (la máxima —pena de muerte— o la intensa —exilio).⁶

Así, estamos ante un problema grave. El hecho de violencia, el acto concreto, pero también latente

5. Véase Edward Said, «Reflexiones sobre el exilio» en *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, 2005, p. 19.

6. Cf. Nicole Loraux, *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2008.

que recorre las formas de la amenaza o los dispositivos emergentes, no se agotan en la actualización del dato o en el dinamismo del acto, sino que en el *factum* mismo debemos atender al evento y al signo; al horizonte de problemas que su constancia extiende como clave de interpretación de relaciones humanas. El exilio tiene signo, más allá del dato de la desterritorialidad, su signo es la esa manera de suspender o dejar en un umbral de indiferencia entre la ley la *natura*, entre la comunidad y la individualidad, a un singular que recibe el poderoso ejercicio de la violencia institucionalizada, el grado de civilización de una comunidad que se tasa en la manera cómo un colectivo media, participa y vive sus formas de violencia.

Porque, al parecer, la idea racional de que la comunidad política tiende a la concentración de las individualidades y su realización mayor se genera en el bienestar y felicidad compartidos como finalidad absoluta, se ve cuestionada por la constante e ineludible tendencia a la división de ese todo, presumiblemente íntegro, orgánico y cívico en sus dimensiones sociales, morales y políticas. Los denuedos constantes por generar arraigo entre los individuos para con su comunidad, dispuestos en las mediaciones simbólicas de la cultura, la educación, la economía, la praxis política y la división social para producir y consumir, encuentran un punto divergente pero complementario para desarraigar, derruir esa identidad creada, dentro de una situación vital: su tiempo histórico, sus instituciones sociales, sus proyecciones culturales y sus relaciones transubjetivas en los individuos signados por las violencias políticas que la comunidad empuña.⁷

7. Se advierte que el reto para el pensamiento, para pensar la comunidad, en la actualidad es confrontar ese capital de violencia sin renunciar a la comunidad misma, atender a la relación que no genere por fuerza al solitario ni por deseo al ciudadano sometido al poder soberano. Pensar la comunidad implicará, entonces, pensar no ideas reguladoras de lo que debería ser, sino esas formas de la comunidad que estridente o sutilmente accionan la violencia en los modos más racionales (aunque no razonables)

Es por eso que el asombroso acontecimiento de la formación del hombre al interior de la comunidad, la proximidad y reconocimiento generado para y desde el *nosotros*, halla aquí la terrible y violenta devastación de las individualidades, ser un *ex*: lo afuera, lo arrojado con «fuerza de comunidad», un extraño y enemigo, un ser sin-ley, sin-paz, esto es: desprotegido y dejado a la intemperie, cuya única oportunidad será hacerse invisible.



Hemos de cuestionar, entonces, ¿es posible cualquier comunidad política que al conformarse no advierta desde su propia configuración positiva, aquella que arraiga, la figura del exilio? Un mínimo esbozo por la historia muestra que desde la *polis* helénica ninguna comunidad política ha sido ajena a la institución del exilio. La República romana, el Imperio, el derecho canónico medieval, la *Lex Visigothorum*, el derecho germánico y el Estado moderno (con los expolios totalitarios, colonizadores y dictatoriales) advierten, consolidan y agencian la violencia simbólica y material que el exilio como figura jurídico-política permite.⁸

de la exclusión. (Véase A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita, 2010; asimismo, *Ser de la expresión. Entre la comunidad y la diafanidad*, México, Afinita, 2011; Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001; y G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 2006.)

8. El exilio español republicano de 1939 no puede considerarse como un fenómeno privativo español, pues en él se asoman las furias de un Estado-nación moderno que ejerció frontal e ininterrumpidamente la violencia política contra el *bando* exiliado: abandonados, *banidos* del poder, del Estado, en fin, de la ley de su nación. Una revisión mínima podrá atestiguar que el *castigo* del exilio no se detiene con el desplazamiento, sino que además opera con las prácticas más añejas y pre-estatales modernas que el derecho medieval español contemplaba: perdones condicionados (si los había), multas impagables en caso de pretender regreso alguno, deshora de los familiares, enajenación de bienes, destrucción de viviendas, etcétera. (Véase el trabajo de recuperación de la memoria histórica por la Junta de Andalucía www.juntadeandalucia.es Sobre la relación del derecho

Considerado en principio por sus ventajas punitivas de aquel que ha delinquido contra la comunidad, el exilio será una figura signada por el «crimen» —el *delito* será privado; el crimen público, así como público será el castigo.⁹ Aunque la puesta en acción de la ley y el castigo son siempre variantes de la comunidad política, de la idea que se tiene de comunidad y de los intereses del poder soberano, lo cierto es que el exilio evidencia la transformación de la comunidad: su acción, variación, idea e intereses políticos, jurídicos, culturales y sociales se concentran signando la exclusión y, en esta, sus formas. Por ello es característico que dentro del derecho romano y su despliegue histórico, la institución del exilio (*exulatio* o *expellere*) se puntualice, atenúe y diversifique como condena judicial o legítimo ejercicio de un mandatario contra un individuo o grupo de individuos. La privación forzada de la ciudadanía (identidad simbólica) y la privación de la residencia (condición material de posibilidad del entramado vital de

pre-estatal medieval ir a Eduardo Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1915; así como Juan de la Requera Valdelomar (comp.), *Estracto [sic] de las leyes del Fuero Viejo de Castilla: con el primitivo Fuero de León, Asturias y Galicia: se añade el Fuero de Sepúlveda y los concedidos a Córdoba y Sevilla* / por el licenciado Dr.—Barcelona, [s.n.], 1846.)

9. El quebrantamiento de la ley como fundamento de la comunidad política en su convivencia pacífica es a lo largo de la intrahistoria del exilio el motor que acciona el castigo. Una nominación dentro del derecho germánico y en el derecho pre-estatal español da la pauta para una interpretación dual: *friedlos*, es decir, el sin-paz será otra manera de decir exiliado. Es comprensible que aquel que ha hecho perder la paz de la comunidad pierda el mismo la paz de su existencia, retirarle el reconocimiento legítimo que otorga la ley (ciudadanía y protección) pero también vivir en el estado latente de «a merced de». Al sin-paz cualquiera le podrá dar muerte sin repercusiones penales, esto se acentuaba con el carácter público de la condena: bien en juicio público, bien en el *pregón* o divulgación del castigo en la plaza. El sin-paz o «pregonado» muestra el alcance del exilio en sus lindes antropológico cualitativas, esto es, la hondura de la violencia política. Véase E. Hinojosa, *idem*.

todo individuo) evidencia en su intensidad devastadora, ya de por sí, formas de violencia diversa en donde el movimiento forzado para desterrar es la noción más visible (que acerca al exiliado a otras figuras de los desplazados: migrantes, expatriados, apátridas, etcétera), pero también la que apenas nos permite presuponer los estragos cualitativos de esta violencia que en sus dimensiones jurídico-políticas se tuvieron bastante claras cuando en latín se nominaron: *amandatio*, *deportatio*, *ablegatio*, *eiectio*, *exilium*, *exulatio*, *relegatio*, *expellere*, *expulsio* y *loci commutatio*.

Al ser condenado al exilio, esto es, al ser excluido de la comunidad con los devastadores dispositivos jurídicos, políticos, sociales y o culturales, era sabido que el exiliado solo podría encontrar asilo, y en ello «paz» —si eso puede hallarse después de ser despojado de la honra, la casa, la familia, los bienes y la comunidad política— en el templo de Zeus, *Zeus Likaios*, dios supremo y patrono de los exiliados, auxiliar de los desprotegidos y dejados a merced de los hombres.¹⁰ De tal manera, reconocido por todos como criminal y perturbador de la paz común en el mundo humano, la condena para el exiliado no sería, a su vez, menos perturbadora: la finalidad sería que el exiliado no encontrase jamás, entre aquellos a los que había traicionado, la paz en vida y que su existencia discurriese con el temor de ser ejecutado impunemente por la mano de cualquiera que así lo desease. Vertido a un orden sombrío, despojado de todo derecho humano, convertido, descualificado y devenido un ser antropomorfo, en el exiliado latan los fantásticos precedentes de licántropos y entes invisibles a los que se les ha de dar caza así como muerte sin piedad.

Con todo, lo cierto es que en el exiliado acontecería la otra no menos fantástica transformación: se dice que al entrar al santuario de Zeus, el exiliado, el perseguido, por sus antes

10. Véase Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémantique*, París, Albin Michel, 2001.

pares en la comunidad política, perdía su sombra;¹¹ esto sin tanta poesía quiere decir que se volvía invisible a los ojos de sus perseguidores o posibles ejecutores; protección última y única alternativa esta la de desaparecer de la mirada punitiva. Entrar al templo de asilo del patrono de los exiliados sería estar ahí en donde nadie puede hacerle daño y es posible encontrar una comunidad, distinta y distante como es lo divino de lo humano (mínimo, pero total, consuelo para aquel que lo ha perdido todo, para quien le han quitado todo, hasta su individualidad construida a base de narraciones, mitos y participación en la comunidad); el *ser en fuga* (condición del exiliado que da la espalda: *phygê*) devendrá una ausencia mundana, una singularidad hondamente vulnerada que pierde su sombra al entrar al templo. Habría que pensar un momento de qué grado sería el asunto del exilio para tener por patrono al más grande de los dioses, y de qué orden sería el temor como para que la única alternativa fuera la invisibilidad como última opción.

Así, desde el prederecho griego en el mundo antiguo hasta el cenit del siglo XVIII en plena Ilustración, la constante será la misma: condena, exilio, refugio y los dispositivos puestos en acción *no* para crear o mejorar al ser humano, sino para darle eso que Aristóteles o Cicerón como otros tantos llamaría una «muerte en vida». Pues poco a poco y a medida que somos capaces de comprender la intensidad del castigo que alberga el exilio, antes y más allá del romanticismo decimonónico que cubriría con un manto de idealización el inmanentismo del individuo en la comunidad, y antes de la alteración de los espacios y formas del castigo, en fin, nos es posible comprender que la desterritorialización aunque el factor más evidente del exilio no es el más esencial para comprender la activación del violento dispositivo encargado de desarticular las formas de ser creadas en comunidad.

11. Cf. Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983; L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Barcelona, Taurus, 1984.

Nos ha sido necesario, después de atender a la signatura del fenómeno y de una mirada por su historia conceptual, liberar al exilio de su contexto actual y coordinarlo con significados a través del curso del tiempo, para dar cuenta de los sentidos que alberga y se entrelazan entre épocas y contextos diversos.

Más como un horizonte, hablar del exilio permite articular diferentes experiencias humanas de épocas distintas y distantes para reconstruir un proceso a largo plazo: el problema es que el exilio se articuló como una forma legítima y legal en la comunidad en Occidente, cuya finalidad era generar al «ser-sin-paz»: la pública desarticulación integral de los individuos que no solo privan de los derechos de participación política y social, que no solo interdicen el beber agua y encender fuego en ciertos límites territoriales, que no solo destruyen la memoria del individuo en la comunidad al enajenar bienes y destruir la casa con la participación de los pares como una obligación civil, o al condenar al olvido (*damnatio memoriae*) al exiliado; sino que el rasgo fundamental de ese *dispositivo* —apenas por debajo de la pena capital— destinado a sucumbir la manera de estar dispuesto en el mundo, impulsado con y en relación hacia él; antes que todo se trata del dispositivo encargado de mantener al condenado en la inquietud del existir, a dejarlo, sí, precisamente, sin paz y a darle el único refugio posible: el de la invisibilidad.

Reflexionamos en estas cosas, cuando hemos llegado al borde de nuestra historia, y cuando en dicho borde son cada vez más las dinámicas globales las que nos orillan al desplazamiento en nuestra realidad, y no quiero decir solamente territorial en muchos casos, sino existencial, cuando lo que se ensancha es precisamente la inquietud misma. Quizá sea también por ello que la vía errónea haya sido, sobre todo en el siglo xx, comenzar a poetizar sobre el exilio sin tomar en cuenta la gravedad de sus factores y el alcance de sus procesos en la historia. Aunque es cierto que la cercanía del castigo del exilio con muchas de las experiencias contemporáneas es la alteración de las disposiciones, la exclusión y las violencias que albergan.

Es de tal manera que hay una idea de comunidad que necesita ser repensada, de verdad que profundamente, si lo que al final queda son los remanentes y la devastación que antes fueron experiencias particulares, pero que son experiencias colectivas. Debemos comenzar a pensar en las sombras, en las sombras de la comunidad, en las zonas sombrías de nuestra historia, de nuestra realidad singular y compartida, colmadas de experiencias marginadas; deberemos, sí, comenzar a dialogar en voz alta con la memoria de lo que también hemos sido y no queremos atender; tal vez sea posible en ese comienzo que muchas de las cosas que hacemos y sabemos hoy día no sean las adecuadas si los barcos, los trenes, los autobuses van repletos de mujeres, niños y hombres transfrontera, si las comunidades políticas pierden la gloria que provee la violencia y se evidencia la naturaleza de la violencia desglorificada: el ser a merced del otro, como ocurre en nuestro país en estos momentos; es probable que la comunidad de la que hemos escuchado, sus narraciones y sus frágiles realizaciones, sus ideas del hombre, sus preguntas por el ser o sus ideales y proyecciones formen parte de ese lado luminoso de la comunidad; pero el cual no alcanza a dar razón de experiencias sombrías que son parte de su intrahistoria. La comunidad interrumpida en el viraje que deja a la comunidad expuesta a sí misma, a su propia capacidad de violencia y exclusión. Es de esperarse que la comunidad interpelada, así, no sea más la misma: las dinámicas de poder, de relación, su afán productivo y el encumbramiento de sus productos, así como la justificación del expolio a cambio del bien común, el progreso o la gloria, conceptos como identidad, nación destino, quizá no salgan bien librados. Es posible que la comunidad, al fin, pierda la idea sustancial que la ha promovido y que ha generado una violencia tras de otra: esa idea de la comunidad como *reductio ad unum*, o como la llama Jean-Luc Nancy: ese producto de la «metafísica comunal».¹² Se trata en suma, de la

12. Véase Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001.

deconstrucción del concepto de comunidad, de esclarecer que no consiste en un ente sustancial (la comunidad) ni de un sujeto colectivo.

Así, podemos ver en el exiliado algo que la idea de comunidad prevaleciente no nos permite: no se trata de un individuo, de un átomo resultante de la abstracto de una descomposición, una figura simétrica tomada como origen y absoluta certeza de algo más grande y más importante que él mismo. En el exiliado, por el contrario, resalta la singularidad expuesta que ninguna metafísica es capaz de considerar cuando su parámetro es el ser-de-la-comunidad y el único tiempo considerable es el tiempo histórico. De hecho, el exiliado parece pertenecer a un espacio, a un espaciamiento, en el cual el tiempo de la comunidad, la historia, no le acontece, es decir, la correspondencia entre comunidad e historia, es concebible en la medida que ella pertenece a la construcción, producción y adquisición compartida, como aspecto comunitario de la historia y en cual cabe la idea de la política como vindicación de los recursos y energías.

Quizá sea la interrupción de la comunidad en el exiliado uno de los fenómenos que nos permita acceder a la desactivación de una metafísica de la comunidad, a la idea productiva de la historia, a la incesante actividad de mejoría común como rasgo fundamental del ser del hombre y como horizonte de su comprensión tanto como justificación de todos los actos producidos.



Con todo, lo que nos ha interesado aquí es resaltar de forma preliminar, a una investigación latente, que esta *condición cualitativa* del exiliado, esa obligada condición impolítica de aquel que se vuelve extranjero en la propia tierra y extraño en carne propia, pueda ser remontada por una metamorfosis de reconstrucción cualitativa, también, en todos los puntos cardinales de la vitalidad que la *pena* del exilio pretendió borrar.

Ya en la Antigüedad el desarraigo y sus implicaciones fueron trastocadas desde la total negatividad y negación que se propone en sus intensidades el exilio, hacia lo positivo y el puesto en el *mundo* de aquel que si bien puede entrar al orden de la invisibilidad jurídico-política, no por ello, mejor aún, por ello mismo el mundo se le muestra como una patria (*phratriía*) más amplia y posible. Los filósofos y los exponentes de las diversas formas de expresión artística han sido ejemplaridades en este arte de reconstruirse en el exilio, de realizar la maravilla de una mirada extraterritorial, crítica y distante, pero propositiva y cercana al mundo en fuga; esto es, el viraje completo de la condición del impolítico (ser sin ley) que da la espalda, a la auténtica y única manera de ser político, de frente al mundo, y en ello de ser auténticamente humano, es decir, en exilio.

ENTRE LA MIRADA Y LA FUERZA*

Preocupado por la situación política, social y educativa de su tiempo, sin ceder un palmo de razón a los componentes y agentes que, él supone, son la causa de una decadencia continua, Platón refiere con la voz de Sócrates –quien dialoga con jóvenes atenienses durante esa larga noche en que se desarrolla la *República*– lo siguiente:

Oí una vez una historia a la que me atengo como prueba, y es esta: Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo por la parte exterior del muro del norte cuando advirtió unos cadáveres que estaban echados por tierra al lado del verdugo. Comenzó entonces a sentir deseos de verlos, pero al mismo tiempo le repugnaba y se retraía; y así estuvo luchando y cubriéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos y, corriendo hacia los muertos, dijo: «Ahí los tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo».¹

En efecto, hay ocasiones en que sería mejor cerrar los ojos con vigor, mantener la avidéz a límite y la razón lúcida con entereza: entera. Mantenerse, sí, en una pieza, sin doblarse o quebrarse ante lo que nos pone a prueba. Sería mejor, si cabe, sobreponerse al espectáculo de lo que está *ahí* –en ese cualquier ahí nuestro que nos corresponde porque lo señalamos desde

* Una versión preliminar de este ensayo apareció en el prólogo a A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros*, México, Afinita, 2007.

1. Platón, *República*, Madrid, CEPC, tr. Manuel Pabón et Fernández Galiano, 1999, 439 e - 440 a.

nosotros— y ante lo cual nuestra mirada pugna por ver con imponente apetito.

Advertidos los cadáveres, Leoncio hijo de Aglayón —suponemos, de linaje digno y con un honor por cuidar— lucha y se cubre el rostro con gesto afanoso, pero franqueable a pesar de todo, ante la obra del verdugo. Se entiende que ahí, con el aliento sostenido e intentando rehacerse una y otra vez, Leoncio, todo mirada desfallece... agoniza: lucha. Tenso entre la fascinación externa, objeto de apetencia, y la retracción interior, sujeto al frágil llamado de la razón para no decaer.

Este instante descrito por Platón, mejor aún, este drama interno cuyos protagonistas son la fuerza, el deseo de lo apetecido y la debilidad de lo debido, se desarrolla como un estiramiento que hace crujir el alma de Leoncio: mecate recién tronchado con la misma materia prima, viva, de siempre; porque los primeros que llegan, cuando ni siquiera se les ha llamado, son los excesos —esto «de más», siempre de más, a lo cual el griego llamó *hybris*—; después llegarán los políticos y sus leyes, los filósofos y sus consejos, los viejos y la prudencia, las costumbres y su moral; de momento lo que le llega al joven son las ganas de ver y en esa lucha pierde, se pierde él mismo.

Espectáculo y asombro se juegan aquí su más radical diferir. Si en el mundo actual el muro norte del Pireo se ha extendido desde Pakistán hasta la Patagonía; desde los *desaparecidos* en las cunetas hasta los feminicidios en Ciudad Juárez, todo indica que el oficio del verdugo no solo se ha propagado sino que además se ha refinado el arte de andar por ahí cortando los hilos de la vida; pero habrá que notar, a su vez, que esta tierra de hoy día, tan global como herida y victimada, ha sido transmutada al espectáculo. Tendremos que cuestionarnos en la actualidad, desde las ciencias humanas, si los jóvenes se conmocionan ante la hecatombe cotidiana —reticular y de pantalla— que a Leoncio inquietó tanto. Inquieto por *estar* y *ser* desbordado de consternación,

angustia, desesperación y, finalmente, por el desgarramiento que deja en suspenso lo aterrador de lo cual Sócrates ya no nos cuenta –pues la historia termina–, no obstante, podemos inferir después del reproche y el consentimiento: el triunfo o la entrega de esa intimidación ante lo obscuro, la transparencia. Leoncio y la escena, el deseo y la mirada... el mecate que cruje por la tensión extrema y al final se rompe: «Ahí los tenéis».

Es este el espectáculo que llega a su fin justo en el momento que el hijo de Aglayón se precipita sobre sí, un grito ahogado que transmuta al *ahí* en el lugar indiferenciado en donde todo se encuentra, se confunde: tendencia y tenencia. Este es transeúnte fortuito vuelto cómplice ante y los otrora en pie, tan humanos como Leoncio, tan videntes antes de encontrarse con su verdugo, devenidos aquí objetos de fascinación echados por tierra ante los ojos *bárbaros* del joven Leoncio.

La fugacidad de la escena creada por Platón con arte teatral traslada, así, la atención de la desmesura y dureza del castigo, de aquel muro norte del Pireo con la intemperie de los cadáveres violentados, al protagonismo de la joven y noble individualidad finalmente vencida, no por la brutalidad misma, sino por la renuncia. A la que Platón llamará, precisamente, la «barbarie del alma».²

Forjada la mirada del griego en el vigilancia constante de la fuerza, hemos de suponer con extrañeza contemporánea que un grupo de cadáveres le resulte, al joven Leoncio, objeto de alarma. Sin un término claro para distinguir la fuerza de la violencia –la *hybris* del verdugo–,³ el griego

2. Jean François Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, Buenos Aires, Del sol, 2005, pp. 77 *et seq.*

3. La reflexión sobre la violencia desde el siglo XVIII ha permitido distinciones fundamentales que ni en griego ni en latín fueron posibles, porque parecían fenómenos indiferenciados. Aquí, nosotros entendemos por fuerza la energía que se ejerce en la relación entre objetos, cosas o personas para tener su lugar en el mundo; véase desde esta perspectiva la descripción de paisajes o la antropomorfización de elementos en la poética

entendió aquella como el motor de todo: estamos en vida entre lo que nos *fuerza* y lo otro que nos da la *fuerza*, el destino y el carácter.

Forzados (los cadáveres) y esforzado (Leoncio) la dinámica de la mirada sobre la que hablamos aquí nos parece familiar a cualquier forma de ajustamiento de cuentas que encontramos desde el gran poema de Homero —que cantó la cólera de un hombre que tantas almas vertió al Hades y tiñó de púrpura las arenas de Troya— hasta las tragedias griegas del siglo v a.n.e. Pero reparemos que quien narra el encuentro entre los ya inertes y el alterado hijo de Aglayón no es un poeta, es un filósofo y las cosas son vistas ahora de otra manera.

Qué duda cabe de que la civilización helena, inaugurada por el canto poético de la fuerza, fue una cultura del mirar.⁴ Habría que reparar, asimismo, en el más allá de los trazos violentos que delinear el combate de la *Iliada*⁵ para tener acceso al horizonte magistral del paisajista que fue Homero. Lectura en clave de un mirar que se alimentó de las fuerzas que crean y reconstruyen incesantemente el mundo (desde la abeja hasta el trueno, desde el león embravecido hasta el trigo cegado por el campesino). Estar frente al mundo

homérica de la cual hablamos. Por *violencia* referimos al uso técnico-racional de una fuerza, abierta o disimulada, que se ejecuta o es latente con la finalidad de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente. Como fenómeno específicamente humano, y en tanto tal, sometido a las variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad, la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación; pero la forma que más interesa resaltar es aquella que se instituye en sectores de las relaciones humanas (como las instituciones sociales, políticas o económicas), cuyos aspectos concretos de la violencia se organizan en dispositivos que buscan o garantizan un bien mayor para la comunidad o ciertos sectores de la comunidad.

4. Véase G. Agamben, «Vocazione e voce», en *La potenza del pensiero. Saggi e conference*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 83 *et seq.*

5. Simone Weil, «La Iliada o el poema de la fuerza», en soporte electrónico: <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/feb2001/selva.html> consultado el 15.07.2012, tr. María Teresa de la Selva.

—comprendió el griego— es mirar frontalmente una forma de ser del mundo, porque nuestra vida es un paisaje en constante transformación a medida que nuestro gesto se vuelve hacia el mundo en el libro que miramos, o el mundo en el jardín donde crece el pasto o el mundo del volcán latente que en la ventana se yergue. Sin ser relativo el mundo mismo, nosotros somos en relación con él, porque como seres humanos nos relacionamos, cualificamos dicha relación con nuestra manera de ser en cada mirada. El griego lo supo y Platón lo comprendió cuando vio el problema de la educación o formación humana en la disposición que crea el educador, la cultura y la sociedad toda, y sus resultados son los de un joven malogrado.

Por ello también, tal vez, el filósofo entendería que el inicio de la filosofía no fue otro sino esta frontalidad caracterizada como un estado de ánimo: un mirar privilegiado que se caracteriza desde el principio, es el *thaumazein*, el asombro. La primera mirada griega, guiada por la razón, como vocación vital, para comprender las cosas, efectivamente, el mundo en toda su fuerza. El carácter se enfrentaría, de tal manera, a la forzosidad de una forma distinta a como lo había hecho el poeta: formado, educado con razones.

Retornemos con estos elementos a nuestra escena, mejor dicho, a la escena de Leoncio y su mirar. La propensión es irrefrenable en el hijo de Aglayón, porque no aparece en ningún momento el asombro que puedan sosegar el vértigo y el tránsito que hay en la corta distancia entre lo puesto delante de los ojos y la espontánea acción irrefrenable de la mirada. El asombro es —a decir de Platón mismo— característica fundamental del ejercicio filosófico;⁶ y justamente por su magnitud habrá que alejar al asombro, entonces, de aquellas agitaciones que la escena de Leoncio muestra, pues, no se trata de lo insólito, la fascinación, la sorpresa, la novedad ni la variación misma de otras escenas

6. Platón, *Teeteto*, 155 d. Asimismo, véase Aristóteles, *Metafísica*, I, 298 b.

parecidas, lo que da forma a una actitud humana ordenada por el asombro. El asombro y las formas de la duda que de ahí emergen determinan las proporciones de la cercanía y lejanía, de la manera de aproximarse a lo mundano (un dato, una situación o, como en este caso, a una conmoción forzada del alma de Leoncio).

Pero si de nosotros se trata, sumergidos en la vorágine de nuestro mundo, del temible pero fascinante espectáculo fiero de nuestras humanas posibilidades y acciones decididas ante las cuales nos retraemos y nos vemos emplazados al mismo tiempo en nuestro humano mirar, la lección es la misma para la juventud de ahora: solo la detención que el asombro propicia y la interrogación que le prosigue nos sitúan *de frente* ante nosotros mismos, ante los otros y lo otro. El mundo vuelve a ser mundo y no simple espacio de exhibición de fuerzas sin freno.

La entereza de la razón –eso que en Leoncio se echa por falta– fraguada en el saber de lo humano (*anthropine sophía*), se despliega en la interrogación y se consolida en la búsqueda de una vida más apropiada y auténtica en la acción consecuente. Con el tiempo, el *ejercicio* de la filosofía ha comenzado a olvidar que este *oficio vital* tiene ese linaje de educar en el asombro, es decir, orientar la disposición y formación de la vida hacia un mundo excedente. Tal vez, los tonos de alarma, temor y peligro, cuando no los de seducción, perturbación y malestar, que ahora prevalecen en muchos escritos de filosofía contemporánea, permeados por la sorpresa, la incredulidad o fascinación en que nos vemos sumergidos por la barbarie indómita de nuestros días, pueda constatar de manera más lúcida la desorientación que padece todo el orden de nuestra existencia; por la cual no se alcanza a explicar por qué nosotros, tan humanos como Leoncio, seguimos cediendo con fascinación ante el incremento, difusión e intensificación de una oquedad interna que no se colma ni con tanto espectáculo.

Para Platón, el problema con Leoncio era una incorrección formativa: la cultura falla en las dimensiones educativas, sobre todo cuando se trata de la juventud, al no comprender la fragilidad, exposición, maleabilidad y la intemperie a la que se encuentran destinados los individuos dentro de una comunidad y no se salvaguardan las formas mismas de la cultura (como sucedía ya en los convulsos siglos v y iv a.n.e. con la sofística, el teatro, las deformaciones de la política y la vida cívica en su conjunto).



Para nosotros, en la actualidad, todo indica que estamos llamados a restituir la claridad de una mirada que va más allá de lo dado ante el panorama de nuestros días. Recuperar el mundo de frente a aquellas acciones propias y ajenas que nos confunden en la preocupación y la sorpresa, precisa esforzarnos ahora que comenzamos a saciarnos «del hermoso espectáculo» de nuestro mundo en torno; tendremos, como siempre, que perseverar por mantener la entereza de la vida con los ojos bien abiertos, cuando los muros se extienden más allá de Atenas.

LA METAMORFOSIS DE LOS OTROS DÍAS

1. La metamorfosis cultural de la existencia, eso que llamamos educación, tiene en su historia una importancia tal que la vincula con las tareas de pensamiento, vertientes y pensadores más acreditados en la historia occidental. Esto ha sido desde el comienzo sistemático de la racionalización cultural-educativa que emerge con la *paideia* griega en el siglo V a.n.e. –particularmente con la crítica antropológica (desde la perspectiva ético-política) que emprende Sócrates, así con la indicación ontológica de Demócrito y Platón sobre la transformación o *metamorphosis* cualitativa de los seres humanos. Después vendrá la reflexión sistemática que atiende a la temporalidad de dicha metamorfosis –en la idea de *plethyno*, *êthos* y el *télos* aristotélicos–;¹ le seguirán cinco siglos de empeños cosmopolitas y de moralización interna de la escuela estoica; siguiendo con la humanización y universalidad del cristianismo primitivo y la patrística latina de san Agustín; en fin, en la continuidad de esta idea con la institucionalización de la escolástica de los siglos XI al XIV.² Reaparecerá la vitalidad formativa con el carácter de una suposición ilimitada de la capacidad de transformación en el Renacimiento y con los empeños de la educación ciudadana de la modernidad –en la interiorización subjetiva de los principios y las normas racionales que se manifiestan en el aliento ilustrado de la modernidad–; y, finalmente, con

1. Véase Werner Jaeger, *Paideia*, 1ª ed., México, FCE, 1957, *passim*.

2. María de los Ángeles Galino, *Historia de la educación. Edades Antigua y Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, p. 84 *et seq.*

la puesta en crisis de esa subjetividad por el materialismo, historicismo, vitalismo y los existencialismos de los siglos XIX y XX.³

Que estos referentes nos sean de utilidad para corroborar que la filosofía de la educación –como preocupación teórica– tiene reservada una pertinencia de meditación, específicamente antropológica, entre las prioridades del pensamiento. No obstante, contrariamente, en las últimas décadas, la teorización en torno a los procesos formativos ha ido replegándose en nuestras academias iberoamericanas como inercia del movimiento, primero, germánico de la pedagogía de Herbart (distante de los planteamientos de Rousseau y de Kant en sus finalidades y los desarrollos),⁴ y luego con el influjo por intereses diversos de los países anglófonos en el siglo XX (sustentado en las iniciativas de las ciencias de la educación, el procedimentalismo y el trabajo de teoría práctica-educativa);⁵ que supondría y orillaría a la filosofía de la educación a ser parte de los estudios sobre alteraciones del comportamiento y análisis de formas de vinculación humanas supeditadas a las costumbres, al lenguaje y a sus producciones materiales. Bajo dicha perspectiva, ante las activas relaciones globales e ineludibles empresas de nuestro siglo XXI, el dato de la «transformación humana» está reclamando que se rindan cuentas de la cada vez más amplia renuncia vital a la re-creación de la existencia por los factores culturales; de la inmediatez que supone la indiferencia ante la responsabilidad histórica de lo otorgado por la tradición y de lo ofrecido a los venideros; de la desazón ante el *progreso* (de la cual la antropología cultural y la sociología nos han

3. N. Abbagnano et A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, México, FCE, 1964, p. 142 et seq.

4. F. Herbart, *Bosquejo para un curso de pedagogía*, Madrid, Lectura, s.d., p. 18 et seq.

5. R. S. Peters, *Filosofía de la educación*, México, FCE, 1991, p. 53.

brindado valiosos estudios);⁶ el nihilismo como modo de ser ante las virtudes y los valores meritorios, antes, como elementos constitutivos y constantes (aunque no por ello menos cambiantes e históricos) de realización en los modos de ser individuales y comunitarios; el abandono de la idea que afirmaba la existencia de un sentido comprometido y más común en la creación del mundo; el sesgo ante la idea de la finalidad última de la educación como ejercicio congruente y constante de la vida participada en los más altos valores, de la ejemplaridad como recurso irremplazable con la formación de los otros; y la alteración de los discursos que modifican subrepticamente los márgenes regulativos e ideales de la educación (nos referimos a los cambios que van de la *eudaimonía* o felicidad, realización y bien vivir, a los de éxito, liderazgo, competencias y de más).

Parece, si podemos concordar en esto por principio, que la consternación vital ha pasado factura a la institución de educación como núcleo dinámico y vital de la comunidad; en ello se ha manifestado una situación de reversiones, alteraciones y desorientaciones crecientes de las estructuras culturales, así como educativas, que nos reciben al llegar al mundo.⁷

Por lo que la filosofía, remitida al fenómeno de la educación, se ve llamada al cuestionamiento en cuanto al alcance de las ideas y referentes culturales, frente a las necesidades y forzosidades propios de nuestro tiempo que reclaman la utilización instrumental del conocimiento. Esto deja tras de sí una insospechada perplejidad sobre la «utilidad» o el servicio que para el cultivo de la vida pueda dar el pensar en sus formas «inútiles» por vocación.

Es probable que se trate no solo de la desorientación de la educación por el desbordante efecto de causas diversas y

6. Véase Z. Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

7. Jean François Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, Buenos Aires, Ediciones del sol, 2005, p. 135.

diversificadas en este «orden» de «mundialización» que hacen mella en todos los ángulos de la vida y del mundo;⁸ sino que, además, esto contrae simultáneamente, una creciente incapacidad de reorientar el orbe cualitativo de la existencia en sus creaciones y re-creaciones culturales, cuando se amplía el criterio de la utilidad la cuantificación y el pragmatismo para valorar el provecho vital de las ideas. Esto es que:

no existe una «situación mundial» [...]. Es cierto que la humanidad marcha aceleradamente, inevitablemente hacia un estado de cosas que, para entenderlo, queremos representar con la fórmula de 'situación mundial', pese a que es inadecuada [...] Tiene que ser inevitable, y no elegido por los hombres, el proceso por el cual la tecnología no se limita a calcular y a producir, sino que parece asumir la directiva del proceso mismo. Inevitable, además, con una fuerza superior a la fuerza conjugada y prolongada que ha sostenido la marcha histórica. No se han de confundir estas dos fuerzas. Se dijera que, con su nueva fuerza, la tecnología asume la responsabilidad de la distribución, que había sido una responsabilidad política. Sólo que esta misma noción de responsabilidad se esfuma en unos resultados numéricos, que han de ser neutros y anónimos. No hay, pues, una situación mundial; pero queda ya entretanto descualificado el régimen situacional e histórico, en el cual, de algún modo la cantidad adquiriría de algún modo la cualidad.⁹

Se infiere que hemos de meditar seriamente si en nuestra época es la existencia misma, aquí y en todos lados, la que rehúsa las formas del saber y las conformaciones culturales cuando estas se remiten al dominio de los indicadores, las necesidades de una sociedad líquida y de consumo, así como la repercusión en los estándares de la productividad. En esta pauta, habrá que enfatizar que el

8. Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 11-54.

9. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 89.

problema formativo (existencialmente hablando) parece no reducirse a un uso de metodologías de índole pedagógica, teoría política ni de ciencia educativa.

El trastorno de nuestro mundo afecta a aquellos elementos que entran en juego al interior de la educación, es decir, los elementos formativos con los cuales se configura la existencia (individual y compartida, que llevaron a la reflexión de la educación no como un simple problema singular sino de la comunidad política en su conjunto). Asimismo, la educación y la cultura parecen no tener esa consistencia material de la «solidez», ni siquiera de la «fluidez», que con Zygmunt Bauman hemos aprendido en los últimos años.¹⁰ Ya ni siquiera la antropología simbólica que parecía referir a los ejes desde los cuales se unía la comunidad, como fue el caso de las «formas simbólicas» de Cassirer parece tener referente,¹¹ pues a medida que las tecnologías aceleraron nuestras relaciones, los símbolos se desvanecieron ante su poca cohesión y formas de relación.¹² Vista en sí misma, los procesos simbólicos, propios de la cultura, no son ni un elemento social, ni una estructura política; antes bien, son las actividades formativas de una colectividad y de sus individuos que ponderan racionalmente los elementos valiosos, históricamente realizados y los posibles actualmente, para las formas de vida que consideran favorables. Esa ponderación y ese valor es lo que hace que no reduzcamos la educación (o quizá por ello mismo a veces se vea reducida) a la instrucción, habituación y procesos afines.¹³

Estimamos que un pensamiento que se deslinde de estos datos contemporáneos y pretenda meditar de manera *a priori* sobre la educación es ajeno a las propias tareas que

10. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2003, p. 16.

11. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945, p. 53.

12. Marshall McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 365.

13. W. Brezinka, *Conceptos básicos de la ciencia de la educación. Análisis, crítica y propuestas*, Barcelona, Herder, 1990, p. 48.

tiene por delante. Lo que importa aquí son los cambios y reformas de pensamiento que logre dar la filosofía cuando se atiene a los datos y se aboca al porvenir.

Empezamos a advertir que el problema de nuestro tiempo, y en él no es solo la relación entre cultura y educación, ya no se trata solo de la incorrección recreativa de disposiciones; sino que la existencia, la situacionalidad humana y todas ellas en función de un elemento emergente en su amplitud e intensidad (ya no con la cultura, sino con la dislocación de esta): la barbarie. El desarrollo de la reflexión en torno a la barbarie hundió sus raíces, paradójicamente, en el estudio de una filosofía de la cultura contemporánea. Centrada desde una mirada filosófica, el tema fue planteado en la antropología cultural que surge y se desarrolla con W. Dilthey, Max Scheler, Otto Bollnow y Ernst Cassirer.

El *quid* quedó signado, de un siglo a la fecha, en fin, como el fenómeno de un ente que tiene la posibilidad, no solo de generar productos históricos, sino que su ser mismo es una producción histórica. Esto es, que la conformación cultural parece consistir no únicamente en la facticidad de sus creaciones sólidamente consideradas —como el arte, la ciencia, los monumentos o la religión—, sino que estas creaciones son simultáneas a la conformación de un ser que se presenta como antropoplástico, que puede incrementar el sentido de la existencia.¹⁴ El orden de estas formaciones culturales estaría constituido y jerarquizado en función de las prioridades existenciales de una comunidad en un momento dado, lo que daría lugar para hablar de «géneros de vida» o una «organización cultural» plena de sentido. Estos, a su vez, dotarían de dirección y orientación vitales a los miembros de la comunidad para verse y comprenderse en la urdimbre de una subjetividad en la memoria o pasado, en su presente o su iniciativa y, por último, en su futuro o proyección al porvenir. No obstante, el dato actualmente, en el siglo XXI, es el punto

14. D. E. Denton, *Existencialism and Phenomenology in Education*, Nueva York, College University Press, s.d., p. 43.

de inflexión, llegado al paroxismo, que caracteriza a nuestro tiempo.

Bajo este tenor, el seguimiento sobre una antropología filosófica educativa de nuestros días se mostraría, por necesidad, muy cercano a las categorías o a los anhelos que desde Rousseau, Kant, Fichte, Marx, Dilthey, Husserl, Ortega y Gasset, y tanto otros, aspiraban y seguían en sus planteamientos. En ellos se trataba de cuestionar las maneras que la modernidad encontraba para el desarrollo pleno de los individuos, las comunidades y la humanidad en su conjunto. Los filósofos modernos verían que las instituciones fallan; otros que el hombre devenía en un ser acomodaticio entre asfalto, plástico, hormigón y entretenimientos (en aquello que se llamará en Ortega y Gasset «la masa» y en Nietzsche «el último hombre»); otros más cuestionarán al Estado como el vértice de sentido vital de la comunidad. No obstante, ninguno de estos pensadores dejará de mostrar su entusiasmo por la reforma de la vida, por un resurgimiento de las capacidades creadoras de la humanidad.

Concebido de tal manera, esto sería lo normal de un análisis de la filosofía que atiende a la transformación cultural del hombre, es decir: la crisis y renovación del ser humano ante un momento como el nuestro, como cualquier otro que la humanidad hubo experimentado, en el periodo helenístico, en el renacimiento o en el romanticismo (siguiendo la teoría de las inflexiones históricas de Isaiah Berlin).¹⁵ Una investigación desde estos factores consistiría en conocer los sistemas, atender a las categorías y empeñar todas sus expectativas en que las sociedades y los individuos funcionen bajo dichos parámetros del cambio y la superación histórica; del humanismo y la educación. Se trataría, en fin, de imaginar al humanismo y a la cultura como procesos lineales y progresivos. No obstante, quizá sea el momento de

15. Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 2000, p. 15.

la detención y considerar los siguientes puntos que afronta la filosofía contemporánea a este respecto.¹⁶

2. El *asombro* ante los sucesos antes indicados en cuanto a la relación existencia, comunidad, educación, cultura y barbarie, parece que no puede provenir, al menos no ahora o al menos no únicamente, de un ser capaz de incremento en sus formas y conformaciones existenciales, históricas en la cultura, sino que el asombro encuentra ahora su fuente en la capacidad de mengua, de detrimento. El *problema* no se centra en un factor aleatorio o anómalo de individuos reticentes a las formaciones culturales, o a transformarse por los elementos heredados de la tradición, o la poca posibilidad de acceder a ellos; sino que, ahora, el problema sería su instauración en las situaciones vitales donde los individuos y las comunidades no logran generar ni incorporar vitalmente la cultura a la cotidianidad de su vida. Las mediaciones simbólicas fragmentadas cuando –no en ruinas– como son la educación, el derecho o la formación política, entre elementos históricos y la comunidad, así como los individuos, muestran un deterioro y depreciación tal, que parece imposible encontrar las dinámicas idóneas para revitalizarlas. «Las formas culturales», como géneros estables de vida, han sido quebrantados por fenómenos como la migración causada por la miseria de ciertas colectividades, por los medios de comunicación masivos, por la desregulación estatal de las nuevas tecnologías,

16. Señalamos únicamente los rastros de una preocupación más profunda y para no llevar esto a un análisis sociológico o de antropología social nos conformamos con señalarlos así. Para un acercamiento más exhaustivo pueden verse algunas de las obras que referimos en este escrito puntualmente véase C. Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002; Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Sevilla, Anthropos, 2006; J. Baudrillard, *Contraseñas*, Barcelona, Anagrama, 2002; Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2000; Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit.; Juan-Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Barcelona, Trotta, 2002; J. F. Mattéi, *De l'indignation*, París, La Table Ronde, 2005.

en donde se da lugar para el flujo de información de manera indiscriminada y sin capacidad de recepción crítica por parte de los individuos. Se sospecha que ni el arte ni la ciencia ni la ordenación moral ni la política (como formas de cohesión simbólica) tienen ahora un canon como el que se pretendía en el punto álgido de la modernidad. Canon, este, como el que imperó en el medioevo desde la teocracia ni como el que se desarrolló en las formas orgánicas de la *polis* helénica y la *civitas* romana. Se trata ahora del pluralismo moderno que disloca las identidades, que satura las posibilidades de existencia, posibilidades marcadas como mercancías modales de comportamiento desde los medios masivos de comunicación.¹⁷

Se palma que la novedad no está en las ideas que de los «fenómenos culturales» pudieran extraerse, así como tampoco en los revisionismos históricos de las teorías antropológico-culturales. Las categorías teóricas, las tonalidades y los énfasis que se han ofrecido, desde hace un siglo a la fecha, próximas a la delimitación de la problemática cultural, son una reordenación teórica que aspira a ser más acorde a esta acentuada y nueva experiencia de la adversidad de la existencia humana, misma que va dejando atrás nuestros

17. Ante esto cabe afirmar que el proceso de subjetivación moderna, visto en sus tres dimensiones (político-social, jurídica y ontológica) no logró consolidar en la realidad la idea del «ciudadano» pleno en sus potencialidades morales, artísticas y técnicas (ideal humano en la modernidad), pero sí logró el encierro subjetivo de un individualismo cada vez más exacerbado, y a la vez más fragmentado en su individualidad. Una subjetividad que, a medida que ganaba en interioridad y en la comprensión de sus facultades, perdía el mundo en el que ella misma encuentra sentido como acción, como orden vital. Mas cabe afirmar que ese proceso de subjetivación tiene los aspectos insoslayables de una conquista cultural de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como regulador de conductas que impregna todos los dominios de la interrelación humana actual; igualmente, aquel proceso de subjetivación dará lugar a los derechos y deberes políticos, los derechos y deberes sociales, así como laborales, y la conformación del Estado democrático moderno anotemos que este último es más como un ideal ordenador de las acciones que como una realidad concreta.

marcos de interpretación que hasta hace un tiempo fueron fomentados. Sin embargo, la constatación de esta *novedad histórica de la experiencia* no ha de acotarse al inventario de eventos irrecusables de la situación contemporánea. Ahora es manifiesto la necesaria comprensión fundamental y sistemática de los datos referidos a la elucidación de las funciones formativas del ser del hombre en su acción, y no ya la mera descripción y prescripción de un conjunto de normas culturales o un recuento teórico de datos.

En estos momentos quedan claros varios fenómenos: el pluralismo moderno, la caída de la categoría histórica de «progreso», la modernización y desorganización de los modos de vida, el terrorismo de conciencia ante la posible pérdida del planeta como hábitat de la humanidad, la generación propia de una tecnología sin fines vitales, la emergencia exponencial de grupos subculturales, las patologías colectivas, la desolación y el resquebrajamiento de las individualidades en sus relaciones. Estos, por nombrar algunos, son datos que nos señalan que tal vez poco pueda otorgarnos el ardid de una reconceptualización de la *cultura* al modo de una *paideia* griega, una *humanitas* ciceroniana, o una «civilización» del siglo de las luces francés, sin la pertinente contextualización y las cautelas que requiere nuestro tiempo. El concepto o categoría, temática u operativa, de «cultura» no dice mucho cuando se habla de «cultura de la escuela», «cultura científica», «cultura literaria», «cultura de las tribus urbanas» o de la «cultura del consumo». A lo largo del siglo xx, el desarrollo de la producción económica, por un lado, y el culturalismo sociológico por otro (es decir, desde las tesis de la antropología cultural del texto de *La cultura primitiva* de Edward Taylor, en 1871, hasta los trabajos de Ruth Benedict, Franz Boas, Linton y Margaret Mead), familiarizaron al lenguaje y a la comunidad académica en la idea de que una cultura, en una sociedad dada, produce tanto las creencias religiosas como los conocimientos científicos, el arte como el derecho, la moral como la técnica, y da forma así a ciertos patrones de comportamiento de los individuos en su medio social. Esto,

llevado a la retórica política, a los medios de comunicación y a los foros internacionales, ha dado pie para que se sostenga que el campo cultural recubre la totalidad del campo social; lo que equivale a decir que la cultura se confunde con el modo de existencia de la sociedad, o también que la cultura es el espejo que la representación social se da a sí misma. Se entiende así que una «filosofía de la cultura y la educación», atendida al fenómeno que estudia, parece no tener límites de reflexión; parece, en suma, que todo cabría en el constructo discursivo de cultura.

Ante este panorama cabe preguntarnos si las delimitaciones teóricas no se pueden dar de manera positiva en torno a lo que es la cultura y su función formativa (por la equivocidad y poca precisión que recubre a los estudios actuales), qué pasaría si ateniéndonos a los datos de nuestra experiencia preguntásemos por el fenómeno que históricamente se reconoce como anverso y hasta adverso de la cultura. Es decir, si en lugar de esa antropología cultural de la educación, que da por supuesto el incremento y «perfeccionamiento», la humanización del ser del hombre, se preguntase por aquello que, desde Edgar Morin, George Steiner, Simone Weil, Eduardo Nicol, María Zambrano, Hanna Arendt, y muchos más, se llama o se *sugiere* como una *antropología de la barbarie*. Se trata de *atender temáticamente a la barbarie*, es decir, comprenderla como una categoría filosófica pertinente para dar luz a las opacidades de una época de guerras, fracturas vocacionales, desarticulaciones sociales y depravaciones humanas en expansión. A su manera, esta línea del pensamiento de la barbarie —que corre al parejo del análisis de la cultura en aquellos pensadores— entiende que la deshumanización contemporánea de la existencia no se circunscribe a un llano accidente histórico o a una dislocación social generalizada sin más; sino, antes bien, a la característica más importante de nuestro tiempo.

Si bien el problema no comienza por la teoría, pues no se trata tanto de ideas, como de un sentir generalizado ante los hechos que todo lo absorbe en la confusión de

nuestros días, es innegable que lo mínimo que podemos solicitar a la filosofía, ocupada de estos asuntos de saber humano (*anthropine sophia*), es la lucidez para comprender esa disolución de las formas. Con lo cual, y de esta manera: «La deshumanización no se ataja con una idea del bien común y con un régimen justo, porque la vida común ya está regida por la necesidad, sin intervención de las voluntades populares. La necesidad es el adversario anónimo e invencible, ante el cual se han de rendir no solamente las ideologías morales, pedagógicas y políticas, sino también las ciencias, el mito y la leyenda, la verdad de pura ciencia y el amor por la justicia».¹⁸ Porque pareciera que el trastorno de nuestra vida ante las circunstancias dadas y la vehemente estimación descriptiva y normativa de estas, pueden ser precisamente las que inciten a la indagación filosófica de la situación en general, al anhelo de explicar y aclarar desde sus raíces. Un pensar netamente radical del humanismo, las humanidades, la educación y sus finalidades. Se ha de buscar, asimismo, una interrogación filosófica sobre las mismas contradicciones en las que se confunde el pensamiento con conceptos infructuosos, los cuales se introducen en las ciencias particulares, las teorías políticas o las doctrinas sociales.

El dato es este: estamos ante un grave trastorno que no era previsible ni como un anhelo histórico e intencional. La gravedad estriba en el hecho de que por su difusión y amplitud, la corrosión interna de los empeños y anhelos humanos, resulta poco visible y en ocasiones enmascarados con el proceso racional-civilizatorio de Occidente que se perfiló a partir del siglo XVIII.¹⁹ En el siglo XIX, las conquistas de esa racionalidad civilizatoria, expandidas en los éxitos de la tecnología, de la organización social y de los consiguientes beneficios pragmáticos, han pretendido mantener a raya al fenómeno de la barbarie,

18. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., p. 277.

19. Henri Michel, *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 34.

que se sigue considerando como un accidente o una regresión histórica al salvajismo, o una disposición a la brutalidad en la convivencia civil, o bien, una pobreza intelectual, falta de criterios y valores morales y políticos en la acción. Fenómeno, finalmente, al que, se consideraba, sería necesario anular a través de las más diversas tareas del pensamiento que tendrían que mantener sus expectativas en la educación en valores, para la paz, para la ciudadanía, para el cosmopolitismo global; dado que, en suma, se trataría de no dar tregua en la batalla a los *comportamientos* contrarios a nuestra humanizada madurez racional de nuevas tecnologías.

Llegamos a confirmar, en fin, que desde hace unas décadas el problema de la cultura y la barbarie perdió los caracteres distantes e hipotéticos de un tiempo prehistórico en el que el hombre fue lobo del hombre, o bien, del extravagante asunto aquel de que el bárbaro es el que no puede articular la lengua griega.²⁰ Afortunadamente, también, hemos comenzado a comprender que el problema es más radical: la barbarie es latente y visible en una *disposición existencial* de la racionalidad del hombre en la fuerza o la violencia para orientarse en el mundo; aunque detenidamente pareciera que es la razón la que actualiza las potencialidades creadoras de la humanidad en perjuicio de ella misma. O sea, se trata de la barbarie, no como un fenómeno de devastación y ferocidad, sino de una barbarie que ha carcomido a la racionalidad misma en sus fines y sus alcances de sentido existencial. Justamente, «ha progresado la deshumanización. Este vacío del humanismo llamado barbarie».²¹ Pues, se trata, es decir, tratamos con una barbarie apostada en el recinto de la individualidad misma, en esa dimensión descubierta y forjada por la *paideia* que desde la antigüedad, el cristianismo filosófico y la filosofía moderna, ajustaron el problema de la cultura y la educación

20. J.-F. Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, op. cit., p. 51 et seq.

21. E. Nicol, *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos*, Arturo Aguirre (comp.), México, Afinita, 2007, p. 455.

como un desarrollo de los individuos hacia la realización de ideales políticos, sociales y religiosos. Pues si el humanismo es una forma de ser hombre, la barbarie ha de ser la de-formación del ser del hombre.

Esta barbarie, ahora, ha tomado un dominio hasta antes privilegiado para la conformación en los elementos culturales propugnados por el humanismo y por las humanidades: el dominio de esa individualidad y sus dimensiones de cuidado de sí se ha trastocado por la total violencia que engloba el *fundus* de donde emerge la disposición por ser-más. Hemos de sostener, en fin, que se ha trastocado todo el sistema de la cultura desde el lugar en que se gesta: el desfallecimiento de aquella «intimidad» (propiedad del yo por sí mismo referida a su orden situacional) que conforma sus energías vitales para la creación y recreación de un cultivo, de la existencia compartida y del mundo. Es esto que asevera Eduardo Nicol cuando escribe:

La idea de que todo repercute en todo fue antaño una noción abstracta de filósofos, como Anaxágoras y Leibniz. Hoy es una vivencia común. Todo hierde todas las sensibilidades. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra. A los males de la guerra, que los artistas y los filósofos han querido representar idealmente, tal vez pensando que con esta idea pudiera escarmentar el hombre, se añade ahora *el trastorno interior que produce el sistema de odio*. También aquí hemos de alterar las nociones recibidas. El odio es una pasión subjetiva, y quien la sufre suele ocultarla. También es concentrado el odio por su objetivo: su meta es elegida y fija. No podía sistematizarse; no se podía constituir una cultura o código público del odio. Pero se ha formado. El odio difuso es una predisposición, o sea que actúa antes de seleccionar su objeto, como un resorte mecánico, uniforme y anónimo.²²

Hemos entrado en un tiempo nuevo: un tiempo de barbarie. Tiempo en que acontece la alteración inédita de una falta

22. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., pp. 131-132.

de referencia y relación de «comunidades» humanas que no mantienen consensos vitales, y se ven precipitadas al conflicto y desaliento hacia cuál ha de ser la función o funciones formativas de la cultura, a medida que los grupos emergentes, con sus consensos empáticos y diferencias «culturales», no fomentan la relación coparticipada; y aquellos consensos heredados para mirar el mundo se acentúan en la violencia totalitaria, pues queda comprometido y en pugnaz disposición el ser total del hombre, en el desorden de la incomprensión del yo y el otro yo. ¿Acaso la historia del siglo xx, sus crímenes y convulsiones, no es un franco testimonio de esta alteración? Acaso, decimos, porque

llamábamos prudencia al arte de combinar la racionalidad tecnoeconómica y lo racional acumulado por la historia de las costumbres. Definíamos así la prudencia interna del Estado. El paso a la no violencia generalizada representaría la *faz externa* de la virtud de la prudencia. Esta no violencia generalizada y de algún modo institucionalizada es sin ninguna duda la mayor utopía de la vida política moderna. [...] Ahora bien, esta queda remitida a la prudencia de los Estados, que siguen siendo grandes individuos violentos en la escena de la historia.²³

La utopía de la «paz perpetua», la idea del «mundo mejor» y el concierto de las naciones sería la faz externa de la subjetividad cultivada por las luces de la razón bajo el supuesto moderno; sin embargo, la faz de la violencia efectiva ¿qué externa, cuál es su fuente?

En Iberoamérica, Ramón Capella, Reyes Mate, Eduardo Subirats, Antolín Sánchez Cuervo, José Antonio Zamora, entre otros, han marcado una línea de pensamiento que se ha encargado de tematizar el problema de la barbarie en razón de los grandes holocaustos, exilios y ferocidades del xx; no obstante, queda pendiente el seguimiento a la mención radical, es decir, existencial y de índole filosófica, por la

23. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción II*, México, FCE, 2001, p. 370.

interrogación de las fuentes de una alteración vital que no se reduce, como no lo hace la educación ni la «civilización», a procesos sociales adversos o favorables, o a normatividades de comportamiento. Pero ¿qué otra cosa sino ese «trastorno interior», esa metástasis de la violencia podría producirse, afirmarse y confirmarse con la mengua del reconocimiento y las finalidades, el desfallecimiento del afán de ser, de las energías formativas sometidas a las forzosidades inaplazables? ¿Qué es de la vida cuando el sentido vital, compartido –en la manera de mirar y dirigirse para con uno mismo, con el otro y con el mundo, desde la idea que el hombre tiene de sí y la manera en como se comprende– se diluye en el apocamiento de la pragmatidad, la utilidad y lo cuantitativo? Más que como una mera *sospecha*, comienza el signo fehaciente y contrario de una difusión, no ya de ideas, sino de mecanismos y de *exposiciones* –ya no solo de interpretaciones– violentas de la razón, antes que *disposiciones* a la transformación de la vida. Parece que cada vez estamos más lejos de poder afirmar con Husserl que:

La luz natural de la razón no deja de ser –donde no se la ciega– luz natural y de alumbrar por sí sola, aun si se la interpreta místicamente como irradiación de luz sobrenatural. Y es esta interpretación más bien la que puede a su vez entrar en decadencia. Además, en la unidad del vivir de una colectividad humana ninguna idea perdida de la cultura se pierde del todo; ninguna forma de vida, ningún principio de vida del pasado se hunde verdadera y definitivamente. La colectividad humana unitaria tiene, igual que el individuo, una memoria unitaria; tradiciones antiguas pueden revivir, pueden volver a motivar e influir, poco importa si son comprendidas en todo o solo a medias, si en su forma originaria o transformadas.²⁴

24. E. Husserl, *La renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, México, Anthropos-UAM, 2002, p. 99.

Hemos empezado una etapa esencialmente distinta de lo que conocíamos como una ingerencia anómala de individuos o colectividades: antes soportable en el *limen* de la razón, y ahora roto este comienza su expansión. Porque la vida que se instala en un dominio de lo forzoso, vulnera la frágil vitalidad del dominio de la libertad, de las deliberaciones y elecciones, y del sentido de las creaciones simbólicas. En todo caso, podemos decir que se trata de nuestra alteración vital ocurrida por la desmesurada producción humana, forjada en esa manera de *responder* desafortadamente con la programación racional ante las necesidades y su sistematización. En esta «cibernetica» o régimen mecánico de la vida, fines y medios, útiles e ideas se desarticulan: la información y producción se extienden forzosamente a todos por igual.

El problema, como podemos conjuntamente advertir, es esta manera de ser dentro de la cultura y de la barbarie a la vez. Esta incómoda manera de una individualidad sin orden y sin dirección de lo razonable. Pues la nueva barbarie no es una sinrazón, un feroz salvajismo de la vida, sino una anormalidad de la razón, una fragmentación de la individualidad, el olvido de las razones en la presencia de los temores crecientes.

Quizá por ello la crisis contemporánea acarrea consigo el trastoque en nuestra percepción de la temporalidad, del espacio, de las ideas, de creación, transmisión y transformación de los elementos valiosos que cualifican nuestra manera de acontecer en el mundo.²⁵ Es un aserto que ahora,

no caben evasivas ante el pronóstico: está en peligro la vida humana como la única forma biológica de ser que se organiza y desenvuelve como esperanza. Vida es esperanza de vida, no mera subsistencia [...] Se está muriendo el hombre: esa índole de ser poético que forjó su propia historia. Es la fuerza de esta amenaza presentida, creo yo, más aún que un natural afán de mejoría, la que presta seducción a las utopías ideológicas y a las panaceas pragmáticas. Ellas no suprimen

25. J. L. Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, op. cit., p. 148.

el peligro, pero permiten ahuyentarlo de la mente con unos actos de adhesión que son todavía actos de esperanza.²⁶

Entonces, debemos cuestionar ¿qué subsiste del ser humano cuando su existencia no es proyectiva, cuando los ideales se restringen ante la materialidad de las cosas, cuando el hombre pierde la mirada hacia su propia temporalidad forjada en las ideas de lo posible? Queda el desorden errante del existir, fluidez anhelante que se ubica sin sitio, sin *situación* estable, simultáneo en tiempos y espacios sin fines ni afanes, sin inicios ni memoria a largo plazo, porque no sabe lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser y desconoce cada vez más la ganancia de lo que fue. El problema entretanto es que en «la situación del hombre moderno; el afán de novedades que aflige a este hombre caracteriza su forma de vivir. Todo lo que sale de sus manos resulta efímero, y él mismo lo produce con este sello de caducidad prevista cada vez más marcado. La renovación constante es capacidad creadora, pero también es indicio de inestabilidad».²⁷ Queda el ser humano en permanente transformación degenerativa de la existencia; la desesperación de la razón en que sea posible el fin, el término de la historia (como destemporalización de la estructura de memoria, iniciativa y proyección), de la cultura y de la educación como «funcionarias» de las conformaciones existenciales de la libertad humana; queda

La desesperación consiste en el desvanecimiento del futuro. Desesperado es el hombre que no proyecta su presente hacia su porvenir. Esta ruptura de la articulación temporal de la existencia es el efecto anti-histórico. [...] El único camino de superación es el de la metafísica. Es en una nueva idea del *ser* del hombre donde tiene que buscarse, ante la evanescencia total de la realidad, el punto de apoyo que establezca lo que sea firme respecto del cambio de la humanidad –historia– y

26. E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1980, p. 101.

27. Jean Baudrillard, «El éxtasis de la comunicación», en H. Foster (comp.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2006, p. 196.

conjuntamente, lo que sea firme respecto del cambio individual.²⁸

El reconocimiento frontal de la adversidad, la metamorfosis infrahumana de este orden mundano por otro, del cual difícilmente podemos dar razón —no solo porque nos falten las palabras para ello, sino porque se resiste a las razones de lo razonable—, este reconocimiento es necesario y saludable ante tanta degradación, porque aún es posible discernir la desarticulación vital. Porque la tradición, como el orden cultural de las formas de ser, no se reduce a la consecuencia de los factores de la historia en la humanidad, sino que es la historicidad misma, la temporalidad misma, una forma determinante de toda acción y la manifestación del cambio en las formas. Así es porque el carácter ontológico de la metamorfosis del hombre es constitutivo y permanente, pero solo es verdaderamente definitorio en tanto que *no* determina una forma *definitiva* de existencia, sino precisamente una forma ininterrumpida de modos existenciales.

3. Con todo, hemos llegado a un momento definitivo: el punto en el que sin finalidades formativas, congruentes con estos tiempos, la vida no podrá renovarse. El problema para nosotros ahora es, desde la universidad, desde las humanidades y desde un humanismo que muchos presumen insostenible (al interior de una tradición metafísica avasalladora) ¿cómo concebir la transformación humana como lo fue desde la *paideia* griega, en términos de acción, si esta acción resulta inoperante en el hombre mismo? El asombro y la audacia que invadió a los primeros filósofos que reflexionaron sobre la metamorfosis humana por la *paideia* se trastoca ahora en perplejidad cuando intentamos dar razón de la forma y la acción humanas, en lo cual debemos dar también razón de un régimen de factores que regulan y

28. E. Nicol, *La idea del hombre*, México, Herder, 2004, p. 18.

condicionan causalmente la «educación». La cuantificación y la uniformidad se engloba en un régimen de vida que no solo obliga a repensar las categorías que nos permitían expresar la alteración humana, sino que es obligado repensar las ideas de determinación, libertad, opción, elección, disposición y posición en el mundo, para variar la dirección histórica de la filosofía de la educación. Nos obliga este régimen a detenernos y considerar filosóficamente la eventualidad de una barbarie cumplida en el cambio del dispositivo fundamental del hombre, de las energías vitales de sus formaciones y de la cultura.

La cultura se ejerce en la solidez de la existencia humana susceptible de darse forma, de transformarse en la constante reforma de las ideas que se afilian al orden duradero del mundo. Pero hoy día es esa existencia misma la que no deja de observar la transitoriedad y discontinuidad de todo; el sello de caducidad inmediata o a corto plazo con las cuales mengua la vitalidad.

Vivimos la unificación del mundo, no por una idea de *koinoía* (comunidad de ideas e idiomas culturales, como gusta decir Nicol en *El problema de la filosofía hispánica*), sino por el hecho de una necesidad total. Esta ruptura estructural de sistemas expresivos, la tecnologización y la degradación acelerada del movimiento histórico por la uniformidad impulsiva y forzosa. Todos estos son parte de un fenómeno nuevo y cercano: la barbarie es encarnación de una profunda afección humana para darse forma a sí misma. Inmersos entre tanto poderío ahora se ha manifestado con sus dramáticos acentos la exhibida fragilidad humana, su manera de ser abierta, dado que se trata de un ente que no puede esconderse ni desprenderse del mundo al que está ceñido ya desde su propia presencia.

Ya no se trata, entonces, de un problema de vertientes o de perseverar a ultranza en esquemas de reflexión cultural que son sobrepasados por los eventos actuales. La novedad, en realidad, no radica ahora en las ideas, sino en la manera como la existencia ha transmutado a un orden de

racionalidad en que campea la barbarie en el desorden de la vida y en sus alientos vitales.

En consecuencia, ¿corresponde a la filosofía, ahora, no rechazar decididamente la utilidad ineludible, sino concentrar sus empeños en la señalización de la existencia hacia la amplitud de una actividad que se desenvuelve por encima de la utilidad o la necesidad, a medida que mengua la acción misma en sus finalidades y los ámbitos en los cuales ella se ejercía, es decir, la libertad? La situación es compleja y dificulta su problematización teórica, pero más allá de fatalismos contemporáneos y antimodernos, y más allá de una supina opinión cotidiana, los indicios parecen perder el carácter de un envilecimiento superficial en el orden del mundo o una degeneración de las producciones culturales, o bien, una ineficacia de la educación y las instituciones educativas, para ceder paso a los indicadores de una profunda alteración en el hontanar mismo de la existencia. Pero, ¿acaso esta decadencia revela una cierta incapacidad o, todavía más allá, una imposibilidad, un *limen* insuperable de la existencia humana? ¿O será que esa profunda conciencia decadente en nuestro tiempo no es sino aquella que siente cada comunidad histórica ante la incursión de otros modos en que se re-crea el hombre, de frente al acontecer de nuevos tiempos, para dar lugar a una nueva idea de sí mismo y a una diferente proyección vital, cultural-educativa, en relación con el pasado? Mejor dicho, ¿es posible que esto no sea sino un reordenamiento mundano del hombre, como en tantos otros momentos históricos?

Las respuestas son negativas desde los pronósticos y factores previsibles que hemos afirmado. Enunciado brevemente, el fenómeno de esta incertidumbre histórica que es nuestra época consiste precisamente en: una mutación sin precedentes que está sufriendo el hombre. El órgano de la esperanza desfallece, con lo cual la acción formativa misma también, la función creativa (poiética) de la existencia, de configuración mundana pierde sus finalidades. Quizá no

es una nostalgia sino una certeza que las formas creadas y fomentadas por la *paideia* comienzan a desaparecer:

Por fin resultó cierto que los tiempos pasados fueron mejores. Antes pensaban esto los decepcionados y los viejos. Los decepcionados de ahora son los jóvenes. Aunque estos tergiversan las palabras del poeta. El presente les disgusta porque el pasado no importa. Pero el desdén, que implica un juicio negativo del pasado, solo puede apoyarse en un presente positivo. Si todo estuviera normal en el dinamismo proteico, el presente sería mejor por la riqueza de proyectos juveniles. Algo se ha estropeado en ese mecanismo cuando lo más positivo es la nostalgia de los viejos; porque si estos no traen nada nuevo, su recuerdo de un pasado bueno los sustenta y es positivo para todos por su ejemplaridad. Renegar del pasado es una forma de confesar la incapacidad de renovarlo. El futuro, si tuviese vista y voz, es el que debería exclamar su impaciencia, al comprobar que nadie logra pre-formarlo en el presente.²⁹

Al final, hemos de colegir de estas novedades que, por ahora, la tarea de la filosofía ha de proseguir con el análisis y comprensión pertinente de las causas, los elementos y los desajustes vitales, referidos ontológica y antropológicamente en los términos discursivos hacia sus consecuencias teóricas. El problema para la educación, el humanismo y las humanidades contemporáneos radica en insistir con la razón en que es impostergable dirigir la atención hacia las responsabilidades y compromisos, hacia la promoción y apertura de posibilidades para el ejercicio de la libertad. Para la proyección del porvenir que cada cual encarna en sus mutaciones y en el que todos tenemos cabida con nuestras expresiones.

La filosofía de Eduardo Nicol, desde sus primeros textos del año de 1939 hasta el postrero de 1990 –al igual que en escritos póstumos, como aquellos reunidos en *Las ideas y*

29. E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004, p. 114.

los días— apuesta por un humanismo en comunidad, por una forma de ser en comunidad, una que se ensancha y se recrea con valiosas adquisiciones históricas.

La evidencia fenomenológica del hombre como «ser de la expresión» patentiza que es posible para el ser humano, aún, afanarse por ser diferente en sus formas de expresar la vida y el mundo en el que está, y en ello se manifiesta una libertad que se pone fines a sí misma, que crea alternativas de existencia de entre las posibilidades de ser; que es responsable de su hacer para con los otros y es consciente de sus limitaciones históricas. El ser de la expresión, este ser que somos, solo se hace, se configura con todas sus capacidades, realizaciones y postergaciones, en la hechura y mantenimiento de la vitalidad y el mundo como encarnación de nuestras iniciativas.

Pero atendamos que en la posibilidad del hombre, en la *posibilidad* de la existencia por ser-más y ser mejor, está la posibilidad de ser-menos, de menguar en su capacidades de expresión, en la pérdida de la autenticidad ganada, como constricción de las posibilidades de ser y una latente deformación existencial. Esta es la otra manifestación del hombre: su mengua existencial y su renuncia vital son posibles, dado que:

el ser más no excluye el ser menos. Una vez actualizada, la ganancia no es definitiva. Ella misma deja abierta la posibilidad contraria, y la retracción es una mengua en el ser. La idea de incremento y disminución, formulada en estos términos, ya la pensaron los griegos.³⁰

Entonces, tenemos que preguntar consecuentemente: ¿qué clase de ser es aquel que no solo es posible incremento de sí, sino que, en tanto posibilidad, puede decrecer, puede perder lo ganado en su existencia histórica? Esta habrá de ser la pregunta radical de nuestros días para el desarrollo de la filosofía de cuando interroga por la educación y las

30. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*. México, FCE, 1980, p. 200.

humanidades. De tal manera, en nuestros días se ha abierto el otro horizonte de interrogación sobre la metamorfosis humana: el proceso inverso en el que cada posibilidad de ser tergiversada en la uniformidad y unificación forzosa es una degradación del ser del hombre en sus formas de hacerse. La pregunta sobre la acción metamórfica en la cualidad del hombre que hemos integrado al análisis ontológico y existencial, como se mira, no puede ceñirse únicamente a la idónea mejora gradual de la existencia, a los procesos y contenidos de esa mejoría desde los sistemas que antaño regían la vida o aquellos emergentes de las tecnologías educativas; sino que esa pregunta también se dirige a la posibilidad y facticidad de un proceso que parece afianzarse en la merma de la vida, la fractura de las comunidades y su diversidad, así como la rampante rotura del dispositivo atencional de conformación cultural del hombre.

Es tiempo de hacer frente con la razón a la barbarie misma, de ser capaces de renovar las ideas, y no solo los mecanismos, frente a nuestra situación. De ahí, según hemos vislumbramos, Eduardo Nicol y otros pensadores en Iberoamérica, y allende, han sentado las bases firmes para la viabilidad de una filosofía que comprenda las condiciones ontológico-existenciales que promueven la conformación (con sus elementos y sus dinámicas de cambio y permanencia), de modos de ser de la existencia en el tiempo nuestro que nos corresponde participar.

Con esto hemos venido a sostener un proceder crítico que no se someta a los temores ni se retraiga ante los espantos de estas alteradas *condiciones* de la vida. En este sentido, se actualiza la posibilidad que abre el pensamiento para configurar y dirigir presente y porvenir regidos con las ideas desde la situación que patentiza el mundo en nuestros días. Con la fenomenología de la expresión se ha abierto la búsqueda teórica para redimensionar los asombros y reordenar las ideas sobre aquello que la acción educativa forma, fomenta y realiza en el ser del hombre. De tal modo,

si la expresión nuestra es la «materia plástica del mundo», entonces tenemos el compromiso de mantener el orden de la vida, el equilibrio de las ideas y el servicio vital en el ejercicio de las acciones desinteresadas, así como la respuesta temperada a los condicionantes vitales –que para ello han de ser primariamente comprendidas. En suma: lo que queda por hacer en la metamorfosis de nuestros días.

EDUCACIÓN Y COMUNIDAD: DESDECIRSE EN LOS TIEMPOS ACTUALES

1. Existe entre nosotros una grave desorientación conceptual, categórica y temática, así como en el orden de la facticidad cotidiana, por cuanto a lo que buscamos señalar o delimitar con el término *educación*. No sería motivo de inquietud y perplejidad para el pensamiento y el orden social en general antedicha gravedad, de no ser por el asombro que nos ocasiona el hecho de que el ser humano, este ser tan frágil y a la intemperie que somos, se transforme con una materia prima tan sutil y vitalmente energética que por su manufactura humana llamamos cultura y que en su permanencia temporal, de memoria y presente, así como su tensión al porvenir, denominamos historia. Este erario de formas de ser humanas en las que nos hacemos y rehacemos de distintas maneras, con variadas vocaciones en las cuales nos comprendemos y nos enfrentamos a la realidad conformada por el yo mismo, los otros y lo otro. Asunto que a filósofos como Max Buber, Jaspers, Levinás y Eduardo Nicol dio tanto que pensar hace unas décadas.

Comenzamos así para asentar con claridad que en su gran mayoría aquello que creemos, imaginamos o suponemos los educadores, políticos, investigadores, pedagogos, padres de familia, educandos, organismos, instituciones y demás, sobre la *educación* y la *infancia*, no es sino un conjunto de supuestos a los que no podemos ordenar ni otorgar una continuidad clara en nuestros argumentos, fijar las finalidades precisas o regular los procesos de incidencia interpersonal educativa con los educandos.¹

1. Véase Wolfgang Brezinka, *Conceptos básicos de la ciencia de la educación*:

Pocas veces el educador se cuestiona acerca de la importancia y finalidad última de sus acciones en el mundo frente a aquellos que educa, toma conciencia de la dimensión de su acción en el contexto en el que se ubica y sobre la proyección que sus acciones adquieren en los educandos que interactúan con él; y rara vez el educando será orientado para considerar críticamente qué es lo que le sucede cuando algo impresiona y altera su forma de comprenderse en el mundo. A la par, bien podríamos atender a las propuestas que en materia educativa, políticos, organismos y directivos de instituciones tienen sobre la educación; constataremos que, a no ser por la gentil y bella alma de algunos de ellos, podríamos confirmar que poco o nada puede rescatarse de lo enunciado o las acciones a tomar en cada caso: los objetivos son confusos, desbordados de frases hechas y sin sentido como «aprender a pensar», «forjar ciudadanos», «ser críticos», «desarrollar talentos» o «ser buenas personas»; pues resúmase que a esto se delimita las más de las veces el pensar educativo, en sus orillas pragmáticas y sus rincones teóricos: a la prescripción, esto es, al cómo *debe ser* la sociedad, el individuo y los fallos graves de nuestros sistemas educativos. Siempre se hablará, con tono solemne, de abstractos y constructos conceptuales como son la Sociedad, el Estado, la Cultura, la Escuela, que serán recubiertos por un léxico siempre empresarial economicista y de vulgar política, es decir: el *éxito* o *fracaso* educativo, las competencias y los valores, los índices de conocimiento, y demás. Entiéndase que dichos constructos y sus consecuentes discursos no existen sino como una generalización bastante amplia, poco precisa y mal dirigida, que señala a los integrantes en el proceso de alteración cultural que, suponemos, es la educación.²

análisis, crítica y propuestas, Barcelona, Herder, 1990, p. 114 *et seq.*

2. Véase R. S. Peters, «Los objetivos de la educación», en *Filosofía de la educación*, México, FCE, 1992.

Las agravantes ante la desorientación inicial se acumulan, como puede verse, pues es un hecho que en una comunidad política y social, como son las enmarcadas en la democracia política y en «vías de desarrollo», su desigualdad socioeconómica, su disparidad de acceso a los recursos culturales, su vaciedad democrática formal, su infertilidad en las virtudes cívicas, sus conmociones por las incidencias pluriculturales allegadas por los medios de comunicación, descentralizados por la revolución tecnológica de las décadas de 1980 y 1990, además de la diversidad de visiones de vida histórica multicultural.³ En dicho contexto es opinión consabida, aceptada y no puesta en cuestión, que la educación es entre nosotros una de las pocas vías de preparación para el empoderamiento ciudadano, vía legítima para la formación de una comunidad política, cultural y social; así como un camino para combatir las degeneraciones que en seguridad estatal y corrupción legal se generan día tras días, acrecentándose como una metástasis irremediable e imparabile en el organismo colectivo.

No habrá que sorprenderse, entonces, si de pronto para la «educación» se exigen todos los recursos de los que se pueda echar mano: podemos comenzar a hablar, por ello, de la necesidad irrefrenable de más profesores, más academias, más años obligatorios y más horas de permanencia en las escuelas para los educandos, más libros, más formación cívica y ética, más museos, más bibliotecas, más internet, más pizarrones electrónicos, más pruebas para medir los índices de educación en un país y más de todo lo que venga al caso. No obstante, a la par tendremos que hablar de pérdidas de valores, de las culpas de los padres de familia que ya no forman bien a los niños, de los profesores que ya no se dedican a su oficio como antaño, de la televisión y videojuegos violentos, de políticos

3. M. Castells, «Flujos, redes e identidades: una teoría crítica sobre la sociedad informacional», en AA. VV., *Nuevas perspectivas críticas de la educación*, Barcelona, Paidós, 1997; Jean Baudrillard, «El éxtasis de la comunicación», en Hal Foster (comp.), *La posmodernidad*, 6ª ed., Barcelona, Kairós, 2006, p. 189 *et seq.*

corruptos y de los países asediados por la deprivación social, y todo lo que le sigue. Para que esto pueda ser enunciado hasta por los locutores de radio difundidos en los diarios, tendremos que olvidar expresarnos con objetividad sobre la desocialización extrema, los rencores sociales de muchos que la rapacidad económica de unos cuantos motiva (pues ya se habrá entendido que el problema no es combatir la pobreza sino la disparidad que la riqueza irracional ocasiona en los países latinoamericanos), olvídense también hablar sobre la falta de regulación en materia de trabajo infantil y juvenil, la falta de una conciencia cívico democrática que se ve alimentada por el soborno constante en todas las esferas de poder; por cierto, en los colegiados olvidad hablar también sobre el hambre que sienten los alumnos, las patologías psíquicas que tanto educadores como educandos padecen; déjese de lado hablar sobre los niveles de frustración personal de aquellos que terminan sus estudios, las pocas oportunidades de desarrollo profesional que un bachiller o universitario encontrarán en dos o tres años al finalizar sus estudios, así como de la poca preparación que para ello se les brindará; es decir, la falta de madurez que tendrán para confrontarse con una irrealización vital.⁴

Y es que si lo miramos bien, hace tiempo tuvimos que percatarnos de que aquello que llamamos educación y todas las estructuras, elementos y recursos que invierten en tal, todos los empeños o negligencias que como educadores tenemos, no han salido bien librados del contraste fundamental y crucial que toda educación persigue –desde Grecia– como sentido y razón de ser de las acciones educativas, esto es: toda acción educativa es la persecución y fomento racional que acciones coparticipadas anhelan y ejercen, desde ya, *el bienestar y la situación atemperada en el mundo, es decir, el*

4. Véase Henri Giroux, «Jóvenes, diferencia y educación posmoderna», en *Nuevas perspectivas críticas, op. cit.* Asimismo, véase, A. Aguirre et Stefano Santasilia, *Pensar el mundo. Juventud, cultura y educación*, México, Afínita, 2010, pp. 9-41.

bien común y la felicidad de los individuos y de la comunidad en la realización de sí mismos.

Quizá, en esta grave situación que atestiguamos algo tuvo que quedar aclarado y ser elegido entre posibles, ya que parece que lo que entendemos por educación, en las acciones que los educadores, educandos y comunidad desempeñan no es precisamente algo que pueda llamarse *formación vital* en sentido estricto.

Para elucidar estas cosas nunca ha habido mejor momento que el presente. La filosofía, como generadora de ideas y cuestionadora de las que se hallan en tránsito, ha asumido como tarea fundamental este trabajo de aclaración sobre lo que debe entenderse por dar formas a la vida desde la Antigüedad y con un énfasis inigualable durante el siglo xx por la filosofía analítica, la fenomenología y el vitalismo hispánico. Una breve revisión por la historia del pensamiento mostraría que, salvo contadas excepciones, las grandes vertientes y pensadores filosóficos han ocupado parte mayor de su trabajo antropológico, epistemológico, político y ontológico, en tener una comprensión medianamente despejada de la constitución maleable, abierta y vulnerable del ser humano, de lo que es el educador, de los alcances de transformación existenciales, cognitivos y psicológicos en el educando, de la responsabilidad histórica de la cultura que cada generación tiene y de la finalidad del bien vivir. Nos enteramos, de tal modo, hace veintiséis siglos que no se trata de vivir, sino de vivir bien, y este asunto, el bien, es algo que se aprende, es decir, algo que debe ser participado por otros y que nada hay más importante en este trayecto vital que comenzar a formarse una idea de qué es eso del bien vivir; para lo cual, se pensó y se sigue pensando que no hay otra manera de hacerlo, sino con eso que llamamos *cultura*: un orden simbólico dinamizado por la energía vital del cambio y que se actualiza con las bondades de la existencia humana –virtudes–, mismas que se canalizan por *procedimientos* simbólico-educativos centrados

en las manifestaciones artísticas, el derecho, la política y la filosofía, por mencionar algunas.

Así, en contraste con lo que hoy podría opinarse, históricamente ha quedado manifiesto que el problema no es la educación, esto es, la educación como tal no es un asunto de inquietud fundamental. La educación es un *factor operativo* en el pensar, pues en el entramado de cualquier planteamiento filosófico que sea sistemático y que atienda a los problemas que Aristóteles denominaba «prácticos», en contraste con los de *theoría* o contemplación (que iban directamente al problema casuístico del primer motor y las sustancias en la metafísica, o las estructuras gramaticales en la lógica), educar es una mediación de acciones que tienden a la mejoría específica del individuo, mejor aún, del individuo en todo su desarrollo vital. No nos preocupa la educación, esto debe subrayarse, nos preocupa la manera en cómo nuestras acciones alteran y conforman, sopesan y brindan maneras de reconocerse a cada educando.⁵

Es de esperarse, por ello, que filosóficamente «educación» enuncie un conjunto de actividades que tienen una extensa interrelación con otras texturas vitales como son la política, la creación cultural, el pensamiento, la economía (como factor de sustento comunitario), las dinámicas y las identidades sociales, culturales y políticas; porque en sí, nadie se ve inmerso o va en busca de educación para ser más educado *per se*, aunque la frase suene familiar; esto es: la educación no existe, no es una entidad, ni un proceso unívoco; como todo en la vida, las acciones que se integran a nuestro humano actuar persiguen desde que amanece hasta que anochece la mejor manera de vivir. El problema, como se sospecha, es *saber* en qué consiste la vida, qué se ha de hacer con ella y cómo se ha de orientar en cada acción; si las acciones educativas colaboran en ello, entonces son pertinentes y requieren la atención toda de la comunidad, de sus políticos,

5. Véase Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, México, UNAM, 1970, Lib. VI, cap. 4-5.

de sus familias, de sus empresarios y de todos, pero solo en ese sentido, porque es un problema en la fragua del bien común.

2. En estos días, como en otros tantos del pasado, el mundo anda muy fiero. Repensar nuestro mundo y redirigir el asombro del existir es una exigencia primaria para elucidar no tanto un tema de reflexión teórico cuanto para comprender el existir en nuestro mundo contemporáneo. Sobre este, las notas características que la filosofía, la literatura, la sociología, la psicología, la historia, la teoría política y la antropología cultural delinearon entre los siglos XIX y XX dejó en claro dos cosas: i) que el mundo no es terreno indiferenciado, un conjunto de topografías varias que determinen los desarrollos de las comunidades humanas, y consecuentemente ii) quedó claro que el mundo se refiere más a un horizonte de creaciones humanas, de relaciones situadas en un aquí y un ahora, pero también en su relación con otros espacios y otros tiempos, con el allá y los antes y después.⁶ Con sus creaciones, aquello que los hombres hacen para existir, para formar la vida, el mundo se amplía o se contrae, se forma o se deforma en cada individuo y en cada una de las relaciones que establece con los otros. Pues no hay un aquí y un ahora, sin las relaciones que esto presupone, con esas posibilidades que los otros actualizan con su existencia, con sus expresiones. El mundo es, entonces, este orden limitado y posible de expresiones y elementos humanos que con el tiempo hemos creado para decirnos la vida, para darle este tono de diálogo inacabado con el otro aquí presente, pero también con el inexorablemente otro que estuvo y esta manera de convocar al otro que vendrá. El mundo es, en fin, este orden de expresiones, que contrasta con un cosmos, visto así, quieto, infinito,

6. Véase E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, «Las situaciones vitales».

cohesionado de materia oscura y que transcurre en una sucesión de instantes sin historia.

De tal modo, conforme transcurría el siglo xx, el pensamiento en Occidente fue evidenciando que el mundo, el «mundo aquí nuestro», exhibía una distinción categorial –promovida por la desarticulación tajante de la historia, la cultura y la existencia misma– con el planeta, es decir, las condiciones posibles de la subsistencia no se aparejaban con los quebrantos de la existencia que dieron pauta al «desencanto» moderno, a la época de la técnica, a la nueva barbarie, a las industrias culturales y demás denuncias y críticas que se sustentaban en los irrefrenables y múltiples conflictos bélicos, la intensificación sistemática de la violencia y el rasgo existencial del odio, el exponencial crecimiento demográfico, el deterioro del planeta, el crecimiento desigual de las naciones y todo aquello que hoy día nos es tan familiar. Hacia finales del siglo xx el balance era claro: el «mundo estaba en pedazos». La tristeza y las patologías del alma ha llegado a ser, así, el acontecer de las individualidades y las comunidades.⁷

El siglo xx fue un periodo de mundo que poetizado por Rilke, Cernuda y Celan hizo evidente que el desamparo y la intemperie es la manera de percibirse del hombre actual. Avasalladas las religiones, alterada la economía en flujos financieros, devastado el arte–consecuente con la devastación del mundo conocido y por él simbolizado– y una ciencia cada vez más lejana por su lenguaje y sus objetos de estudio, los individuos acusaron histerias, depresiones, y aislamientos existenciales y sociales.⁸ Como remanentes de la modernidad

7. Jean-François Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2005, cap. V «La barbarie de la cultura»; del mismo autor, véase *La crise du sens*, Nantes, Cécile Defaut, 2006. Asimismo, véase Antolín Sánchez Cuervo, «Cultura y crítica al fascismo en el pensamiento exiliado de 1939», en A. Aguirre *et al.*, *Pensar el mundo*, *op. cit.*

8. Peter Berger *et* Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*,

quedaron el progreso, la vanguardia tecnológica y la moda; el instante y la falta de futuro, de proyectos vitales; quedaron las huellas indelebles de los fascismos, los totalitarismos, los dictadores, los holocaustos, los desaparecidos, las exclusiones y los dramáticos exilios que cambiaron la cara geopolítica y cultural del mundo conocido; esta inercia de guerra, el sistema totalitario del odio, el crecimiento exponencial de la población humana en el mundo, el terror íntimo y compartido por los enfriamientos y calentamientos globales; las maquinarias del entretenimiento, el espectáculo, la obscenidad de la violencia, la pleitesía a los miserables que se enriquecen a costa de todo y todos, el sometimiento a la indiferencia y el encubramiento de la mediocridad bajo los mantos de la tolerancia y el igualitarismo pueril;⁹ ha quedado la deformación del Estado como un generador del bien común reducido a un administrador de bienes y ofertador de recursos nacionales al mejor postor; aquí, la seducción y vulgar placer por el consumo que cada cual siente cuando compra y desecha y vuelve a comprar en un círculo acelerado;¹⁰ pero también aquí, como parte de un horizonte visual cotidiano queda la niñez desabrigada de ese cobijo que las generaciones mayores están obligadas a otorgar—la utilización de los niños en los conflictos armados, las hambrunas y la explotación infantil—, entre las ruinas de una juventud sometida a las dinámicas laborales de prestaciones de servicios, y los adultos infantilizados con las ofertas de las ya mencionadas industrias culturales y del espectáculo.

Conscientes de este mundo, de este desarraigo de la existencia en un tiempo de sociedades del conocimiento la información o como se le quiera llamar a este tiempo

Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

9. Cf. Paolo Virno *et al.*, *Contra corriente. Filosofía, arte y política*, México, Afínita, 2009, *passim*.

10. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, FCE, 2003, p. 13 *et seq.*

de barbarie agreste y frívola, habría que cuestionar –la filosofía debe hacerlo– ¿Cómo se ha de educar? ¿Qué idea hemos de hacernos todos juntos de la existencia y nuestros compromisos con el porvenir encarnado en cada uno? ¿Qué vías de acción han de tomarse para formar a un individuo en un mundo como este, en países como los nuestros, en dinámicas sociales que asumimos y transmitimos? ¿Qué generación o degeneración vital sucede en los educandos cuando se los expone a un sinfín de eventos que la publicidad, los noticieros y aquello que sus congéneres les ofrecen? ¿Qué habrá de ver la niñez todos los días cuando ve a sus «maestros» entrar por la puerta del aula, qué le podrá decir el «maestro» a sus alumnos, de qué servirán sus tensiones y micrototalitarismos docentes, las confrontaciones y los procesos de evaluación que hacen al docente más cercano a un gerente de tienda y evaluador de recursos humanos que a un formador de individualidades. ¿Qué idea tiene el educador de sus actos, cómo contribuye su silogismo, su operación matemática, su sugerencia de lectura o sus visitas al microscopio a la construcción constante de la trama de iniciativas, memoria, proyectos y realizaciones de los individuos o la no depravación mayor de su existencia.

¿Qué capacidad de imaginación de un mundo mejor posible puede desplegar el educador, el padre de familia, el gobernante para ofrecer no solo presente (no solo evaluaciones, comida y contención de crisis económicas, correspondientemente), sino también idea de comunidad, de vida, de reciprocidad y respeto. Pues habrá que dejar en claro, en suma, que nos se trata de aglomerar individuos y dirigir sus acciones, sino de reunir con una idea directriz de sí mismo, del mundo y de nuestros vínculos, todas nuestras expresiones y formas de ser y hacer. El maestro, como el padre y el político, tienen la responsabilidad vocacional y de oficios, de ofrecer futuros posibles, pues esto hace que denominemos a un tiempo «generación», dado que lo que se genera es más historia, más excelencias vitales; no

solo más individuos que engrosen las filas de empleados y desempleados.

3. Habrá que asentar, de una vez, que esas formas de enseñar, esas relaciones de transmisión de conocimientos que nos da por llamar educación sin más, andan bien perdidas, si lo que campea es la tristeza, la aglomeración y desolación entre nosotros; pues, en la acción educativa el talante de la transformación humana depende totalmente de la cualidad de los individuos y la comunidad en la que se lleva a cabo dicha acción.¹¹ Pues es bien seguro que no todo conocimiento, sea este de la procedencia que fuere, es igualmente válido, es decir, no se valora por igual, dado que su importancia puede ser mayor o menor en la medida en que se integre a la estructura temporal, comunitaria y de horizonte individual del educando y del educador.

Tendríamos que comenzar por deslindar, en fin, aquellas acciones que son coercitivas de la libre intención, disposición y aceptación que entre dos individuos se puede dar.¹² Esto es: el adoctrinamiento y la disciplinabilidad por sí no han de considerarse como acciones educativas. Asimismo, tendríamos que hacer a un lado aquellas acciones de interrelación en donde el objeto de la misma es generar ciertos comportamientos o conocimientos que tienen una finalidad específica sin una repercusión primaria en el otro, en la conformación situacional e identitaria del otro: la habituación, capacitación, instrucción y erudición, por señalar algunas, son ejemplos de esto que no es educación. Habría que soslayar, además, de lo que se da por llamar «educación», a los procesos conductuales, que el totalitarismo en sus más variadas presentaciones y los *ismos* religiosos conocen a la perfección –mismos que en el diario

11. Cf. E. Nicol, «Crisis de la educación y la filosofía», en *Ideas de vario linaje*, México, FFL-UNAM, 1990.

12. Véase Wolfgang Brezinka, *Educación para un mundo en crisis*, Madrid, Narcea, 1990, p. 35 *et seq.*

acontecer son formas de accionar de más de un docente, pues la búsqueda de lo que uno es, sobre todo en los niños y jóvenes, este complejo de rebeldías y protestas, de búsquedas y resistencias con los otros, es indicación de que el individuo aún es un humano que goza de cierta salud en su órgano de la libertad de ser: se manifiesta como persecución de sí mismo.¹³ Hablamos, en suma, de procesos que no son educativos pero se los confunde las más de las veces entre discursos, acciones y planes de estudio.

Planteamos, pues, que las actividades educativas se desarrollan, es decir, las agencia un individuo cuando piensa en tres cosas fundamentales que ha de hacer: 1) fomentar elementos culturales como ideas, creencias, conocimientos, sentimientos, virtudes, y demás que considera racionalmente (y ha de subrayarse *racionalmente*) idóneos para la mejoría del individuo y que este asume racionalmente como apropiados para sí, para la conformación individual del sí mismo; 2) ha de estar atento a aquellos elementos culturales que racionalmente considera *perniciosos*, y hará todo lo posible por someterlos a juicio y suspenderlos de sus acciones educativas, mostrando en todo momento, por contraste, al educando lo que sería dable si esos elementos fueran puestos en acción; y 3) se han de *mantener* aquellos elementos culturales que han formado a los individuos anteriormente y que es racionalmente deseable que se los active a cada momento, integrándolos como un todo a lo que en los puntos anteriores hemos mencionado.¹⁴

No obstante esta manera tan breve y sistemática de hablar con la que nos expresamos aquí, hemos de enfatizar que el docente despliega en su propia persona la *ejemplaridad* de un ser formado con elementos culturales valiosos, en mejoría permanente de sí mismo, que imagina y crea un posible

13. Sobre este tema véase E. Nicol, «Meditación sobre la propuesta juvenil», en *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.

14. Véase J. F. Mattéi, *La barbarie interior, op. cit.*, especialmente «II. La barbarie de la educación».

de sí mismo hacia el cual tiende como su máspreciado proyecto vital individual y compartido.¹⁵ Por ello, no es de extrañar que el magisterio fuera considerado una *téchne*, un arte u oficio, desde la génesis de la educación o *paideia* griega, pues se requieren aptitudes, temperamento, carácter, conocimientos y formas de expresar apropiadas para hacerlo. Aún con todo, no es posible dejar de lado que el problema mayor de nuestros días, cuando se habla de educación, es la radicalidad que a ello se le otorga. Pues el sentido de nuestras acciones, que siempre dependen y están insertas en una trama más amplia de acción, como es la comunidad, está sujeta al bien racional que procura, a la intención objetiva de mejoría del otro, educando que siempre es, como el educador, un ser situado (social, política, económica, sexual, lúdica, artística, religiosa, sentimental y reflexivamente; así como colmado de prejuicios, creencias, preconcebidos y demás).

Así, nada peor en nuestro tiempo —este del que hemos señalado algunos rasgos de nueva barbarie— que un magisterio sometido a los desperfectos de políticas laborales, a la masificación de la enseñanza, a la evaluación y elección del oficio por las prestaciones y los periodos vacacionales o la imposibilidad de insertarse en otro sector laboral de momento, así como a la frustración personal y vocacional de los que pocos escapan.

4. Es sabido que un proceso tan interpersonal como lo es la transformación educativa (entre dos individuos, educador-educando, y su relación con un mundo como este), poco o casi nada puede resolver de una circunstancia de la que los actores educativos más que agentes son pacientes. Sin embargo, cada uno de nosotros, al venir al mundo se incorpora a un entramado de visiones y acciones posibles y viables del mundo que recibe de los antecesores, en la herencia de ciertas actualidades vitales y un hontanar de posibilidades

15. Véase E. Nicol, «El *porvenir* de la filosofía hispánica», en *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.

de ser. Esto permite la diversificación de los sentidos en la coparticipación de la individualidad existencial de los modos de ser de cada quien. Por la apertura ante los otros (contemporáneos, pasados y venideros) nosotros adquirimos una posición en el mundo que es permanencia dinámica de expresar y ser impresos en común.¹⁶ Venimos al *mundo*, en suma, somos traídos y atraídos, llamados y convocantes para crear y recrear indefectiblemente esa comunidad humana, por cuanto posible, en cada expresión. El mundo, que nos ha sido dado por los otros y que ofrecemos a los «nuevos llegados», ha sido ataviado con las palabras y formas de ser activas, y es con palabras y acciones que correspondemos a la herencia recibida. El mundo es «nuestra» patria –patrimonio de símbolos– y somos ciudadanos de ella por el hecho y derecho de expresarlo, de recrearlo. Somos co-responsables con los otros y de los otros, no en contra o a pesar de ellos, y la base de la responsabilidad no es únicamente la comunidad presente, sino también la común herencia del pasado y el presente venidero.

Por lo que sería bueno recordar que el sustento de la filosofía, su incidencia en el desarrollo cultural de Occidente y su repercusión en el horizonte histórico no es la pregunta por la educación, la política o las esencias, sino la pregunta por cómo se ha de vivir, y vivir bien, que para eso se requieren maestros, políticos y un mundo en torno. Se trata, finalmente, la educación como la vida, de eso que el griego llamó *eudaimonía* como la finalidad última y que hoy con el color subido a la cara llamamos *felicidad* en español, como la más cercana aproximación a la realización que esperamos de nosotros mismos en situación vital y para esto hace falta darle forma, con ideas, a la comunidad, a nuestra individualidad y la de los otros. Pues la felicidad es precisamente la finalidad última, no de la educación, sino de la vida misma, y esto más vale no olvidarlo cuando hablamos de educación y comunidad.

16. Cf. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1978, «IV. Teoría de la mundanidad».

EDUCACIÓN Y TRANSFORMACIÓN. OTRAS FORMAS DE SER

El eje problemático del fenómeno educativo es el dato de la transformación humana. De un extremo a otro la historia de la filosofía está trazada por el asombro que ocasiona la acción y el movimiento (la alteración dialéctica) que promueven el cambio deliberado e intencional en ciertas visiones e interpretaciones del mundo en los individuos.

Esto no se trata simplemente de un evento entre otros tantos, de una capacidad para variar los comportamientos o de una «maleabilidad» que el ser del hombre pueda compartir en su condición con otros seres. Se trata, en primera instancia, de que la acción, el movimiento y el cambio estructural de la individualidad, que posibilitan y generan el fenómeno educativo, son rasgos diferenciales, inequívocos y notas constitutivas del hombre. Así, para dar razón de los elementos, factores, estructura y dinámicas del cambio, es necesario reconsiderar la idea del hombre que los vinculaba bajo la directriz de un ser «antropoplástico» (desde las perspectivas derivadas de la filosofía griega y sus primeras consideraciones filosóficas al respecto) en sus radicales dimensiones ontológicas, y no solo operativas o graduales en la orientación comportamental y de la institucionalización educativa, así como la sistematización pedagógica o tecnológica educativa.

Piénsese aquí en el problema que ha representado el dar razón del fenómeno de la meta-morfosis o la transformación como una alteración peculiar del ser del hombre por la educación; ante esto, la osadía del pensador griego ideó, introdujo y asignó conceptos, a la par que modos de

proceder reflexivos, cuando hizo frente a este *enigmático* fenómeno de la transformación.¹ Es de tal manera que el análisis de esta ha de ser definitivamente una elucidación en el plano en que el hombre encauza su ser como la posibilidad más propia de una existencia —afanosa por ser más y cualitativamente mejor, en las formas de mirar y conducir la vida—, a la cual imprime por las acciones que ordena y pondera para asumirlas y compartirlas en el orden de relaciones o mediaciones simbólicas de cultura y educación, por cuanto estas son manifestaciones de ese *afán formativo*.

Es en este orden que el hombre existe en la tarea de la conformación de mundo, de exhibir su ser como creador y producir un plexo de orientaciones vitales que no estaba ahí, que no fue dado y en el que, ahora creado, han sido impresos sus históricos modos de hacer y de ser, sus formas culturales de vivir. En consecuencia, el hombre ha introducido y dispuesto una diversidad de formas de ser para interpretarse y comprenderse, una radical *mundanidad*, para situarse en el espacio y tiempo que altera con sus creaciones, formando un orden distintivo y coordinado en la proximidad de sus acciones.²

1. *Enigma* refiere en griego al carácter dialéctico de un problema, es decir, ahí en donde la razón se ve complicada en un juego de realidades o palabras. El enigma tiene solución, la cual radica en la capacidad lúdica y flexible del razonamiento para separar los componentes y reordenar las aparentes contradicciones del enigma, encontrar la clave que, asombra, traba, pasma y reactiva a la razón. (Véase Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995, introducción.) Como apuntaremos, el fenómeno educativo se encuentra en estas lindes enigmáticas, porque ¿cómo es posible que el hombre sea y deje de ser en el tiempo el mismo? La dialéctica platónica será ejemplar en este sentido en la noción de novedad, renovación y envejecimiento ontológico.

2. Sustentamos el desarrollo sistemático de la investigación sobre la transformación y la teoría de la acción en la filosofía nicoliana, puesto que su idea del hombre como ser de la expresión nos permite reconocer y sustentar que la forma de ser humana aparece en la individualidad que se forja en sus acontecimientos, al generarse en una estructura que posibilita la acción y que se sustrae a cualquier sustancialismo tradicional.

Hemos de reconocer que la existencia humana se despliega como una trama de expresiones que generan vínculos, porque si existir es cambiar en correlación con lo que es dado por los otros en ese entramado de situaciones vitales, de experiencias vueltas aprendizaje del otro-yo, es consecuente que la existencia se desenvuelva en un sistema orgánico de relaciones en constante transformación; pues lo primero alterado y la razón misma de ser del cambio es el hombre en ese desenvolvimiento, en ese modo de ser en el mundo, en donde todo acto educativo adquiere sentido como colaboración en y de comunidad.

La transformación de la propia existencia, como nota característica del ser del hombre, fue un acontecimiento histórico, una generación en el orden de las realidades y las expresiones formadas. Retornamos a ese asombro originario de la filosofía por un ser tan plástico (*plastéin*), tan dado a la re-creación; pues la atención de la filosofía a aquella transformación no solo fue posible como un emerger en la experiencia compartida de los individuos, en un momento dado en la temporalidad humana, es decir, por allá en el siglo V a.n.e.; sino que además surgió con la impronta misma de una nueva forma de ser universal, de una nueva

Se trata, en definitiva, de la condición humana que se expone en el horizonte visible de sus expresiones; mismas que se consolidan en sus diversas formas vitales de ser, en sus instituciones y en el universo de símbolos y vinculaciones instituidas históricamente como expresivas formas culturales. Así, a decir de Nicol, cuando es dable «afirmar que el hombre es formalmente un ser proteico es alterar la dirección de aquella metafísica que se empeñó, diríamos, en definir al hombre por la quietud, y no por la movilidad interna. Lo cual requiere cierto denuedo, pues representa una revolución en filosofía. Una revolución alegre, en tanto elude esa tristeza ontológica que fue la devaluación del accidente, de la acción, del quehacer productivo; y una revolución de fondo, en tanto que atañe a la concepción del ser [...] La indagación sobre la forma de ser del hombre ha de proyectarse en el orden de la temporalidad, aceptando este dato originario, primario y patente: lo invariable de la forma es la forma invariable de su transformación». E. Nicol, «La agonía de Proteo. Notas», en *Símbolo y verdad*, México, Afinita, 2008, Arturo Aguirre (comp.), pp. 102-103.

posibilidad de ser hombre: para la posteridad fue posible su comunicación y extensión a todos los márgenes y momentos de la vida de los individuos, no solo helenos sino que supuso una posibilidad vital para todo hombre posterior.

La permanencia de ese primer asombro y su carácter enigmático consecuente, así como su reactualización en nuestro estudio contemporáneo, se relaciona con las primeras experiencias de un problema fundamental: la autoconciencia de la forma y la transformación humana, de la acción y el cambio, es la génesis de una nueva forma de ser en el mundo, históricamente innovadora, que fue instauración y legado de los griegos –punto nodal de todo humanismo posterior. Así, porque la vida sugerida como permanente transformación significó una revolución total en la autognósis del hombre, al «convertir la educación en un problema de rigurosa filosofía». ³ Nosotros, a estas alturas del desarrollo histórico, podemos reconocer sus efectos, pero la consternación del surgimiento entre sus contemporáneos apenas podemos sospecharla. A este surgimiento lo «llamaremos “paideia”, porque este el nombre que le dieron los griegos a la educación establecida como institución social: la primera que existió en nuestro mundo de Occidente, la que suscitó la primera crítica y teoría filosófica de la educación». ⁴

La revolución teórica en los procesos formativos y la reforma en la idea del hombre promovida por la *paideia* con el desarrollo que tuvo en los sofistas, y las revocaciones así como las redimensiones que a la par ofrecieron la filosofía socrática y platónica, pueden darnos una idea de la alteración que el hombre sufrió en sí mismo con la plena consciencia de su antropoplasticidad; la cual no se limitaría ya a un proceso de maduración social ni biológica del

3. Véase E. Nicol, «Sócrates: que la hombría se aprende», en *Las ideas y los días*, México, Afínita, 2007, A. Aguirre (comp.), p. 454. Asimismo, cf., «Origen y decadencia del humanismo», en *ibid.*, pp. 443-452.

4. E. Nicol, «Crisis de la educación y la filosofía», en *ibid.*, p. 393.

individuo, sino a una tarea vital de la individualidad y la comunidad en la cual este se desarrollaba, con los vínculos que generaba o rompía en cada una de sus expresiones: los procesos de formación supondrían aquellos otros de maduración por el desarrollo biológico y la inserción social; pero, a la par, ampliarían sus posibilidades hacia un proyecto espiritual y práctico, es decir, la consolidación de la *polis* y el bien común afianzados en el *logos* compartido, lo cual representaba en su realización la máxima trascendencia. Como puntualizaremos, con la instauración histórica de la *paideia*, reordenada en sus aspectos teóricos por la filosofía socrático-platónica, la educación dejó de ser un oficio, una *téchne* abandonada al cotidiano de las enseñanzas en la realización de ciertas habilidades, ya fuesen estas artesanales o hasta políticas, o bien la formación aristocrática destinada a unos cuantos individuos. La institución vital de la *paideia*, que aún nos alcanza y nos conmueve, es el hecho de que las formas humanas se adquieren, y esta adquisición puede organizarse y ser estructurada para hacer más conveniente el proceso educativo y la mejoría del hombre en su cualidad humana. Todo lo cual desde la *paideia* griega se desarrolla bajo tres aspectos primordiales y factores de reconocimiento en la *acción*, a saber: i) el hombre es generacionalmente dependiente de los otros que lo anteceden; ii) por principio, el hombre nace a-morfo en los recursos que competen a los medios de vida y las finalidades vitales, y iii) cualitativamente el hombre es por nacimiento susceptible a las formas de la existencia que repercuten en él.

Vayamos un paso atrás. En la comprensión histórica hemos de anotar lo siguiente: Werner Jaeger observa que, «la idea de educación nació de las necesidades más profundas de la vida del estado y consistía en la conveniencia de utilizar la fuerza formadora del saber, la nueva fuerza espiritual del tiempo, y ponerla al servicio de aquellas tareas».⁵ A la

5. W. Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1956, p. 263 *et seq.*

par, el autor de *Paideia* observa que, dados los elementos historiográficos con los que se cuenta, el término *paideia* fue utilizado gráficamente por Esquilo, inicialmente, en donde *paideia* refería al proceso de crianza de los niños (*país*) que asume como finalidad del proceso la formación en los ideales de la ciudadanía, superando el valor del vínculo de sangre o la dependencia en las artes y oficios (*téchnai*) de los progenitores y gremios. La *paideia* en las décadas de la Atenas del siglo v a.n.e. se desarrolla como una práctica que postula una calidad o cualificación para todos los conciudadanos y se encuentra fundada en cosas y conocimientos que se saben hacer, en tanto se tiene conocimiento de su causa y su objetivo, porque están dirigidos racionalmente; en el entendido de que la reflexión práctica sobre ese proceso de enseñanza, sus procedimientos y funciones, también formarán parte de la *paideia* misma. *Educación* a un niño supondría, pues, la responsabilidad de criarlo e introducirlo en esas prácticas: enseñarle a dominarlas.

Orientada a los problemas del «bien vivir», a las interpretaciones encontradas sobre el *bien* y la *vida*, en el contexto de la *polis*, la *paideia* se redimensiona más allá de la infancia atendiendo a la consideración pública de los nexos interindividuales y trascendentes a estas mismas. Se trataría de un «proyecto espiritual» –según la expresión del idealismo crítico alemán de Jaeger–, en tanto que las acciones compartidas «constituyen el bien común mismo. El espíritu es expresión, y la única manera de participar en el diálogo universal es por medio del lenguaje de la comunidad».⁶

Así, la *paideia* supondrá la labor formativa o cualitativamente educadora en el proceso de consolidación de las individualidades, de cara a las nuevas situaciones políticas y sus repercusiones culturales de aquel siglo v; de tal manera que la dimensión corporal y la de la *psyché* configurarían el ideal de una *kalokagathía* que concentraba y expresaba

6. E. Nicol, *La vocación humana*, México, CNCA, 1996, p. 269.

la posible conformación humana como conscientemente aceptada y conscientemente promovida. Los límites de una educación espontánea o «mecánica»,⁷ marcada por las finalidades de los oficios o las *aretái* heroicas sembradas por la epopeya, darán paso a una dimensión de la individualidad en la formación del hombre, venida de aquella autognósis forjadora de la existencia para todo hombre y en promoción para el bien común. La finalidad proyectada, la búsqueda de una aproximación vital al modelo (*typós*) compartido daría contenido al fomento y lugar para la acción.

El horizonte recién descubierto por aquellos tiempos es ese amplio espectro frontal para el ser del hombre que supondría la expresión y la impresión vital de la *paideia* en la existencia; la cual sufrirá en un período relativamente corto alteraciones que tienen que ver con su manera de ser concebida, sus funciones, sus valores, sus finalidades, y todo lo que la sofística y la filosofía socrático-platónica rebatirán y propondrán al caso. Ello en el escenario en que la *paideia* se convierte en una mediación formativa especial y común en la *polis*, provechosa y posiblemente pernicioso en proporciones nunca antes vistas para el heleno por cuanto atañe a sus configuraciones político-culturales.⁸

7. Se utiliza aquí la distinción kantiana entre educación espontánea/mecánica con la educación racional/sistemática que es crucial para distinguir que si bien estamos insertos en tramas de influencia y cambio social (aquello que desde la sociología de la educación se ha usado –y abusado– para hablar del proceso de socialización y transmisión de conocimientos y prácticas) lo cierto es que la educación solo puede ser un proceso con finalidades racionales, objetivas y posibles desde la sistematización, eso que Kant llama por influencia del neoclasicismo alemán *paidagogie*. Cf., Emmanuel Kant, *Sobre la pedagogía*, 3ª ed., Madrid, Akal, 2003, p. 82.

8. Véase Platón, *Protágoras*, 316 c8 – 320 c5. En estos pasajes Platón presenta el amplio rango de acción de una *paideia polytechniké* con Hippias, una *paideia* especializada en los procedimientos de la gramática con Pródico y una *paideia* más amplia, pero no por ello menos específica, que concierne a la oratoria y a la dialéctica destinadas a la política; misma que dice ejercer Protágoras para «mejorar a los hombres». Sin embargo,

Fue este el tiempo que vio nacer el vínculo de la interna mismidad del individuo con lo otro y el otro. El diálogo socrático (en la reordenación de la dialéctica sofista) como un proceso de transformación, es decir, de autoconformación, no es una llana coincidencia histórica o un capricho de estilo en las relaciones cívicas, o sea, de *paideia* activa. Pensemos que la expresión es acción, movimiento (*motio*) de esta forma de ser humana en trans-formación. El prefijo castellano *trans-* refiere, así, a la noción de movimiento como 'un a través de'; con lo cual intuimos que si el hombre cambia es porque su existencia se afana en la relación de

la amplitud de esta emergente *paideia* o formas de la *paideia* no habían logrado desentrañar lo que Nicol llama «la cuarta dimensión de la vitalidad humana: la interioridad», descubrimiento socrático y en el cual Platón se centra. (Véase E. Nicol, «Sócrates: que la hombría se aprende», en *Las ideas y los días, op. cit.*, pp. 454.) La transformación de esa *interioridad*, como autoconciencia de la individualidad llevada a la *psyché* será la gran revolución, no solo teórica, sino una reforma de la vitalidad, una nueva idea del hombre, que con las escuelas helenísticas y la pedagogía cristiana (con Agustín y Clemente de Alejandría) será retomada, alterando las finalidades culturales de la educación y manteniendo algunas otras que al día de hoy nos nutren. Esto es: desde Platón y Aristóteles, que trataron la conformación política y la transformación educativa en estrecha relación, las acciones educativas serán consideradas como un medio para la realización de unos objetivos políticos al comprender que la institución y la dirección del Estado son vías, las más óptimas, en la consumación de la perfecta razón, por la ley, para la realización de los ciudadanos. Hoy sabemos, como lo supieron los estoicos, que la realización política de los individuos, por cuanto ciudadanos, no puede ser directa e inmediata en finalidades propuestas por otros para su consecución; antes bien, la metamorfosis favorable en la disposición de los individuos al bien común; la justicia, en el ordenamiento cívico, etcétera, está sujeta a diversos aspectos de los que la acción y los agentes educativos (instituciones y agentes individuales) no tienen la influencia significativa en el proceso que del «gobernante» de la *República* o los «legisladores» de la *Política* se esperaba tener. (Para un estudio de este largo periodo que va del siglo v a.n.e. al umbral de nuestra era véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998, *passim*; y Paul Vayne, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, «Ciudad del mundo, destino, sociedad, 'política'», pp. 149–167. Asimismo, puede verse el texto de Ma. Ángeles Galino, *Historia de la educación. Edades antigua y Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1994.)

sí misma a través de y en aquello que fue, es y es-posible, que integra a aquel que no es (el otro, el prójimo). Toda transformación expresiva, dialógica, como un movimiento (*motio*) es una con-moción: queda afectado el ser que habla y el ser al que se habla. En sentido estricto, el comienzo de este movimiento es un poder-ser, dado que al existir en esta forma y transformación, el hombre *manifesta* la nota de la potencia en sus posibilidades, de la contingencia de un ser insuficiente y el poder productivo a la vez. Es así porque la forma humana está facultada ontológicamente para la transformación, pero es en la existencia que ese *movimiento* se exhibe de diversas maneras: diversificando la vida, el hombre diversifica la realidad que constituye con sus acciones; es decir, dándose *formas*, siendo más sí mismo el individuo le *da* forma al mundo en el que se sitúa por las interacciones que genera.

Se advierte que la autoconciencia es autoposición, y a esta llega el griego tardíamente. Con Sócrates advertimos que tener mismidad es tener la facultad de formarla. Por esto resalta, entre las primeras manifestaciones de la autonomía, la institución formal de la *paideia*.⁹ Resalta porque la transformación posible, transmisible y deseable traería no solo una euforia por la educación en y los *educadores de la areté*, sino que en ello se lograría visualizar el desarrollo del hombre desde su condición natural hasta los ideales que, redimensionados en la energía vital de los hombres de la *polis*, forjan el carácter o *êthos* de los individuos dentro del entramado de relaciones vitales que genera en su situación por sus interacciones.

Este es el trayecto que la filosofía contemporánea, abocada al fenómeno educativo, está obligada a recorrer como vía necesaria para concebir los primeros y lúcidos descubrimientos en Occidente. Lo que resulta extraordinario

9. E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, México, Herder, 2004, p. 107.

en este camino es la dirección hacia la interioridad o la autoconciencia de la individualidad que transita el griego para clarificar –entre términos del habla común, conceptos filosóficos y experiencias vitales– el fenómeno que busca explicitar. Así, con Heráclito, la idea de que el ser del hombre se ‘incrementa’ (*áuxesis*),¹⁰ ‘aumenta’ o se ‘ensancha’, lo refiere con un carácter sumamente alusivo en sus dimensiones espaciales, pero enfatiza y deja en claro el dato de esa capacidad del ser del hombre para alterarse en el incremento. En última instancia, esta será la idea directriz de todo fenómeno educativo en adelante: ampliar la existencia, ensanchar «el alma».

Con Demócrito se acentuará la evidencia que el pensamiento griego alcanza en un nivel de audacia inusitada, es decir: la relación entre educación y la ontológica posibilidad humana de darse forma, pues «la naturaleza (*physis*) y la educación (*paideia*) tienen cierta semejanza, puesto que la educación transforma al hombre, y al transformarlo produce su naturaleza (*physiopoieî*)».¹¹ Esta resolución de Demócrito ante la «meta-morfosis» o trans-formación muestra que no se trata ya de una pasividad cognoscitiva o un cambio de las representaciones de la realidad producidas por las causas

10. Véase frag., B 15 en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 2001. (Anotemos que si bien la filosofía articula un conjunto de términos, conceptos y finalmente categorías ontológicas y antropológicas sobre el fenómeno educativo, hay alusiones constantes –puntos de encuentro, a su vez, con la sofística– de alusiones constantes sobre el carácter plástico del alma. Esto es, así como el cuerpo se deteriora, se convierte en materia flácida y en degeneración por la falta de ejercicio, conocimiento de lo que le hace bien y mejora de aquello que le hace mal, igualmente la *psyché*, algo no visible, intangible y lejano a la percepción, solo manifiesta lo que hace la *paideia* en ella por su cambio. De ahí que mucha de la terminología de la gimnástica y la medicina sea recurrente en los diálogos socrático-platónicos, como son *Gorgias*, *República*, *Protágoras* y *Leyes*.)

11. Demócrito, frag. 68 B 3, en *ibid.* Véase Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, vol. I, Buenos Aires, Losada, 2003, III. «Los atomistas: Leucipo y Demócrito», pp. 125–143.

externas que alteran al hombre. El materialismo atómico de Demócrito —la transmutación de lo real en la relación de los cuerpos y, en última instancia, de los átomos y el vacío— halla una reconsideración cuando explica la transformación humana. Pues esa producción de la naturaleza no alude a un factor *externo* que la promueva (como sería la alteración del sujeto por los átomos), sino, antes bien, se trata del cambio que experimenta el individuo cuando produce e introduce, él mismo y con el fomento de los otros, un cambio en su manera de disponerse ante la realidad.

La conmoción del pensamiento filosófico frente a esta *physiopoieî* (esta naturaleza que se crea a sí misma) encuentra en Platón la idea ontológica consolidada (lejos ya de una alusión espacial) de un ser que es auto-generator de sus propios cambios (*gígnomai poiei*), pues su constitución es la de ser y no-ser que se manifiesta en sus adquisiciones (*ktésis*) o fecundación de la existencia,¹² un constante procrear del «hombre nuevo» con el hombre viejo que el individuo es a cada momento.¹³

Lo que es dable advertir con estos primeros testimonios filosóficos es el dato mismo y la idea ontológica de un ser en permanente dinamismo y en la posibilidad de ser más, de mejorar e incrementar la existencia. Porque la acción es autogeneradora, esta poesía de la existencia (*ontopoíesis*) es la relación entre la génesis y póiesis constante, el acontecer de la vitalidad en el vínculo entre la forma y su acontecimiento en la transformación. Así, cuando Eduardo Nicol reflexiona sobre este punto, anota lo siguiente:

Es imposible que el pensador presocrático no efectuase la reversión hacia el tema de la *physis* humana. Demócrito la efectuó, empleando incluso la misma palabra *physis*. Esto

12. Véase *Filebo*, 42 c; *Banquete*, 206 c – 207 a.

13. K. Freeman, *The Presocratic Philosopher. A Companion to Diels*, Fragmente, Blackwell, Oxford, p. 130 *et seq.*, *apud.*, E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, pp. 43–44.

es notable, no solo lingüísticamente, sino por su importe filosófico, pues lo primero que se descubre es el carácter maleable de esa *physis* humana. Una cosa es la *physis* de un ser que cambia, otra cosa es la *physis* que cambia ella misma, y cuya mutabilidad define justamente al ser. La idea de una mutación de la *physis* es sorprendente por su audacia. Desde antes de la filosofía, el griego llama *physis* a la índole propia de una cosa. La ciencia adopta este significado sin alterarlo. Queda implícito, por consabido, que siendo constitucional para la cosa, su *physis* es inmutable: no podría cambiar sin que la cosa dejara de ser lo que es. La *physis* enuncia el concepto de esencia. Pero al pensar la esencia como lo definitorio, constituyente e inalterable en el ser del ente, Platón modifica la acepción establecida de la *physis*. En el *Filebo* (42c) nos habla de las mutaciones que sufre la naturaleza de los seres vivos, entre las cuales figura el incremento y la disminución. Estas mutaciones físicas serían propias de la *physis* orgánica, es decir, inherentes a la esencia de la cosa. Hoy percibimos sin dificultad que si el concepto de esencia inmutable se aplicase al hombre, como a la cosa, tendría cambio, pero no tendría devenir. Algo de esto avizora Platón, y antes que él los presocráticos. Para ellos, la *physis* humana es metabólica: es una forma susceptible de transformación; o más bien, una forma de ser productiva de cambios formales.¹⁴

La idea de este ser meta-mórfico, meta-bólico o en «transformación» integra las consideraciones antiguas al dominio ontológico, dado que se trata, no del cambio como un accidente del ser sino de la re-generación del hombre por su propia acción; lo cual supone una reconsideración en la antropología cultural educativa de nuestros días, puesto que acción y mutación son constituyentes del ser hombre. Porque es un hecho que esa constitución es impresa, adquirida, histórica: no fue colocada en el hombre desde su origen ni la recibe cada individuo en su nacimiento como si fuera una asignación invariable e igual para todos. El hombre adquiere individual e históricamente sus propias formas de ser, o sea

14. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 188-189.

que le va dando forma a su *physis* con la acción. En última instancia, esa posibilidad de incremento, ensanchamiento del alma, ontopóiesis, es la fecundidad del ser humano o innovación óptica que remite a la posibilidad de ser-más:

La *physis* o naturaleza humana, podríamos decir, por tanto, que no es natural, sino *artificial*: obra poiética, y no dotación de ser recibida, capaz de transformación. En las reflexiones de la presocrática queda establecida la base de una idea del hombre como un ser auto-generativo (lo que hoy llamamos ser libre), y la idea del «hombre nuevo», que Platón formula dando a la palabra *novedad* su pleno importe ontológico.¹⁵

La atención de los pensadores griegos recayó, por tanto, en el hecho de que el hombre no solo patentiza una peculiaridad de la que los demás entes del *cosmos* están privados (la posibilidad de ser cualitativamente más), sino que ello compromete al existir humano –si la teoría ha de mostrarse consecuente– al carecer de determinación total, porque su existencia o su forma es formación libre.

Añádase que la idea de transformación ontopoiética nos ubica en la forma de ser que acontece en sus posibilidades, que se gesta intrínsecamente y que altera la situación vital en donde se despliega con esa gestación que lo dispone en la existencia de manera distinta (individualmente) y distintiva (su condición humana). En verdad, esta dimensión de la individualidad que se *incrementa* es una nueva situación del hombre en el mundo, pues no se restringe al espacio ni al tiempo, sino que altera a ambos en su manera de incrementarse en su cualidad.¹⁶

Se trata, en suma, de un problema ontológico y ético. Problema vital que la filosofía socrática vendrá a

15. *Ídem*; asimismo, véase *ibid.*, p. 115. Además, cf., E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, pp. 317-319.

16. Cf., E. Nicol, «Origen y decadencia del humanismo», en *Las ideas y los días*, op. cit., p. 452.

replantear; dado que con Sócrates la *paideia* encontrará un nuevo elemento fundamental en la deliberación de ese ensanchamiento de la vida. El problema de esta sería la pregunta constante de cómo debe ser vivida, para lo cual se volvía necesario evaluar los actos humanos, someterlos a la *autocrítica* de esa consciencia de sí que la filosofía introdujo en la individualidad. Ninguna cuestión sería más central para el quehacer filosófico en adelante, ningún quehacer de vida más importante que el examen sobre el bien, el mal, lo justo, la felicidad, etcétera.

Así, la *paideia* promovida por la filosofía, encontró con Sócrates el sentido vital de un método de investigación caracterizado por la perseverancia en la búsqueda del bien vivir; pues, no se trataría ya de una transmisión de oficios o modos de vida, sino de la búsqueda conjunta, dubitativa, dialógica y autocrítica que cuestionaba las certezas públicas de las costumbres y las disposiciones compartidas a las que los hombres se veían propensos a asentir. Ninguna forma de vivir, ninguna conducta públicamente aceptada ni individualmente confirmada, ajena a las disertaciones racionales, sería dispensada de este escepticismo vital socrático, de esta dialéctica implacable que fomentaba la tarea de la duda sobre las creencias, sobre el creer saber cómo se ha de vivir.

La autoconciencia de la metamorfosis, esta *apropiación* de la individualidad en el incremento de la *physis* humana por la educación, señalada por Heráclito y Demócrito, descubre con Sócrates el carácter de la autocrítica como una vía para formar la vida. El conocimiento de sí mismo es una novedosa forma de afirmación de la individualidad como fuente creadora de supremos valores humanos que dio a la existencia humana un orden vital más propio; en donde los valores no se aprenden ni de los poetas ni de los políticos o los sofistas (ni de un magisterio hecho pedazos por las políticas laborales ni de los publicistas y las dinámicas del consumo ni de las frivolidades del instante

en el entretenimiento de las industrias culturales), sino que se generan de la racionalidad autorresponsable en constante tensión dialógica de nuestras expresiones.

El llamado o *vocación humana* de Sócrates al «cuidado del alma» (*therapeías psyché*), al cuidado de sí (*cura sui*) que entenderán las filosofías socráticas posteriores, es lo que abre paso hacia una nueva formación de la vida en la *paideia* griega. Esta *vocación* humana encuentra sustento en la revolución teórica y vital que incorpora Sócrates en su propia manera de ser, comprender, ejercer y expandir su propia individualidad. Porque la vida humana se altera cuando deja de interpretarse a sí misma como un mero proceso sucedáneo, lineal y temporal, y nos salta a la cara como un enigma, como un problema que nos complica constantemente en su resolución, en su proyección y memoria, en su elección y desdén, en su iniciativa y postergación, porque vivir es acontecer como una unidad plástica y generadora de sentidos, una forma consciente y crítica de existir; al menos, así comenzó a serlo como tarea vital después de la filosofía y esa cuarta dimensión de la interioridad.

De tal modo, la educación como fenómeno de transformación encuentra desde la filosofía socrática una vinculación ética por cuanto con ella da lugar una nueva forma de vida: la forma de ser basada por entero en la posibilidad de orientar libremente la existencia guiada por el *eros* (*studium*, en latín) o el afán de ser más y por la racionalidad en la conformación vital. La nueva orientación que inserta la filosofía socrática en la vida nos permite comprender la redimensión del quehacer formativo que no se sujeta a los parámetros del éxito político y social que fomentó la sofística. Antes bien, con la *paideia* socrática la formación del *êthos*, como una innovadora dimensión de la individualidad, será el centro de atención y transformación educativa, con lo cual la tradicional formación práctica de

la educación griega será alterada por una formación en el ejercicio racional de la libertad.

Llevada a la teoría, estos inicios en la reflexión filosófica orientan la idea de la expresión y la acción, bajo la idea del hombre como ser transformable en su ser mismo –en el cual las alteraciones vitales y las posibilidades existenciales no están dadas en él originariamente, sino que se crean y actualizan permanentemente en su vitalidad– implica que el tiempo y el cambio no son un accidente del ser del hombre, antes bien, pertenece al orden ontológico central de la estructura que expresa en cada acto, que se conmociona con lo otro y los otros, pues toda acción es la temporalidad vitalmente dialéctica del hombre entre la «senectud y la innovación». El problema que descubre la ontología del hombre en la *paideia* es la dimensión enigmática y autorresponsable de la con-formación.

MUNDO Y DIVERSIDAD

1. Con la palabra se «da a luz» al mundo. Diverso, dinámico, diferente, el mundo manifiesta lo que somos en común: emergemos en comunidad y, a esta, la mantenemos mancomunadamente en la dádiva de la palabra; sin propiedades inalienables, porque siempre es posible reconocernos en el decir del otro que es diferente. El mundo es bien-común en y con todas sus diferencias, aunque, ciertamente, no siempre anden bien las cosas entre nosotros. Esta penumbra que a veces nos impresiona, nos avasalla y nos uniforma, no debe engañarnos, porque en nuestra individualidad se halla la latencia de la palabra mundana, es decir, aquella que se da en el recibimiento del otro para acontecer en la claridad de «lo nuestro». Quizá, la amenaza, las armas, la violencia *acallan* la fonética del decir con el terror que siembran; pero, la presencia *silenciosa* es ya expresiva, incontenible en nuestra individualidad. Es este «ser a flor de piel», es este ser expresión lo que orienta y promueve el encuentro en la corresponsabilidad de decirse más, de ser más para el mundo. ¿Qué amenazas, qué armas, qué violencias férreas y terroríficas pueden marchitar ese florecer, esa florescencia que nos constituye?

Encuentro es diálogo, más que un mero estilo del habla, es la manera en que se desenvuelve nuestra existencia. Habitar en el mundo es ser en la palabra dicha-escuchada. Esto no es un acontecimiento contingente, sino constituyente del ser que somos. De tal manera que la comunidad forjada en la expresión, la comunidad expresiva, no es en modo alguno un objeto o suma de individuos. Antes bien, es la permanencia

abierta del horizonte en un mirar compartido. Ni objetos inalienables ni miradas inefables, sino la comunidad en la disposición y el puesto que digo *mío*, que se entiende y se extiende en el diálogo de lo dicho y lo que queda por decir.

Si en la facticidad parece que a veces el diálogo se interrumpe entre las inconsistencias de la comprensión, lo que hemos de advertir es que lo permanente es el nexo fundamental en la disposición del encuentro del yo-tú. En verdad, son históricos los modos de expresión, pero no la expresión misma.¹ El encuentro es en las semejanzas y diferencias, por cuanto «somos quienes somos», pertenecientes a modos compartidos de ser (ya sean situaciones históricas y, en estas, situaciones culturales, políticas, sociales, económicas, etcétera), nuestra existencia nos separa y nos aproxima, porque ser hombre, ser expresión, es ser diferente. Próximos en esta cercanía-lejanía comprendemos que nos vemos inmersos en un vasto horizonte que va más allá de lo ya visto.

Recreamos diferencialmente, y a nuestro modo, formas de expresión que son idiomáticas de cada comunidad, pero jamás privativas, porque el mundo es la forma como se articulan nuestras expresiones; palabra entre palabra de lo dado e inacabado, incompleto. Por las formas de expresión o formas simbólicas de ser nos con-formamos, nos transformamos, recreando y creando nuestra posición en el mundo. Las diversas modalidades formativas, vocacionales e identitarias ocurren desde lo que nos ha sido dado, predispuesto por aquellos que nos preceden, ofrecido a la iniciativa de nuestro presente y ante la expectativa de porvenir. Así, venimos a la luz que traspasa el mundo de un extremo al otro como la delineación luminosa, finita y nunca alcanzada, del horizonte en que somos; pero, simultáneamente, el

1. Véase E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, FCE, 1976, introducción. Asimismo, «Del oficio», en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, *Revista Anthropos*, Extra núm. 3, 1998.

mundo viene también a nuestra luz que se da en la palabra con la que se dice nuestro existir. En verdad,

nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*.²

Edificamos en común, esto es, en la coparticipación y corresponsabilidad, que es siempre desde la posición de una idea de apertenencia de lo que somos. Las formas de expresión, son formas abiertas para ser, para hallarse con el otro en este plexo de finalidades existenciales de sentido que remiten activamente unas a otras, porque con ellas se expresan aquellos que emergen en comunidad en *un radio de mundo*. El mismo mundo es común a todos, para todos, los conocidos y desconocidos, para todos aquellos que nos encontramos y con los que estamos en la posibilidad del encuentro, y que, de antemano, son ya en y del mundo.

Que la realidad está formada y es transformada, y las posiciones elegidas en el común sentido sean históricas y determinadas, confirma que son producto de alternativas creadas y acciones libres. La formación de la realidad en los actos expresivos es la patencia de la libertad que nos caracteriza para dar sentido como tarea del existir. Dádiva que se realiza con la tradición, los contemporáneos y los venideros. Porque el mantenimiento de nuestro mundo es en la forma de ser común, común a todos, a la que le pertenece la capacidad de crear sistemas expresivos comunes para desplegar su ser de manera compartida, para recrear las posiciones e identidades en que fuimos dados al nacer.

2. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, RBA-Agostini, 1985, p. 460.

La imposibilidad de ser en el silencio, en la total incomunicación, dota de un carácter necesario e histórico a esos sistemas expresivos que son productos de un acontecer dialógico. Producimos y no solo reproducimos, innovamos y no solo modificamos el mundo, porque emergemos temporalidad, historia. Entiéndase que toda historia es mundana, esto es, diversa, porque el ser que aflora expresivamente conforma modos diferentes de presentarse. Es en el acto de manifestar el ser, mediante una relación expresiva, entre muchas posibles, que el ser humano que somos adquiere sentido como creador mundano.

El mundo expresa al ser, pues, ello indica que la diversidad histórica del mundo nos habla, nos declara lo que ha sido posible y lo que es posible hacer. La responsabilidad, ese responder ante nuestro común ser propio y compartido, es la empresa con la cual todos los tiempos nacen impresos, sin que ninguno quede exento de dicha labor, y entre ellos el tiempo actual.

2. Sin embargo, nada está asegurado. Lo sorprendente, lo imprevisible de lo que aún queda por decir, nos advierte sobre aquella responsabilidad de salvaguardar la disposición al diálogo permanente con la tradición y los contemporáneos, de seguir ampliando en cada posición, en cada situación, el horizonte de la vocación, del llamado a generar sentidos, y no la llana imposición situacional del dominio en la uniformidad, que si bien no nos priva el ser, sí nos mengua la existencia.

Los elementos mundanos se diversifican, se organizan y desenvuelven temporalmente en la permanencia del acontecer y en la unidad del mundo por el diálogo. Es la declaración del ser, esto es, la libertad de la palabra, la que protege la existencia con-sentido con alternativas para ser expresivamente. La riqueza existencial de los elementos mundanos, la posibilidad que ellos albergan para devenir emergencia declarada del mundo (los elementos culturales como los artísticos, míticos, religiosos, políticos, científicos,

y demás) representan primariamente el hecho de su relatividad constituyente: son creaciones con las cuales nos comprendemos. Así, porque ellas manifiestan el hecho de que la vida no es una mera co-subsistencia, conjunción de individualidades afanadas en pervivir a toda costa, sino vinculación en las posibilidades y elecciones que se tienen y aquellas que se abren.

Ese orden, que a estas alturas de la historia reconocemos como «nuestro» mundo, se ha creado y manifestado en la tarea del habla. La generación de formas de expresar, como sistemas de relatividad y relación en el mundo, han otorgado múltiples voces y vocaciones que alteran nuestro acontecer. Desdeñar esas vocaciones expresadas de los otros, con la retraída displicencia, es perder algo más que propiedades en la situación actual, es perder la capacidad de ser más sí mismo, más propio.

3. Sin diversidad no hay mundo. La ganancia de la mismidad es en la comprensión de las diferencias y diversidad de individualidades y, por tanto, en el enterarse con las comunidades que conforman el mundo. Entendemos ya que la ganancia puede devenir pérdida cuando los interlocutores y sus comunidades pierden su mismidad (su particularidad «idiomática» en las formas simbólicas de expresar y ser). La perdición es la restricción de las propiedades existenciales cuando menguan las diferencias de sentidos que pueden ser apropiadas, interpretadas y comprendidas. Si todo es igual, si el tú deja de ser otro-yo –para ser tan idéntico a mí–, en su forma de asumir, crear y recrear el mundo, entonces este deja de ser unidad de sentidos vitales para convertirse en unicidad y uniformidad de los modos de ser y las formas de expresar. Es decir, la actualización de sentido-interpretaciones deviene en la reductibilidad a un sentido único: se pierde todo horizonte de comprensión expresiva, toda propiedad de diferenciación y mismidad existenciales. Ya no hay camino que emprender

ante el horizonte para ser sí mismo con el otro-yo, el horizonte desaparece cuando la proximidad deviene en lo *inmediato* «a la mano», en huera manipulación simbólica.

El problema es que la vulneración del ser-diferente altera la relación de la dialéctica de la expresión, del diálogo, en la conformación existencial: las posiciones se diluyen en la equivalencia. Es la vulneración en la que el «otro» deja de ser un *symbolon*, en el ocaso de la complementariedad existencial, dando pie al residuo de la pura ajeneidad recíproca que pone en riesgo el reconocimiento, por la indistinción de las diferencias. El otro y el yo no se *llaman la atención*, no se alteran correlativamente en el decirse y el escuchar; el yo-tú se reducen a una otredad idéntica, enajenante y enajenada, por la cual ya no pueden complementarse, reconocerse en lo común.³ La alteridad y la alteración se desvanecen cuando ya no están marcadas en el mundo las diferencias y las identidades propias de las individualidades y las comunidades, cuando los contemporáneos no son capaces de reescribir dialógicamente su textualidad, sus «mismidades», en las relaciones propias de sentido con otro próximo.

4. Advirtamos que el fenómeno de la «expresión» en su dimensión existencial se muestra en la actividad de ontológica correspondencia intrínseca del hombre como «expresivo-impresor», esto es, que el hombre es un ser impreso porque toda su actividad expresiva deja huella en él, forjando su conformación de mismidad personal («identidad práctica»), comunitaria e histórica como alteración misma de su ser. Pero el ser de la expresión es también impresor porque su posición y disposición ante la existencia, que se manifiesta como tiempo, relatividad y construcción de referentes en el mundo, no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad, sino que es una actividad en la cual el hombre se «exprime» a sí mismo, incluso cuando meramente refleja

3. Véase E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, «Fenomenología de la enajenación».

lo recibido, cuando recrea lo dado a su existencia. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión, como dato constitutivo del ser del hombre, no se comprende sino como un fenómeno de correlación por esa dimensión activa de la expresividad que trasciende la individualidad misma desde donde se genera; es, pues, una esencial correspondencia de acciones de dar y recibir.⁴ En ese sentido es que la coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresiones, en la conformación permanente de las formas de vida que no son definitivas ni invulnerables a la manera en como se renuevan en cada individualidad, o en la interacción de factores situacionales como son las acciones compartidas, las necesidades y otras formas de vida emergentes (emergidas de la libertad de crearse y recrearse). Es por ello que dicha conformación se instaura, simultáneamente, como la reordenación de la existencia en el mundo, como un sistema de expresiones en que se da la actividad expresiva, en tanto recreación mundana del hombre en las relaciones que establece con el otro y con lo otro, y en la inserción al mundo de formas de relatividad y referencias expresivas (cultural-educativas).

Tanto cultura como educación son dialógicas, por cuanto se entiende que toda transmisión, transformación y recreación de las formas de expresar constituyen un orden de interlocución, no solo por quienes realizan las acciones formativas que persigue la cultura y la educación, sino porque ellas no pueden darse a no ser por y con los demás. En otros términos: la cultura y educación son fenómenos comunitarios y de comunicación dialogada que suponen a toda la comunidad, no únicamente actual, sino, también, a la pasada y venidera, en sus diversos órdenes expresivos.

Así, en el mundo de la expresión, cultura y variedad formativa son la diversificación del acontecer mismo, pues

4. Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 46.

con ellas la mundanidad del hombre se extiende. Pero en nuestro tiempo las condiciones a las que *responde* la técnica y el dramático desarreglo cualitativo del interior del hombre (por el incremento cuantitativo de las condiciones, así como la conversión de estas en forzosidades inaplazables en la circunstancia que impera en este tiempo), trastocado en una «indisposición diferencial» para con la formación de la existencia que se manifiesta hoy día en las comunidades, resulta en un complejo reticular de «folklorismo» cultural externo, de una uniformidad en el mero hacer por el hacer técnico y, por ende, en una barbarie que hace mella de los más hondos fundamentos de toda posibilidad de la cultura, en la libertad creativa y expresión posible del ser humano. Porque los modos de ser expresivamente que se producen y promueven en la educación las formas o conformaciones cultivadas que responden a esa manera de existir del hombre que requiere ideas para comprenderse a sí mismo como posibilidades (y no simples necesidades) de ser y diversificar la existencia en la expresión. Esto implica la apropiación auténtica y diferencial de la vida en una idea del sitio que ocupa el hombre con una idea de sí, una proyección de formas ideales y viables de existencia, que se sostienen en las ideas presentes y precedentes.

Es tarea fundamental enfatizar la libertad de expresión, de acción del hombre, que es fuente de todos estos fenómenos constitutivos del mundo, como actualización y posibilidad de existencia individual y comunitaria. Esto, en verdad, no se puede reemplazar con una vana *didaskalia*, ni con sus adecuadas ideaciones antropológicas acomodaticias. La influencia acuciante de las necesidades globales, y la respuesta de la tecnología organizacional en general, tiene un influjo creciente en los elementos culturales vigentes y en las funciones de relación expresiva (ritos, enculturación, socialización, instrucción, educación, y demás) que son visualizados como práctica de técnicas «informativas» y organización social; sin embargo, en el orden de la

conformación vital, estas no ostentan la característica estructural necesaria para redinamizar el sentido, ampliar el horizonte y abrir los espacios de claridad en el encuentro con los otros.

Existe –y no porque lo afirme una claridad visiva del pensamiento, sino por la impostergable espesura de los hechos nuevos– la desarticulación de sistemas referenciales de la vitalidad de las comunidades y la pluralidad de elementos aislados, que no se adscriben a ninguna tradición particular, pero que fluyen e influyen por los medios de *conmutación* articulada con la soltura del anonimato, lo cual ha dado lugar a una caótica forma reticular de la existencia, falta de ideas directrices y proyectos culturales: un dominio total que trata tecnológicamente con las cosas y no con modos de ser posibles en las ideas y proyecciones; a medida que se fractura la experiencia del mundo, y desde lo cual es difícil señalar, de una manera clara, hacia dónde deben dirigirse las aspiraciones y los esfuerzos formativos.

Ciertamente, la recontextualización histórica de las culturas y las funciones de relación expresiva no puede ser soslayada, y frente a aquella se requieren la reconceptualización y redimensión de las operaciones creadoras de elementos culturales y de funciones formativas para construir la existencia; pero siempre ha de ser en aras del encuentro que hace del mundo el lugar de todos. Esto es así, dado que los estudios en torno a la cultura y la educación deben entender que los modos de hacernos son la expresión-impresión *de y en* la forma en como se despliega nuestra existencia. Sin lugar a dudas, la situación actual impone retos sin precedentes, como son: la generación y transmisión del conocimiento más allá de las instituciones y grupos que tradicionalmente lo hacían, la dubitabilidad sobre la existencia de la escuela, el vacío de una firme concepción común de sí o «idea del hombre» y la sociedad para los cuales se forma. Sin embargo, frente a los naturales cambios que se originan en el devenir histórico, debemos mantener

los criterios fundamentales que han sostenido toda labor formativa fácticamente *morpho-lógica* (la transformación de la existencia en la expresión). Esto para no dar pie a la anarquía y arbitrariedad de la llana instrucción, originada por la necesidad de asimilación de datos inconexos y parciales, que son difícilmente integrados como formación de una imagen crítica del sentido en el horizonte del mundo. Atender a estos criterios posibilita integrar la emergencia de nuevas situaciones mundanas en los medios para el uso de la información y, así, cubrir las necesidades formativas de nuestro tiempo, anteponiendo, siempre, a la eficacia del hacer pragmático en la realidad global, la incidencia de la conformación expresiva en la forma común.

Los problemas primordiales a los que se enfrenta la filosofía de la cultura y la educación (como aspectos de una «filosofía de la expresión»), abocada a la exégesis de los fenómenos que estudia —cuando se avizoran las reformas de las concepciones y acciones cultural-educativas—, no radican simplemente en suministrar una idea e ideal del hombre, y los consecuentes métodos para la formación bajo esas directrices.⁵ Se yerra el discurrir cuando la polémica infructuosa centra sus denuedos en los *ismos* y las orientaciones *pedagógicas* preferibles, que son abiertas como un espectro de posibilidades de estudio, o cuando se considera que ciertas disciplinas «más científicas» o más «dadoras» de identidad social deben ser enseñadas y otras deben ser desplazadas. El giro comprensivo, en la tarea que emprende una exégesis del mundo como expresión humana, tiene como consecuencia un fuerte llamado de atención para la tarea que se impone, en el frenesí contemporáneo, ante las «antropologías pedagógicas»: el ser humano mismo patentiza

5. En este sentido es que la fundamentación ontológica de lo humano, en relación con lo cultural-educativo al interior de la filosofía de la expresión, ha quedado señalada (aunque no explicitada) por la metafísica que revela el ser del hombre de una manera radical y auténtica en el fenómeno de la expresión, emprendida por Nicol.

una afección constitutivamente mundana. Pues, la existencia deambula en el énfasis indiscriminado de las diferencias, en el paroxismo por las identidades y en la nimiedad de la inmediatez (que atenta contra la temporalidad, es decir, la permanencia de lo valioso que es forjador de historia, de tradiciones coparticipadas). Hay un detrimento en la existencia frente a la uniformidad tecnológica, la profusión de información y las necesidades pragmáticas que emergen día con día.

5. Más acá de las desesperaciones y las obviedades del mundo, más allá de resignaciones e indiferencias de escépticos abatidos por el desencanto; la reflexión sobre la comunidad, educación, la cultura y el ser del hombre ha de orientarse sobre el estudio detallado de la situación contemporánea, como perspectiva que da razón de lo que aún es posible hacer. La tarea formativa es responsabilidad compartida o no es más que mera frivolidad de los discursos políticos y académicos. Se vislumbra que la labor se extiende hacia los lindes situacionales, pero, a su vez, hacia los factores constantes que la filosofía de la expresión señala, pues cada acto auténticamente conformado reitera los valores primarios de corresponsabilidad reconocidos como universales y, por ende, alcanza a todos los individuos y comunidades en los márgenes de respeto y reconocimiento por las diferencias de sus sistemas de expresión. Esto es, los actos expresados, como vocación comprensiva y maneras expresivas de dar sentido, son actos de diversificación del mundo. La libertad de expresión, que es ya primaria en la copresencia del encuentro, es una categoría de *facto* en los actos de diferenciación y mantenimiento de las mismidades; sustento este de las culturas. Por lo que todo intento de uniformidad, sean cuales fueren los fines, resulta hostil no solo a una comunidad determinada, sino al mundo como entorno simbólico común: al mundo nuestro.

VENIR AL MUNDO

1. Hemos venido al mundo. Aquí, abrimos los ojos para mirar la anchura del horizonte que ofrece la textura de las circunstancias; ensayamos el lenguaje en una voz propia para *enterarnos* con los otros; atrevemos los pasos, calzados de vigor, con dirección a sitios extraños. En este mundo, nutrimos las acciones con las esperanzas, las ilusiones y los compromisos que la realidad ofrece en su conformación entre lo necesario y lo posible. Venimos al mundo, a este entramado de posiciones vitales, para expresar y recrear lo dado, con la impronta que señala lo que, entre nosotros, tenemos de semejante: somos el deseo, el afán de ser, de darle forma a la vida con el prominente derecho que tenemos a hacernos diferentes expresamente.

En la diferencia de quienes somos, expresamos lo que el mundo es: concreción de lo *diverso* en lo común, pluralidad de expresiones que *versan*, con sus dicciones y silencios, sobre una realidad compartida que tiene sentido, que es habitable. Así, edificamos mundo en la con-versación de nuestras expresiones, pues estas se hallan entretejidas por el sentido, por la manera en como orientamos la coparticipación de nuestra actividad. Pero esta no es infalible, pues *errar es de humanos*, y tal vez, por ello, nos cuidamos de abrir las alternativas más idóneas y decidir de la manera más razonable, en aras del buen sentido de nuestra existencia. En verdad, buscamos hacer de nosotros, no solo lo humanamente posible, sino que, además, nos afanamos en hacer lo posiblemente mejor.

Es de tal manera que expresión, sentido y cultura se refieren a un mismo conjunto de interrelaciones centrífugas, de proyecciones e introyecciones, por cuanto son la manifestación cristalizada de un mundo que nos «prende», que nos toma y nos enciende ese deseo común que no termina por colmarse en cada acción realizada. Si podemos decirlo de alguna manera: el mundo tiene la lucidez en la cual es patente la policromía de la existencia, misma que se muestra en la diversidad de la piel con sus matices, en la encarnación de nuestros anhelos, entusiasmos y formas de mirar el diferir que somos y las diferencias que hacemos, en este empeño que es la vida. Porque hemos venido aquí con esta ganancia generada, cultivada históricamente: los pensamientos, las creencias, los sentimientos, los ideales, las costumbres y las normas, las instituciones y las maneras de compartirlos. Con ellos, el mundo nos llama, nos convoca, pues este mundo de expresiones es elocuente, y en él hemos aprendido a disentir o a convenir con las mismas palabras, pero transformando las sonoridades y las vocaciones, los ecos y sus modos de ser, imprimiéndoles otros sentidos para afirmar nuestro lugar, en la búsqueda por generar una situación diferente que abra el porvenir, desde este frágil espesor de nuestra piel expresiva.

2. He aquí la idea y la vivencia de lo mundano. Sin embargo, por la fuerza de los hechos es imperioso afirmar que el mundo se ha vuelto des-aveniente: se retrae, se aleja dejando a la tierra in-munda, inhóspita y hostil. Pues cuanto más insistimos en el derecho a la diversidad de la existencia –por la libertad de expresión que tiene nuestro ser– los hechos nos desmienten con la adversidad de sus forzosidades, con lo cual deja suspendidas en el aire las ideas universales, absolutas o sintetizadoras de una humanidad armónica, justa, equitativa y comprensiva; poniendo en suspenso lo razonable y viable de un hombre «progresivo» más racional, más sensato y mesurado, en fin, más auténtico y a la altura de los tiempos.

La expresividad pierde sus palabras y razones, desfallece el sentido y nos quedamos con un orden multicultural dominado por la tolerancia co-operativa y la desesperación de las individualidades y colectividades vacías. Vacías y vaciadas en la tensión que protagoniza cada uno de nosotros entre lo necesario y lo impostergable, en lo cual nos va la capacidad para generar vínculos que integren la subjetividad y la comunidad, allegándonos a una resistencia pasiva o a una resignación ante el anonimato de la adversidad.

«Perdemos el sentido», desfallecemos, cuando la ganancia histórica de lo cultivado en lo razonable y lo posible, se extravía en aquello que pide la llana afirmación de la reiteración y asentimiento ante lo inevitable. Pues ya no vemos manera de evadirnos del siglo XXI en el que nos cuesta afirmar y dirigir el porvenir, centrados en la inmediatez que se inicia y se acelera bajo los signos de la globalización económica, de la transformación irregular de las comunidades en la carroña geopolítica —de la cual se alimentan los venidos a menos en su humanidad—; este tiempo que se gesta bajo la imprudente acción política en su pragmatidad administrativa, sin proyectos sociales y en franca violencia a las individualidades; este tiempo con su convergencia tecnológica, el derrumbe de las ideologías, la desigualdad extrema en los niveles de vida, el aumento demográfico desproporcionado, y el naufragio de la vida privada en las mareas del consumo y el ocio, (inundado, este último, por la fuerte manipulación de lo simbólico). Es esta la descomposición vertiginosa de las culturas y sus formas de vida ante la industrialización cultural, y las diásporas desde la pobreza, los exilios, los quebrantos y abismos ocasionados en la interacción vital que posibilitaban lo social, lo artístico, lo religioso con sus características «idiomáticas». En fin, la aceleración que pone en boga referentes institucionales como hueros ideologías para hoy y ya no más mañana.¹

1. Es amplia la bibliografía que desde la sociología y la antropología hermenéutica se puede referir sobre estos asuntos y el mundo en tal

En este panorama, espectáculo de tanta intemperancia y virulencia, parece imposible proyectar el existir, pues ello requiere de ideas e ideales comunes, por y en la palabra, para formarse, para dar sentido a la realidad que forja. Pero poco espacio podremos encontrar en la conglomeración de este nuevo orden, que más que ideas nos emplaza a la fuerza instintiva y explosiva del rechazo sobre todo lo que amenace el derecho a la diferencia y la diversidad aquí y ahora mismo. No tenemos tiempo para proyectar la vida, para alcanzar al mundo expresivo en su desplazamiento por este orden lacónico de las cosas. Si de algo estamos seguros, ahora que perdemos la capacidad de incertidumbre (puesto que esta requiere de la inquietud y lo inquietante de lo posible) es que aquello que está por venir, no es «nuestro» porvenir mundano y creativo, sino lo consabido que sobre-viene en la operación sistemática para ordenar nuestras acciones con la técnica y tecnologización necesarias para la vida. Ellas, no precisan del sentido ni del consenso, no piden ideas, iniciativas ni expectativas, ni ilusiones o esperanzas comunes; sino utilidades y utilizaciones, innovación y co-operación en una contingencia motriz excesiva, de la que no subsiste sino la sensación de vértigo, vacío y futilidad de un deseo que ya no se alimenta de lo que le falta, ahora que el mundo está tan lleno, tan «sobrado».

3. Desde la antropología, la filosofía, la etnología y la sociología (desde la «transversalidad» —el término es de Baudrillard— del acercamiento hacia estas cuestiones) algo queda claro: entre tanta oscuridad, el mundo se consume, se apaga y se acalla. La evidencia más clara de esto no radica en las categorías que podamos utilizar para dar razón de tal acontecimiento, sino en los hechos mismos que

condición, pero por ahora sea suficiente con mencionar, como líneas de orientación, a Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 2000; y a Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2000.

manifiestan el desgarramiento, la fractura, el colapso, el derrumbe y la descomposición de nuestras orientaciones e intenciones singulares y plurales. Todas ellas tienen como origen, y encuentran su repercusión, en la encarnación vital de la ceguera y de lo irrazonable, las pasiones que genera la ignorancia de lo inadvertido, el impúdico humanismo que con una mano afirma la diversidad y con la otra acciona la incompreensión comunitarista de la extranjería del otro, del extracomunitarismo de «aquéllos»; en fin, que el mundo se consume en el sinsentido de la existencia, la cual busca asideros, los que sean y como sean, para afirmarse, hasta en la negatividad del reconocimiento de sí misma y de los otros; hasta en la violencia al diferir y a lo propio.

El sistema de esta totalidad de forzosidades, que llamamos la adversidad —que no con poco pudor y no sin recelos nos atreveríamos a llamar «mundo»—, es el resultado de la improvisación espontánea de lo humano frente a lo adventicio. Por más que quisiéramos buscar las palabras mayores para enunciarlo, por más que regateemos a la razón los términos y hablemos de *mundialización* o *mundo* global, es preciso enfatizar que este conjunto de relaciones —cada día más estrechas por sus operaciones— no es resultado de una proyección cultural o de un consenso vital expresivo entre los hombres. La tierra se va quedando sin mundo, el planeta sin comunidades, las comunidades sin historia, y las individualidades sin proyectos, a medida que nuestras acciones y direcciones se reducen a una sola: el avance hacia el difuso sendero de las condiciones de vida, de aquello que se hace para vivir; en lo cual se transmuta, ineluctablemente, los medios de vida por los otrora fines vitales. Así que mientras más global es nuestro encuentro, más divididos nos encontramos; externamente interconectados e intrínsecamente fragmentados.

La tecnologización de nuestras interacciones, a la que no podemos ignorar, se ha incrementado aceleradamente consumiendo nuestras expresiones sociales, políticas,

culturales y educativas. Con lo cual, ni termina de resolverse ni comienza por aclararse esa falta de solidaridad y continua transformación de las tradiciones, no se da una explicitación comprensiva de los cruces fronterizos de las identidades culturales que se consideraban sólidas, estables en su temporalidad, pero abiertas a los procesos paulatinos de receptividad de lo diferente.

El problema de nuestros días es que vamos perdiendo el mundo en la medida en que no tenemos tiempo que perder ante la adversidad. Ese tiempo necesario para que sea posible reinventarnos, recrearnos entre toda esa relajación de los lindes culturales que se reelaboran, extendiendo las incomprendiones en las diferencias e intensificando la indiferencia y las miradas de rechazo.

Porque debe enfatizarse bien: este nuevo orden no invita a la participación, exige la militancia en la certidumbre de lo ofrecido, o nos retira a la privacidad en la que cada uno se las ve con la privación de la intimidad; ese espacio íntimo que solo se consolida en la solidez de sus relaciones con los otros diferentes, asunto este que es cada día más imposible.

4. No es la intención dejar aquí una sensación de congoja por lo insufrible, o un sentimiento de espanto y temor ante los peligros y las problemáticas de nuestra actualidad. No es misión del pensamiento educar, por los días que corren, en el arte de lo pusilánime, de la angustia y la tristeza que acrecientan ese desfallecimiento del sentido, el mutismo de la expresión y la frivolidad al hablar de los problemas culturales que enfrentamos. Es evidente que no podemos ser únicamente narradores fríos de esta situación que tantas consternaciones enciende; es evidente que no podemos regocijarnos en la morbosa descripción de las consecuencias sociales, las condiciones, los cambios y la intensificación de las fracturas en las identidades y las disposiciones para el accionar de la propia vida en lo mejor posible; es asimismo evidente que no podemos deleitar la mirada en la obscenidad

de un orden cada día más desnudo en su cinismo y su sutileza –cada día menos sutil– de la «violencia simbólica»² que nos afecta a todos; en la medida en que esta violencia se ha intensificado, no porque sea más grave –que finalmente todo acto violento lo es–, sino porque hace mella en más personas y en lo más profundo de nuestra expuesta libertad, por cuanto al derecho de ser diferentes. No podemos cantar esta situación trágica, en fin, porque hasta la insolencia tiene sus límites, esto es, que para que ella sea efectiva tiene que ser limítrofe entre lo que niega de lo hecho y lo que se afirma en el hacer; pero ahora son precisamente los límites los que se diluyen en esa transparencia de todo.

Pero tampoco podemos mantenernos con el prurito de aquél que se complace en el verbalismo de cámara, con el que pretende llamar a comparencia a la situación actual ante categorías ajenas a nuestra realidad; falseando, así, la vocación del pensamiento, que es impropia a la proclive irresponsabilidad y cobardía de las miradas de soslayo, con las cuales se pretende evadir un mundo cada día más descarnado. Ha menester de enfatizar aquello que advierte Merleau-Ponty cuando señala que

A veces nos ponemos a soñar lo que podría ser la cultura, la vida literaria, la enseñanza, si todos los que participan en ella, después de haber rechazado de una vez y para siempre los prejuicios, se entregaran a la felicidad de reflexionar juntos [...]. Pero este sueño no es razonable. Las discusiones de nuestro tiempo son tan convulsivas porque resisten a una verdad muy cercana, y porque están más cerca quizá que ningún otro de reconocer, sin velo que se interponga, las amenazas de la adversidad, las metamorfosis de la Fortuna.³

2. Véase Pierre Bourdieu, «Una nueva vulgata planetaria» en *Selección de artículos. Le monde diplomatique*, Santiago de Chile, Ed. Aún creemos en los sueños, 2002.

3. Maurice Merleau-Ponty, «El hombre y la adversidad», en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 304.

El reconocimiento frontal de la adversidad, las metamorfosis de este orden mundano por otro, del cual difícilmente podemos dar razón —no solo porque nos falten las palabras para ello, sino porque se resiste a las razones de lo razonable—, este reconocimiento es necesario y saludable ante tanta privación, porque aún es posible discernir lo mal que andan las cosas hoy día.

Estamos ante la inminencia de la totalidad de lo inevitable, en la irreversibilidad de las forzosidades. Lo que hemos de preguntar es ¿qué queda por hacer? Mejor dicho, ¿es aún posible hacer con buen sentido ante la dinámica de los flujos y las redes, ante la planificación acelerada de las interacciones, y la convulsión de nuestras incertidumbres y posibilidades existenciales?

Es claro que ya no podemos apelar al sentido como una metarrealidad que se vierte sobre cada una de nuestras expresiones, otorgando cohesión a los «géneros de vida», comunes en su ser y hacer. El sentido, pues, ya no tiene —si alguna vez la tuvo— esa naturaleza eólica de lo universal y racional que mueve las hojas de nuestras acciones. El sentido radica, crece y cimbra en *esta* encarnación del mundo, este ser que no puede esconderse, pero que, ahora lo sabemos, puede volverse anónimo. Este ser que en su presencia misma es expresión visible de un lenguaje que ha aprendido de aquellas voces que lo preceden, de los que lo acompañan en el presente y en el que late lo venidero.

Quiero decir, que tanta mezquindad e injusticia, tanta uniformidad revestida de pluralidad, que tanta forzosidad adversa, pues, no nos priva de mirar que algo aún inquieta y conmueve las aspiraciones que tienen rostro, color y tono, y que difieren del gris consumismo y de la opaca pasividad a la que nos vemos retraídos a fuer de abusos, violencia y corrupción concretos de la vida. El sentido brota desde esa privacidad que busca ser más compartida, elocuente y diferente. Por absurdo que parezca, no podemos negarnos a confirmar lo que la filosofía por fin reconoció en el siglo

xx: el sentido es diverso porque tiene rostro, tiene edad, es sexuado, rural y urbano; el sentido se da en la expresión de aquellos, los nuestros, venidos de otras latitudes, con otros idiomas; pero el sentido es también de los de aquí, nosotros tan diferentes y tan propios, con afanes, con conflictos. Dado que el sentido es afanoso y requiere de las faenas que nos enseñen a mirarnos nuevamente, a que innovemos primordialmente la mirada, a que razonemos, no por debajo de lo visible, sino en esas evidencias inmediatas que se muestran en cada uno como ofrecimiento para la comprensión y la conversación del mundo. En fin, que el sentido está a la vista, que está encarnado en un *ser que es expresión*, que brega por expresarse en sus maneras de hacerse presente, y ya no tan ausente entre los otros. Que el sentido, la expresión y la cultura, aquellas ganancias históricas, están en la posibilidad de ser pérdidas en el balance de nuestro emergido siglo XXI. Y con ello no se pierde el mundo como algo distante y ajeno, perdemos, en la penuria que nos invade a cada uno, la libertad de hacernos, el derecho ontológico y existencial a diferir por la autenticidad de darnos formas.

Si es posible la recomposición, la reintegración o reordenación del mundo –lo que desde hace tres décadas se ha enfatizado por el pensamiento–, lo es únicamente en función de la responsabilidad y acciones mediadas con la prudencia que requiere madurez para comprender, no lo que sobreviene, sino lo que queda por venir y que es empresa común.

En este sentido es que aquí debo avenirme a un «dispositivo de la detención», de detenernos ante tanta celeridad, propaganda, militancia y la urgencia de amenazas galvanizadas con la peculiaridad de discursos de crisis. Discursos que inundan nuestra esperanza y naufragan nuestro porvenir en lo inhóspito del «mundo» otro. Pero esa detención debe encontrar su voz, debe convocar a una juventud que cada día es menos plural en la unívoca vociferación irreflexiva de una protesta que ha perdido, no

solo los adversarios con nombre ante la adversidad anónima, sino que sobre todo va perdiendo la alegría y se ha agenciado la angustia ante el futuro y sus imposibilidades. Una juventud que no se detiene por sí misma, sino que es aquietada con la aprensión y la renuencia de un mundo sin materia ni plasticidad para los silencios, los héroes y la aspiración.⁴

Sobre esto hay que reflexionar seriamente, pero entre tanto habrá que resistir entre la no capitulación al sentido en la confirmación del afán, el entusiasmo, y eso que, parece, va convirtiéndose en expresión de los últimos rincones de nuestra libertad para a-venir mundo: la vocación de comunidad.

4. Véase E. Nicol, *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, especialmente el cap. «Meditación de la protesta juvenil».

SONORIDAD Y PAISAJE*

Sumergidos en el sopor de un leve aire invernal, que acarrea los aromas matinales de la fértil superficie de un parque citadino, la piedra y el árbol se hallan en la quietud y el silencio de su territorio. Bien a bien no sabemos cuáles fueron las causas o, al menos, las circunstancias que promovieron el hecho ahora advertido: están ahí, juntos, y con-juntamente su existencia en sí sucede sin más posibilidad que el inmovible e indiferente instante grisáceo de la piedra, y el constante desarrollo y conmoción internas y externas del árbol. Si las cosas transcurren como hasta ahora, no hay forma de que esta conjunción varíe; pues su misma forma de ser o su constitución define que las piedras, piedras son, y con los árboles otro tanto. Su definición es la delimitación propia y real de su única manera de existir: en la opacidad y solidez pétrea, así como en el verdor y el envejecimiento arbóreo se marcan los límites, los fines de su manera de estar en la naturaleza, porque de hecho son irremediamente naturaleza. Aquí no hay imprevistos ni sorpresas, cada uno delimita la singularidad de su existencia con su propia dotación de ser, con su inalterable *physis* propia.

Ya sea en el Parque México de la Condesa o en El Retiro de Madrid, la relación entre el árbol y la piedra es determinada y uniforme: el fenómeno de su presencia conjunta sucede en el tiempo regular y constante *con otras cosas*. Esta regularidad y constancia en la forma y modo de

* Este artículo apareció en la compilación *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, Ricardo Horneffer (comp.), México, FFYL-UNAM, 2010.

ser de la piedra y el árbol, del gusano y la cerca, de la hoja y la paloma... en fin, y de la total unidad preestablecida y estructural que todos ellos conforman (aun en la pluralidad de su existir) es lo que permitió al griego designarlo como un orden dado, es decir, un cosmos, y en latín enunciarlo como uni-verso. En la metafísica de la expresión de Eduardo Nicol este será un dato irrefutable, por cuanto más que un problema es una evidencia primaria: el Ser es la realidad, la unidad de lo di-verso, que es presente e insoslayable en su permanencia, regularidad, indiferencia, eternidad, uniformidad e infinitud en la «con-creción» o crecimiento contiguo de los existentes.¹

La piedra y el árbol que ahora se integran a nuestro paisaje se mantienen en la constancia formal de lo inexpresivo, en el silencio de la totalidad que los circunda y que ellos representan fidedignamente. Su quietud trae aparejado el dato de su contextura: son lo-otro que no expresa, existencias incapaces de mutación óptica, de transformación vital en su manera de estar dispuestos en la realidad. No les es posible variar la constancia de su aparecer, porque de hecho no tienen la posibilidad de ser de otra manera. Se diría que están *destinados* a ser la una junto al otro; sin embargo, ese modo de decirlo —como veremos desde la filosofía de Nicol— es completamente metafórico: el destino solo corresponde a la forma de un ser que *puede*, esto es, que tiene en su estructura la *posibilidad* de luchar contra sus delimitaciones, que tiene la alternativa de variar y alterar sus modos de estar y ponerse frente al cosmos, de diversificar sus relaciones con él mismo, con los otros y con lo otro; que tiene, finalmente, la capacidad de formar mundo.

1. Sobre el carácter fenomenológico de la presencia véase Eduardo Nicol, «Fenomenología y dialéctica», en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.* Este artículo aparece insistentemente referido en las notas de archivo por E. Nicol para la segunda versión de la *Metafísica de la expresión* y en la preparación del «tríptico», enfáticamente para *La crítica de la razón simbólica*. («Archivo Nicol» en copia microfilm en el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC Madrid.)

Inquietante y problemática es la existencia de un ser que no se mantiene en la quietud de su limitación, como la piedra y el árbol, sino que tiene este afán de ser más, de transformar los límites que constituyen la estructura de lo que es y quien es, pues su constitución lleva la impronta de la in-constancia, de la creación y la sorpresa, de la innovación y la renovación, para lo cual tiene que expresar en su constante conformación existencial y expresar lo que ve; regenerando el suceder del tiempo cósmico en el acontecer temporal de la historia, haciendo, con su acción, del pasado memoria, del presente iniciativa y del futuro proyección.²

Es la forma de ser expresa y expresiva del hombre, de este ser que se exhibe a flor de piel, lo que nos permite enterarnos de la diferencia que hay entre el orden *dado* de lo determinado y uniforme del cosmos, y un orden *creado* en y por las acciones decididas del hombre; pues, el mundo en constante cambio es la expresión de una carencia radical y constitutiva que busca colmarse con palabras en la apertura de posibilidades para expresar de manera distinta. El mundo es, en fin, un orden de expresiones, porque es faena de un ser menguado que se afana en decir más, en ese afán de decirlo todo: desplegando la mirada libre y ampliamente en la naturaleza delimitada; enriqueciéndose y enriqueciendo la realidad con múltiples y variados paisajes declarados, con ordenaciones distintas de lo preestablecido que lo enteran, que lo hacen más entero entre los límites de una existencia que ha venido al mundo.³

2. Véase E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, México, Herder, 2004, «Introducción». Asimismo, véase *La idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, principalmente, «Introducción» y «Primera parte».

3. Véase E. Nicol, «Paisaje y verdad», en la *Vocación humana*, México, *op. cit.* Hay una versión en catalán del mismo artículo «Païsatge i veritat», en *Las ideas y los días*, *op. cit.* Asimismo cf. las primeras páginas de la *Metafísica de la expresión* (en sus dos versiones 1957; 1974), sobre el carácter mítico y la glosa metafísica del pasaje del *Banquete* de Platón 191 b y ss., cap. I, § 2. La idea de la simbolicidad es asumida metafísicamente por Nicol para la ontología del hombre, es decir, para dar cuenta de la

En la expresión, el hombre revitaliza los límites de las cosas y los límites de su ser mismo. La belleza serena de la relación entre la piedra y el árbol no se expresa como adecuación de la mirada, la floresta y lo expuesto: la belleza es una creación humana, es un incremento de la realidad que nos imprime el alma, pues la forma de ser expresión dota de sentidos que las cosas mismas no tienen en las fronteras de su relación indiferente; sentidos que adquieren y se ofrecen con palabras, como actos de libertad –libertad de ser que es la capacidad de renovar lo dado.⁴

La expresión, pues, transforma la materia muda del universo, este territorio y toda esta tierra, en una realidad plástica y susceptible de ser expresada de maneras varias, de ser compartida y habitada, o sea comunicada, de modos diversos. El hombre dispone, así, según Nicol, de vocaciones libres como la música, la ciencia, la filosofía, la mística, la poesía que son formas diferentes de «ponerse frente», de situarse en el mundo. Dispone de esas formas, no como un repertorio de facultades ingénitas, sino como disposiciones que se gestaron e integraron en su manera de expresar como creaciones histórico-culturales, es decir, existenciales, que lo transformaron en una renovación constante de su ser. Se comprende así que:

El mundo no es el universo; es una creación humana formada con pensamientos, creencias, sentimientos, ideales, costumbres y normas, y con las instituciones que nacen de este flujo complejo para tratar con las cosas y con los otros. El mundo es como un organismo que el hombre genera para disponer y acomodar su existencia en la tierra. Los otros seres orgánicos no pueden tratar con la naturaleza directamente: *son* naturaleza. El hombre la recupera indirectamente, con

contingencia y dinamismo de este ente que busca complementarse a sí mismo con el otro-yo en el proceso de su coexistencia: insuficiencia, mismidad, diferencia y expresión.

4. Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 102.

una obra o una acción suya que no es natural: la mística, el arte, la palabra, la razón. Trata con ella desde alguna morada, guiado siempre por alguna idea de su posición en la tierra. Que la configuración de esa morada y esa idea de su posición sean históricas, confirma nada más que son creaciones propias, o sea libres.⁵

La existencia propia del hombre es sobre-natural. El mundo, la comunidad y la cultura son propiedades de su existencia, porque se producen con la acción expresiva que no solo transforma la realidad, sino que, simultáneamente, lo transforma a él mismo. El mundo ha llegado a ser, así, el horizonte en que se despliega una armonía de miradas, una sinfónica de paisajes por la cual el universo nos es familiar; en tanto que la lejana indiferencia de lo-otro, de su silencio, se convierte en proximidad por las relaciones dialógicas –voces y vocaciones– entre el yo y el otro-yo: próximos en la forma de ser; prójimos en los vínculos de la existencia para decir lo que estrechan nuestras miradas compartidas en el horizonte de la vida, de la historia, de lo porvenir.

En el pensamiento nicoliano justamente el hombre se presenta como el *ser de la expresión*, por cuanto categoría teórica procedida del *dato* visible, es decir, de un ser que expone cualitativamente distintas maneras de relacionarse. Esto es, ante aquella conjunción o contigüidad de la existencia de lo no expresivo, de las relaciones invariables que conjuntan a la piedra y al árbol, cuya propia singularidad es inalterable en su relación; Nicol advierte que el hombre es capaz de variar los modos de integrarse en lo que está más allá del límite aparente de su ser, porque él es capaz de relacionarse consigo mismo (al hacerse una idea común de sí) y de variar incluso esa relación supremamente distintiva.⁶

Esta capacidad de variar es la expresión de una carencia ontológica irremediable que se manifiesta como la

5. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., p. 243.

6. E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, op. cit., p. 14.

incapacidad de encontrar la manera definitiva de adaptarse a la naturaleza. Pero, afirma Nicol en las notas preparativas para el libro *La agonía de Proteo*, «esa misma capacidad sería la clave de las más altas capacidades, y pudiera interpretarse como signo de sobreabundancia vital». ⁷ Pues el hombre se relaciona de maneras variables con sus disposiciones y expresiones, no para estabilizar y acomodar su forma de ser a la quietud y mudez, a los límites necesarios de su ser. El hombre va más allá de esos límites porque precisamente sus creaciones innecesarias en la acción y relación expresiva, devienen en necesidades vitales: la bondad, la verdad y la belleza (como ya las llamó Platón), no se sujetaran al régimen de la economía biológica cuantitativa, sino que son parte de una generosa vitalidad «bien entendida» por la expansión de la existencia en su manera de hacer; en otras palabras, en los modos de dar y de recibir el ser. ⁸

De ahí que el hombre actúa entre los límites de lo dado y lo creado, lucha contra las limitaciones de su naturaleza y las que encuentra en la Naturaleza. Actúa el hombre, no solo porque hace cosas y se mueve, este sería el rasgo más superficial de la acción y quizá el menos distintivo. El ser del hombre es una forma de acción, porque se forma con sus acciones, porque se va haciendo, y en ocasiones también des-haciendo, en y por lo que hace, en virtud de que el suyo no es un ser delimitado en la singularidad de su existencia, no es un ser cabal y *definido*, pues, «el hecho de ponerse *fin* es lo que revela a un mismo tiempo la finitud y lo indefinido de este ser. Nuestro ser se hace en la acción». ⁹

En sus maneras diversas y variables de expresar, el hombre expresa esta limitación radical, ya que en él hombre, y en el

7. E. Nicol, «La agonía de Proteo», en *Símbolo y verdad*, A. Aguirre (comp.), México, Afinita, 2007, p. 105.

8. E. Nicol, «La generosidad bien entendida», en *Las ideas y los días*, *op. cit.*

9. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, México, FCE, 1963, p. 133.

hombre cada individuo, no pueden fijarse de una vez por todas las fronteras de su singularidad en esas coordenadas territoriales ni vitales de la *conjunción*.

Quizá por ello es que afirme nuestro filósofo que:

lo grave –y lo estupendo– de esta limitación es que se desconoce, porque es inestable y avanza y retrocede según la acción que realizamos y que nos realiza. El existir sin saber cuál es el límite es justamente la condición de posibilidad de toda acción, y a la vez aquello que la promueve. Sin advertirlo vamos siempre en busca de nuestros límites, o huimos de ellos.¹⁰

Pero ¿qué clase de ser es este que no solo se limita a existir en la tierra, sino que su existencia es la lucha constante por llegar a sus propios límites en la vida, que tiene que luchar para ser más propio? Ya en 1939, en el artículo en catalán «Paisaje y verdad», el joven Nicol advertía que la vida del hombre es una estructura organizada, un sistema de posibilidades vitales. Con cada decisión el hombre convierte la existencia en acción, en una temporalidad decidida, pues vivir ahora es escoger entre lo que se presenta para ser después, y que lo conecta con lo que ha sido. Lo que se presenta es, ante todo, un paisaje.

En este paisaje, como venimos diciendo, el hombre no se dispone como un espectador o sujeto receptivo del mundo, sino, antes bien, como un gestor de los límites, transformando las relaciones y sus modos de relacionarse; promoviendo sentidos distintos de orientación entre los límites que vive. En la lucha por llegar al contacto de sus límites el hombre expresa una cierta holgura de ser que no tienen la piedra ni el árbol: vive el hombre en el humano ahínco de ver y hablar más, en la aventura de completar su ser insuficiente con el ser de los demás. El hombre es, de tal forma, un ser destinado a elegir, a ejercer su libertad posible, o mejor se

10. *Ídem*.

diría, a abrir las posibilidades de su existencia, dado que no llega a conocer cuáles son esos límites particulares sino ejercitando sus propias capacidades que lo destinan a actuar.

En el ejercicio de la libertad cada sujeto humano se convierte en protagonista de su existencia. «Agónico» (actuante, luchador), afirma Nicol, porque lucha en darse formas y en transformarse para incrementar su ser. En cada uno, entonces, Proteo en agonía. El hombre lucha en su vida, haciendo su vida, contra lo que no se ha elegido ni decidido. Afirmábamos que la existencia humana es, literalmente, sobre-natural. Ahora, advertimos que la vida que me corresponde vivir no es un hecho natural como lo es la existencia colmada de la piedra y el árbol.¹¹ Pues, en fin, que la existencia que protagonizo, entre los límites de la posibilidad de no haber sido y de no ser más, es un hecho único. Los paisajes de mi existencia cambian y mi existencia también cuando vivo y expreso ahora en México, ahora en Madrid. Las coordenadas de mi situación no son indiferentes ni indistintas, porque tienen sentidos y, aunque compartidas, son diferentes a las de otra vida que lucha contra el destino en sus propias situaciones vitales.

El otro es mi prójimo y, al igual que yo, y por eso mismo, de manera diferente, afirma su existencia, única, irremediable, intransferible e irrepetible –por eso mismo reclama toda la responsabilidad de mi expresión como impresión posible en él–, con sus acciones que se entrecruzan formando una comunidad expresiva con las mías y las de los demás. En el paisaje de nuestra vida no es posible deshacer lo ya hecho, no podemos retroceder, tampoco detenernos. Deshacemos

11. «Existencia», decimos, que no consistencia ontológica. Todo lo existente es relativo, quiere decir, que no puede dar la razón última de su ser. Esto quiere expresar, que la carencia ontológica es más visible en el ser de la expresión, por ser expresada en la existencia, pero no por ello es privativa del hombre. Todo lo ente es carente, además de que de un lado a otro de su onticidad está signado por la posibilidad de no haber sido y la ineluctable posibilidad de dejar de ser. El problema es cualitativo, es decir, existencial.

lo que somos ahora con nuestras propias acciones. Se dijera que nos deshace el egoísmo, la avaricia vital, el mal, la maledicencia; nos deshace aquello que nos engaña con una cierta cabalidad o totalidad de ser que ya no busca ser más, que ya no lucha por seguir. Pues vivir es inexorablemente luchar, cambiar nuestras disposiciones alterando nuestras situaciones.

Los límites de la vida, entre el nacimiento y la muerte parecen los más radicales. Sin embargo, otras son, también, las limitaciones que nos conforman y «contra» las cuales luchamos para ser. Al venir al mundo, afirma Nicol en 1941 (dos años después en su exilio),

no elegimos el lugar de nuestro nacimiento (país, clase social), ni la dirección, ni cualidad de nuestra educación básica. No podemos impedir ni eludir las grandes transformaciones sociales, las revoluciones y las guerras que ocurren en nuestro lugar. Luego decimos que *nuestros tiempos* son agitados, porque en el *lugar* donde estamos presentes se producen agitaciones que repercuten en nosotros, si no es que intervenimos activamente en su producción. En todo caso, nuestra situación en el mundo viene caracterizada por los acontecimientos que se producen en el lugar donde estamos. Y si nos trasladamos de lugar ocurrirá lo mismo. Hay lugares en donde nuestra iniciativa puede desplegarse con mayor holgura, como hay tiempos en que el medio penetra menos coactivamente en el curso de nuestra vida; y esto, en ambos casos, no hay razones legislativas o políticas, sino acaso mucho más, por razones de costumbres y el modo como la gente ha venido a organizar su existencia. Hay épocas intrusas y épocas respetuosas y discretas, lo mismo que personas.¹²

Aun contra épocas intrusas como esta, aun en los angostos límites que constriñen la posibilidad de existir libremente, está en la humana condición el intento constante de tocar

12. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, op. cit., p. 106.

y sobrepasar, de diferentes modos, estas limitantes. En ese intento heroicamente cotidiano cada uno de nosotros busca y, posiblemente, encuentra la propiedad de su vida, su autenticidad. Auténtico aquel que conoce los límites particulares y comunes ejercitando sus capacidades, protagonizando su vida.

Se entiende que no hay vida auténtica en la piedra y el árbol, pues su ser unívocamente determinado no tiene consciencia de su destino ni lo altera, es decir, no hay autenticidad en la inacción. Con la acción, asevera Nicol, el hombre se recupera a sí mismo, y las más de las veces esa acción es una meditación, una reflexión, una idea, una experiencia sentimental, una adopción o cambio de creencia. El hombre actúa, no porque se mueva de México a Madrid o de Barcelona a México, sino porque su praxis es la vitalidad en movimiento, el dinamismo frontal del paisaje (frontalidad en relación con la mirada y la existencia) de un interior en transformación constante y consolidado con la expresión.¹³

Lucha el hombre en la vida, porque vivir es luchar humanamente para ser. Lucha el filósofo entre los exilios, entre la memoria y el olvido, entre la uniformidad de un tiempo adverso y en las costosas esperanza y entereza trágicas del porvenir. Lucha el filósofo entre las orillas, entre los límites extremos de un tiempo agónico y agonizante, entre la humana posibilidad de perder toda posibilidad para crear formas nuevas en su ser; lucha entre la libertad y la forzosa aceptación de una forma invariable impuesta por una fuerza mayor. En fin, que «lucha cada cual hasta que encuentra un límite, o sea que lucha entre límites, no contra ellos. El destino nos fuerza pero no nos deja inermes. Se dijera que

13. Un par de meses después del artículo «Païsatge i veritat», publicado en diciembre de 1939, aparecerá en un diario mexicano otro intitulado «Tiempo en silencio»—reunido en la misma compilación de *Las ideas y los días*—, señala la relación entre el paisaje y el exilio, la situación y la transformación de los límites del hombre.

nos fuerza a luchar, que nos da *fuerza*. La piedra y el árbol no han de luchar para ser». ¹⁴



La piedra y el árbol se mantienen, fortalecen a cada instante su in-capacidad o im-potencia para ser de otro modo; el hombre es potente o poderoso porque está forzosamente destinado, es decir, llamado humanamente a la libertad, a innovar sus acciones y a renovar las vocaciones. Esta libertad que se manifiesta ya en el gesto, ya en el simple movimiento de nuestra mirada que transforma las circunstancias en paisajes y la totalidad de los paisajes en la situación de una comunidad, que expresa y se vincula sorprendentemente con palabras de razón, de poesía y hasta de utilidad, es lo que nos arraiga al cosmos; pero, también, lo que nos distingue de la piedra y el árbol. Ser común en la creación de sonoridad, situación y paisaje.

14. *Ibid.*, p. 137.

ESPIRALES DE VIOLENCIA

Es posible afirmar a estas alturas que la obra de Eduardo Nicol muestra una integridad ejemplar como pocas en habla hispana —en tanto que *corpus* y realización de un proyecto filosófico—, en virtud de que ya fuese desde la metafísica, la ética, la estética, la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la lógica o la filosofía de la historia, todo el horizonte problemático (operativo y temático) se gesta y renueva a lo largo de cinco décadas con la preocupación filosófica central que abre la cuestión de la *comunidad* para Nicol:

El problema del ser y el tiempo no es una innovación de la filosofía contemporánea. Hallazgo suyo es la distinción entre la temporalidad y el tiempo. [...] La dirección que tomó la filosofía en el momento mismo de su nacimiento parece que sigue señalándole el camino al pensamiento actual: entonces, lo mismo que hoy, el problema es encontrar el principio de unidad de lo diverso...¹

Ya sea por las lindes del ensayo o del sistema, el problema de la comunidad incide en el conjunto de escritos denominados por el propio autor como *ensayos filosóficos* —en libros como son, por mencionar algunos, *La vocación humana* (1954), *La agonía de Proteo* (1980), *Ideas de vario linaje* (1990) o *Las ideas y los días* (2007, póstumo). El estilo del ensayo, cultivado por Nicol como una forma deliberada de poner en tránsito

1. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, Herder, México, 2004, p. 28.

las ideas y la sabiduría con rasgos característicos de claridad y generalidad de expresión que el propio estilo permite, enlaza y fortalece el *trabajo filosófico*, esto es: el trabajo sistemático, riguroso, metódico, técnico y objetivo, que la filosofía como un hacer científico entiende y desarrolla en la obra de Nicol; trabajo que se extiende, en su línea central y continua, desde la *Psicología de las situaciones vitales* (1942), pasando por la *Metafísica de la expresión* (1957), hasta encontrar su consolidación en la *Crítica de la razón simbólica* (1982).

Es de enfatizar la manera como el autor de *Metafísica de la expresión* visualiza su empresa, a saber: como una *reforma* y como una *revolución*, ambas desde la idea de comunidad que va afinando una y otra vez. La reforma *de* la filosofía y la revolución *en* filosofía, esto es, el *êthos* del hombre formado por una vocación libre como es el pensar desinteresado, y la reordenación de las categorías fundamentales que permiten pensar el mundo, remiten constantemente a Nicol a la consideración de la comunidad histórica al interior de la vocación filosófica; a la comunidad de las vocaciones libres; a la comunidad real del ser y los entes; así como a la comunidad generada por los vínculos situacionales, en tiempo y espacio, entre los hombres. El *nexum* de la comunidad en cualquiera de estos sentidos será la categoría de «expresión» filosóficamente abordada por Nicol a lo largo de cinco décadas.

Es en esta obra nicoliana que nos detendremos a pensar y reconsiderar los cuestionamientos y las ideas sobre la cultura que se generan, a la vez que conjugan y complican armónicamente en los tiempos actuales; pero a la par, esos problemas se comunican con los planteamientos más profundos de la empresa revolucionaria y de reforma de la original metafísica de la expresión –constituida esta como ciencia primera del ser y el conocer.

Desde sus primeros trabajos hasta las obras postreras, Eduardo Nicol exhibe una contemporaneidad señalada

como pensador del siglo xx,² al ubicarse en un punto de atracción para los problemas impostergables de la crisis teórica de la metafísica, emprendida, marcadamente, por la fenomenología husserliana; y los problemas de la existencia humana, en la transformación radical de los acontecimientos del mundo y la alteración de las disposiciones en el cultivo de la vida, es decir: en la cultura misma que Occidente promovió desde Grecia, según lo advierte Nicol. No obstante, la aludida excepcionalidad de este pensador no radica únicamente en la sutileza para advertir los elementos críticos más decisivos de su tiempo; sino, también, en la comprensión y claridad para señalar las causas y medidas que llevaron a esta amplia problemática degenerativa de la teoría y de la vida, y de ambas a la par. Así:

Lo problemático es esa forma de vida que requiere ese «decir» [filosófico], y la nueva forma de vida común que se está implantando en el mundo, sin que nadie la proyecte ni, al parecer, logre impedirla. Y la filosofía, o será comunitaria, o no será en definitiva.³

Simultáneamente a esta atracción de los aspectos más capitales para su consideración, el pensamiento nicoliano muestra su amplio espectro de irradiación de una razón proyectiva que amplía, sugiere y brinda los lineamientos y desarrollos para reorientar (la palabra en Nicol es «reformular») la teoría y renovar la mirada sobre el ser del hombre mismo.

Quizá sea esto, entre otras razones y motivos, lo que permite ver en la obra nicoliana una *signatura* de esperanza

2. Cabe, aún más, mencionar que la contemporaneidad de la obra nicoliana se encuentra en las discusiones más vivas al día de hoy sobre la «comunidad» que desarrollan las obras de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Antonio Negri y Giorgio Agamben. Un acervo de categorías aguardan a ser releídos sobre las pautas de la comunidad que viene, la interrumpida, la posible, la desobrada desde una idea de la expresión como disposición o inclinación.

3. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 46-47.

—pues filosofar, para este pensador, es un acto de esperanza y aspiración compartidas en la vocación filosófica—, entre tanto naufragio de desesperaciones y conmociones que acarrea la marea estrepitosa de la existencia actual. Es desde estas tormentas y esos tormentos cotidianos que la templanza, la «entereza trágica» y ejemplar del filósofo nos convoca para atrever un acercamiento sobre la cultura y la barbarie, con los lineamientos de una filosofía que no se retrae ante el temor de «filosofar como si cada día pudiera ser el último». ⁴

Se tratara, entonces, de extender las preguntas desde el sistema de la metafísica de la expresión (que se abocó a la fundamentación ontológica de lo humano) hacia las problemáticas de la cultura vistas desde la «Filosofía de la expresión», la cual quedaría señalada, aunque no explicitada, por la metafísica que revela al ser del hombre de una manera radical y auténtica en el fenómeno de la expresión. Esto es, el desarrollo de la metafísica de la expresión, emprendido por Eduardo Nicol, anuncia que:

El programa de esta obra [*Metafísica de la expresión*] no abarca el desarrollo completo de una ontología del hombre. Tampoco puede incluir los temas de una «filosofía de la expresión», la cual aunque fundada ontológicamente en los términos presentes, derivaría —y será conveniente lograr después esta derivación— hacia los campos de la estética, la ética, la teoría del conocimiento, etc. Hemos de confinarnos por ahora en el tema de la expresión desde el punto de vista estrictamente ontológico [...] pues el objetivo principal consiste en mostrar que la metafísica de la expresión es posible y necesaria. ⁵

4. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., «Prefacio del temor».

5. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, México, FCE, 1957, pp. 214-215. Sobre el ser de la expresión, Nicol afirma: «Este concepto de 'ser expresivo' [...] ni siquiera funciona teóricamente como «idea del hombre»; pues las ideas del hombre son expresiones del hombre mismo, y por ello son históricas [...] Por el contrario, esta peculiar idea del hombre como ser de la expresión no está ella misma condicionada por una situación

Al respecto, cabe mencionar que en la obra del pensador catalán-mexicano ese proyecto de la «filosofía de la expresión», según advertimos, dio algunos pasos en su desarrollo, sobre todo en aquellas obras sistemáticas que trataron la repercusión existencial de los cambios y disposiciones actuales, y aunque el tema de la expresión no sea *leitmotiv* de dichos escritos, sus fundamentos están ahí.⁶ Los procesos y resultados de la investigación sobre el ser de la expresión, en la «tematización» ontológica de su estructura como fenómeno definitivo, diferencial y universal

histórica, ni es resultado de una previa investigación, sino que es la *idea* que todos tenemos de lo que somos nosotros mismos efectivamente, en cualquier lugar y tiempo. Esta idea funciona existencialmente antes que pueda traducirse en teoría del hombre o en concepto lógico, porque proviene de una simple, directa y absoluta intuición de lo que expresa el ente al que llamamos hombre: su mismo ser humano». E. Nicol, *Metafísica de la expresión* 1ª versión, *op. cit.*, p. 299. C. ca. sobre el tema en cuestión en obra del mismo pensador: *La idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, cap. 1 § 5; *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, véase cap. VII «Lo que expresa», *et seq.*; y «Vocación y libertad», en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*

6. Nos referimos sobre todo al «tríptico» *El porvenir de la filosofía* (1972), *Reforma de la filosofía* (1980) y *Crítica de la razón simbólica* (1982); así como los dos importantes trabajos *La primera teoría de la praxis* (1978) y *La agonía de Proteo* (1981). Estos trabajos se desarrollan, según sugerimos, desde una perspectiva crítica de la «transversalidad», pues la complejidad de la situación actual, en la cual se encuentra la humanidad, dado que exige al problema de la cultura su imposible reducción a una sola perspectiva específica, ya sea filosófica, sociológica, antropológica, teórico-política, histórica o psicológica; antes bien, es preciso atender a las revelaciones que cada una de estas disciplinas nos otorgan, orientados por la pregunta filosófica que incide en las causas y las alteraciones ontológico-existenciales de la humanidad contemporáneamente. Nicol no es ajeno a este proceder que destaca por la manera de conducir la interlocución de los problemas. Se trata, pues, de aquello que la alteración de la cultura implica una radical alteración en los modos de pensarla desde la filosofía, esto lo advierte nuestro pensador desde su primera obra fundamental *La psicología de las situaciones vitales* (1941), y se extiende de manera implícita en su manera de reseguir y profundizar en la «filosofía simbólica» de Ernst Cassirer en la *Metafísica de la expresión*, a la par que de manera explícita Nicol mantiene la atención en los ensayos filosóficos que otorga en publicaciones varias. Véase E. Nicol, *Las ideas y los días*, *op. cit.*

en el ser humano, fueron parte del proceso de la operación revolucionaria de la metafísica de la expresión, para dar pauta a la radical fundamentación ontológica de la comunidad del ser, presente en las obras *Metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia*.

Lo que estas líneas y sus reflexiones pretenden, a fin de cuentas, es mantener el proceso continuo de la pregunta por el ser de la expresión explícita y temáticamente en el despliegue existencial, desde la panorámica de los problemas culturales contemporáneos.



1. Sabido es que concurrimos, entrados en el siglo XXI, en una intensa preocupación teórica que atiende a temáticas culturales, con lo que busca vindicar de la manera más idónea la comprensión, interpretación y elucidación desde las cuales sea factible afrontar los problemas permanentes y emergentes que configuran nuestra situación histórica. Esta situación signada con la caracterización que de ella se ha hecho en tanto que «mundializada»; pues se trata de un *dominio* en el que todos los modos de vida, en el que todas las formas diferenciadas de existir se ajustan, se estrechan y, las más de las veces, se excluyen, por los medios de interacción comunicativa que se extreman día con día. En voz de Nancy:

Un mundo se encuentra y se reconoce ahí; se puede estar ahí entre «todo el mundo», como se dice. Un mundo es, precisamente, donde hay sitio para todo el mundo, aunque, eso sí, sitio verdadero, el sitio que hace que tenga verdaderamente *lugar el ahí del ser* (en este mundo). Si no es así, no es «mundo», sino que es «globo» o «glome», es «tierra de exilo»...⁷

7. Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 30 (el subrayado es del autor).

Como es visible, las categorías teóricas, las tonalidades y los énfasis que se han ofrecido, desde hace un siglo a la fecha, próximas a la delimitación de la problemática cultural, han dado origen a un incremento extraordinario (*sui generis* en la historia del pensamiento de Occidente) de la bibliografía filosófica, lo cual podría indicar un interés renovado que busca ajustarse a las aceleradas transformaciones de la situación del hombre en el mundo. Es decir: una reordenación teórica que aspira a ser más acorde a esta acentuada y nueva experiencia de la adversidad de la existencia humana, misma que va dejando atrás nuestros marcos de interpretación que hasta hace un tiempo fueron fomentados. «Nueva experiencia», decimos, en que los individuos y las comunidades se ven dislocados en la dinámica de las texturas sociales y los modos en como estas funcionan dentro de los parámetros que la contingencia mismas de los hechos complica y en la cual se ve comprometida la existencia y su modo de acontecer: un *glome*, en efecto, un con-glomerado indispuerto, sin su *ahí*.

Como se intuye, la constatación de esta *novedad histórica de la experiencia* no ha de acotarse al inventario de eventos irrecusables de la situación contemporánea. Antes bien, buscamos desde la filosofía de la expresión la comprensión fundamental y sistemática de los datos referidos a la función existencial y formativa del ser del hombre, y no ya la mera descripción y prescripción de un conjunto de normas culturales o una acotación teórica de datos.

En ese sentido, y ante las dificultades que la cultura encuentra en la actividad formativa de la existencia, es que en el siglo xx la filosofía emprendió arduos esfuerzos en aras de la comprensión radical del cambio cualitativo, negativamente cualitativo, de la existencia que empezaba a gestarse. Desde ahí se enfatizó que las evidencias de la transformación de la cultura y la educación son variaciones de la conformación temporal, existencial y dialógica de la vida, y no simples y unidireccionales productos o elementos exteriores del mundo, ajenos a los eventos y circunstancias

que los seres humanos promueven y generan en cada una de sus acciones. De tal manera,

El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones operan activamente sobre él. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos. Y esta especie de *metabolismo* histórico lo transforma de tal modo, que en el cambio siempre renovado de la historia, hay algo del pasado que se hereda sin renuncia posible.⁸

Venimos a comprender que hay una «metamorfosis», sí, una *metabolé* extraordinaria o extraña de aquel metabolismo histórico: en la intencionalidad y disposición existencial del hombre ante la formación y transformación de su propio ser, que se manifiesta en la estridente desorganización de los referentes de vida suscitados, originados y transformados desde las manifestaciones artísticas, científicas, religiosas, políticas y de pensamiento. Es notorio que a partir de unas décadas a la actualidad (sobre todo con el incremento de la población mundial, los flujos de información y las redes de comunicación, que dan lugar a la aceleración de un nuevo conjunto de relaciones culturales, institucionales y financieras) se extiende un escepticismo teórico y cotidiano de la vida, fraguado en la inseguridad existencial sobre el alcance y el valor real de aquello que se consideraba idóneo para las conformaciones existenciales más plenas y estables, más óptimas y racionales, es decir, más «humanizadas»

8. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981, p. 315 (el subrayado es del autor). En este sentido es preciso reconocer el trabajo de Wilhelm Dilthey, Otto F. Bollnow, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Max Scheler y Ortega y Gasset, por mencionar a los más destacados en este «giro» antropológico de la objetivación de la cultura, hacia la reorientación mundana de las creaciones culturales hacia el ser y hacer del hombre. «Giro» que Eduardo Nicol radicaliza al advertir el problema desde una temática ontológica de la expresión, según advertiremos en lo sucesivo (cf. E. Nicol, *ibid.*, «Introducción»).

por los alcances de la formación cultural. El relativismo cultural (que en esta nueva «vulgata planetaria» –la voz es de Bourdieu, como un discurso que se sitúa a la mitad del camino entre la ordinariez cotidiana y el propósito científico– se da por llamar «pluriculturalidad» o «multiculturalidad»), el historicismo exacerbado, el subjetivismo (promovidos por un basto vitalismo, un existencialismo nihilista y por un postmodernismo de la negatividad histórica) se han convertido en maneras habituales del proceder teórico y el retroceso cotidiano de las mayorías *de a pie*, ante las cuestiones más fundamentales que habrían de advertirse como primordiales para el orden del pensar riguroso.

De tal manera, la habitual reflexión filosófica, en torno a lo cultural, en muchas ocasiones se ha visto dirigida a la incertidumbre sobre aquellos elementos de meditación que se consideraron como recursos fundamentales e irrenunciables para el análisis del hombre en su dimensión formativa en el desarrollo de Occidente. La renuncia, y no ya la reconsideración prudente y racional de la *humanización* por los factores culturales; la displicencia de lo contemporáneo ante la responsabilidad histórica de lo otorgado por la tradición y de lo ofrecido a los venideros; el desasosiego ante el «progreso»; el descreimiento de las virtudes y los valores meritorios como elementos constitutivos y permanentes (aunque no por ello menos cambiantes e históricos) de realización en los modos de ser individuales y comunitarios; el dejamiento de la idea de un sentido cada vez más comprometido y más común, que tenga como finalidad la concreción y mejoramiento del mundo en la vinculación dinámica y crítica con las creaciones artísticas y de pensamiento; la oblicuidad ante la idea de la finalidad última de la educación como ejercicio congruente y constante de la vida participada en los más altos valores de justicia y bondad. En suma, el alcance de estas ideas y referentes culturales, frente a las necesidades y forzosidades propios de nuestro tiempo, que reclaman la

utilización instrumental del conocimiento, deja tras de sí un señalado hilo de incertidumbre sobre la cultura para la reflexión y acción contemporáneas. Y aún más, deja este tiempo una insospechada perplejidad sobre la «utilidad» o el servicio que para el cultivo de la vida pueda dar aquella reflexión en sí misma. En palabras de Nicol queda expresado así:

El hecho de que las disciplinas llamadas humanas, sociales, históricas o del espíritu, no produzcan utilidad apreciable de inmediato, en términos cuantitativos y pragmáticos, tal vez sea la razón profunda de que muchos les rehúsen hoy la categoría de ciencias. Las aplicaciones prácticas de un conocimiento tienen que derivar necesariamente de una previa confirmación empírica, pero el valor teórico de esta prueba se confunde cada vez más con el provecho que sus aplicaciones puedan reportar.⁹

Se trata aquí, en primera instancia, no solo de la desorientación de la cultura por el desbordante efecto de causas diversas y diversificadas (mencionadas anteriormente) en esta «mundialización», que hacen mella en todos los ángulos de la vida y del mundo en su deformación como conglomerado; sino que, además, esto contrae simultáneamente, una creciente incapacidad de reorientar el orbe cualitativo de la existencia en sus creaciones y re-creaciones culturales, cuando se amplía el criterio de la utilidad, la cuantificación y el pragmatismo para valorar el provecho vital de las ideas. Parece que nuestra época, que la existencia misma, rehusara las formas del saber y las conformaciones en la sapiencia cuando estas escapan al dominio de los reportes estadísticos y de la repercusión en los estándares de la productividad.

2. En este sentido, para Nicol es ineludible aseverar la actual perturbación de las expectativas y disposición hacia la posible formación integral de la existencia. En verdad,

9. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit., pp. 11-12.

No se trata ya de decidir, con libertad de pensamiento, qué orientaciones pedagógicas son preferibles, ni de debatir si la formación básica debe preferir las ciencias naturales, o las humanidades, o las ciencias humanas y la filosofía, o un sistema armonioso de todas ellas. Es verdad consabida, y por esto callada, que toda pedagogía se funda, como condición de posibilidad, en la disposición que tiene el hombre a ser moldeado por ella. Pero el problema ya no es de doctrina: por primera vez, la materia [la existencia humana] a que ha de aplicarse cualquier doctrina pedagógica se muestra reacia a aceptarla. Aunque de manera ambigua: por un lado, se rechaza toda formación que no sea útil, que no proporcione un apoyo práctico con que enfrentarse a la vida; por otro lado, se rechaza la reducción de la vida a los puros fines prácticos.¹⁰

La existencia se dispone como una materia plástica para ser formada, para ser bien-formada (*euplastón*) con arreglo a una visión compartida del mundo que logre extender los puentes de comprensión y diálogo entre los posibles puestos de vida, entre los posibles modos de ser que se asumen en la fragua y co-operación del mundo. Porque «cuando la sociedad se hace anónima, son anónimas también las ideas, los pensamientos. Lo cual es un contrasentido, pues no hay cosa más personal y responsable que las ideas».¹¹

¿Qué pasa cuando esta existencia dispuesta rechaza su condición moldeable, cuando se ve expuesta a la necesidad instructiva de lo que *debe* hacerse? Pasa la aguda alteración inédita de una falta de referencia y relación de una «comunidad» humana que no mantiene consensos vitales, y cae en el conflicto y desaliento hacia cuál ha de ser la función o funciones formativas de la cultura, a medida que las emergentes diferencias «culturales» no fomentan la relación coparticipada, y aquellas heredadas para mirar el

10. *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 323.

11. E. Nicol, *Las ideas y los días*, Arturo Aguirre (comp.), México, Afínita, 2007, «La sociedad anónima», p. 203.

mundo se acentúan en la violencia totalitaria, pues queda comprometido y en pugna la disposición del ser total del hombre, en el desorden de la incompreensión.

Es este el dominio total de la violencia, fuerza deliberada y excesiva, anónima por cuanto estructural que genera sus propias espirales una y otra vez dentro de una aglomeración y globalización que trastoca y engloba la intimidad de donde emerge la disposición por ser más, por ser mejor; se trastoca, pues, todo el sistema de la cultura desde donde se gesta: aquella «intimidad», el ser mismo.¹² Es esta una lenta corrosión del mundo como un orden, como un organismo de vitalidades compartidas. En todo caso, se confirma que:

La idea de que todo repercute en todo fue antaño una noción abstracta de filósofos, como Anaxágoras y Leibniz. Hoy es una vivencia común. Todo hierde todas las sensibilidades. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra. A los males de la guerra, que los artistas y los filósofos han querido representar idealmente, tal vez pensando que con esta idea pudiera escarmentar el hombre, se añade ahora *el trastorno interior que produce el sistema de odio*. También aquí hemos de alterar las nociones recibidas. El odio es una pasión subjetiva, y quien la sufre suele ocultarla. También es concentrado el odio por su objetivo: su meta es elegida y fija. No podía sistematizarse; no se podía constituir una cultura o código público del odio. Pero se ha formado. El odio difuso es una predisposición, o sea que actúa antes de seleccionar su objeto, como un resorte mecánico, uniforme y anónimo.¹³

Las visiones *compartidas* de mundo, en el libre dinamismo de las funciones de relación expresiva, la interacción de los órdenes culturales y las instituciones comunitarias, se ven forzadas, en una interiorización deprivada, ajena en

12. Véase A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita, 2010.

13. *Ibid.*, pp. 131-132. (El subrayado es nuestro.)

sí misma a sí misma, extranjera a sus propias funciones y responsabilidades de acrecentamiento vital, ante los acuciantes problemas de congestión de los espacios íntimos y comunes para darle forma a la existencia con las ideas, con la relativización de sentidos y de modos de vida en la interacción; así como la flexibilización de los elementos culturales que hasta entonces eran rectores.¹⁴

La violencia y esta innovadora experiencia totalitaria del odio –pues es una nueva experiencia que se regenera por su significado, su alcance (la existencia propia y la del otro) y su «valor» *calculado*– son la diáfana simplicidad de una lucha individual por pervivir; pero que en conjunto son expresión de confusiones mezcladas, ajenas al régimen de las ideas, al orden de la razón que se sustenta en las verdades vitales; las cuales son nexos de valores comprometidos como la comunidad, la solidaridad, el respeto y la *philia*:

no podemos asegurar que el peligro para la filosofía provenga sólo de la violencia, tal como la han conocido siempre los hombres, ni que consista en un riesgo personal para el filósofo, en la incertidumbre respecto de su libertad exterior. Ni lo uno ni lo otro habrían de sorprendernos. Ya en Grecia fue arriesgado hacer filosofía; pero no era ella misma la que estaba en peligro, pues el riesgo del filósofo era buena prueba de la eficacia vital de su vocación: nadie podía permanecer indiferente ante la filosofía. Hemos venido creyendo que la violencia era algo superficial, que su acción física no pretendía siquiera llegar a ese fuero interno donde se ha de gestar toda filosofía. La violencia podía, en caso extremo, quitarnos la vida, pero no podía, antes de la muerte, privarnos de la vida interior. Tal vez debamos ahora revisar estos convencimientos.¹⁵

14. Véase *ibid.*, § 9. «Fenomenología de la enajenación».

15. *Ibid.*, p. 49.

Pero ¿qué otra cosa sino ese «trastorno interior», esa afección al fuero interno podría producirse, afirmarse y confirmarse con la mengua del reconocimiento y las finalidades para la vida cuando es postergada la rectoría de las ideas para la ponderación, jerarquización y revitalización cultural (ofrecidos por los sistemas de creación y formación expresiva como la política, la religión, el arte y la ciencia) que brindaban de una estructura existencial? ¿Qué puede ser de la vida cuando el con-senso o sentido vital compartido¹⁶ en la manera de mirar y dirigirse para con uno mismo, con el otro y con el mundo, desde la idea que el hombre tiene de sí y la manera en como se comprende, se diluye en la astringencia de la pragmatidad, la utilidad y lo cuantitativo?

Comienza el signo negativo de una difusión, no ya de ideas, sino de mecanismos y de *exposiciones* de violencia y virulencia compartidas, que antes que *disposiciones* al cultivo de las formas que la tradición había generado en el mundo, y que con ello había generado el mundo mismo como un horizonte de sentido por consensos diversos. Empieza así, para Nicol, una etapa esencialmente distinta de lo que conocíamos como una ingerencia anómala, pero antes soportable y, en ocasiones, reivindicable. Comienza la totalidad de la barbarie.

3. Se advierte desde los análisis de nicolianos que la integridad histórica de Occidente ha sido un uni-verso de diversos sistemas orgánicos de expresión, como una avenencia interior entre dos dimensiones de la vitalidad humana: aquella que produce lo útil para vivir y aquella que crea y cultiva lo que sirve para existir.¹⁷ Viable, esto, en la convicción de que las ideas forman la existencia y son precisamente ellas las que se erigen más allá de la forzosa inmediatez de la

16. Véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974, § 25 «Significación y expresión. El sentido consentido».

17. *Ibid.*, p. 39 *et seq.*

necesidad y la utilidad. La armonía de las dimensiones fue posible, ciertamente, según Nicol, porque se efectuó en la asunción de lo que es más valioso, por cuanto mejor para la coexistencia y no para la mera subsistencia, regida por los resortes impulsivos de pervivir que son uniformes en todos y cada uno. A fin de cuentas, la proporción lograda en la «praxis», en ese carácter ontopoiético del ser de la expresión, entre la rectoría de los fines por las ideas y la eficacia de los medios por la utilidad de la técnica, con la cual se satisfacen las necesidades, fue factible por la vitalidad intrínseca con la que fueron creados y dotados los recursos culturales.¹⁸ Vitalidad encarnada en la forma que adquirió el mundo desde las miradas diferentes, pero convergentes, desde los órdenes expresivos de la existencia como la poesía, la filosofía, la pictórica, la mística, la política, la jurisprudencia, la ciencia, etcétera.

La mencionada desarticulación de dichos sistemas y la pluralidad de elementos aislados, que no se adscriben a ninguna tradición particular, pero que fluyen e influyen por los medios de *conmutación* articulada (y que por una inercia del lenguaje llamamos «medios de *comunicación*») con la soltura del anonimato, ha dado lugar a una caótica forma reticular de existir, falta de ideas directrices y proyectos culturales, que invoca para sí el término de «mundialización». Este se configura como un dominio total que trata tecnológicamente con las cosas y no con modos humanos de ser posible en las ideas y proyecciones vitales. Así es a medida que se fractura la experiencia del mundo, y desde lo cual es difícil señalar, de una manera clara, hacia dónde deben dirigirse las aspiraciones y los esfuerzos formativos. Pues aquellos sistemas expresivos, culturales, no son productos independientes, sino que ellos se orientan hacia la existencia humana en el mundo, por cuanto han sido rectores de la vida en tanto que sus elementos

18. Véase *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, IV. «Teoría de la mundanidad».

ofrecían modelos de ser humano que se caracterizaban por su apertura y su intensificación existencial para ser compartidos y dar sentido a la relación que desde ellos se entablaba. Pues si el hombre *es* su expresión, cada uno de sus actos lo imprime a él mismo e impresiona al mundo de la expresión como creación suya, como dinámica coparticipación de expresiones e impresiones hombre-mundo.

El hombre, conformado en esos modos de ser posibles y universales, por cuanto abiertos a todos y en herencia para todo tiempo y lugar, ha encontrado, así, vías de acceso creadas históricamente desde las cuales se disponían y ordenaban *positivamente* la existencia de los individuos. Esto se debe a que la cultura configura un sistema amplio de dis-posiciones y posicionamientos diversos, conjugando aspiraciones con necesidades, dado que todo proyecto cultural implica la diversidad formativa y la consecuente diversificación de ese cultivo vital, así como el uso de los recursos técnicos y materiales de que dispone. Referido todo ello a un sentido fundamental de conformar modos de ser que antes de fracturar el mundo lo enriquecen en su integridad expresiva. Pues en la contingencia de sus hechos, el mundo es esta realidad formada, es un orden impreso.

En última instancia, la diversidad del mundo, que desde las alturas de estos tiempos podemos atestiguar es la manifestación de esta diversidad de expresiones, con sus distinciones y afinidades, que en él se entretejen y por los cuales el hombre se afana por compartir y corresponder, con sentido, en la avenencia de sus tradiciones y sus adversidades en el presente. De ahí que

Salvo en una forma incalculable, el mundo no puede volverse un régimen de pequeñas comunidades. Estas comunidades no son los Estados, sino las que se constituyen dentro de los Estados, las que hoy día están congestionadas, aunque los Estados sean pequeños. La proximidad excesiva produce el aislamiento, favorece el anonimato; la densidad impide la resonancia. En las comunidades densas y sin acústica, la voz personal se pierde; no la captan las masas a las que no puede

dirigirse, y sólo puede hacer mella al azar en otros individuos aislados, y por esto también inoperantes. Este azar no teje vínculos.¹⁹

Llegados a este desorden mundano de la vida parece que la humanidad se va desprendiendo de sus propios afanes y capacidades expresivas, creadas históricamente, hacia la constricción forzosa de un cúmulo uniforme, orgánico y en desajuste dinámico. Es decir, la alteración de las necesidades vitales, las desinteresadas y las naturales, acontecida por la desmesurada producción humana, y a las cuales se debe *responder* desafortadamente con la programación racional. En esta, fines y medios, útiles e ideas se dislocan, por lo cual la información y producción se extienden forzosamente a todos por igual. De ahí que Nicol señale que cuando se rompen los límites de las proporciones entre las dimensiones de formación y la acción utilitaria de la expresión humana, lo que queda, entonces, no es una desproporción o una discrepancia entre las ideas formativas y el emplazamiento de la técnica, queda «indispuesto» el ser expresivo. Queda un antagonismo interno, en el que, cuando la utilidad señorea totalmente violenta a la cultura misma, al cuidado de la existencia; violenta el puesto del hombre en el mundo con sus ideas, sus tradiciones, sus creencias y convicciones de lo mejor posible, del cultivo del presente y el porvenir, y la actualización del pasado.

Esto sería la «desmundanización» de la existencia, la desorganización del mundo, de la capacidad de crear un orden común. Desmundanización de la cultura, asimismo, cuando entran en conflicto las ideas y los útiles de la técnica (y su intensificación tecnológica), por cuanto son manifestación de dos dimensiones constitutivas del ser del hombre, de su ser en la facticidad y su posibilidad, y dos

19. *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 328.

funciones existenciales que deben ser regidas por la obra del cultivo hacia la *praxis* y la *poiesis* del mundo.²⁰

Habría que preguntar entonces ¿qué puede llegar a ser un mundo así? ¿Qué puede esperarse de un orden mundial que *promueve* forzosamente la privación de las individualidades y comunidades, a medida que estas son incapaces de *proyectar* diversos modos, acordes a nuestro tiempo, para atender y recrear el mundo con la integración ordenada de expresiones? ¿Será *posible*, acaso, ordenar la existencia en un sentido compartido, cuando lo que se extiende es el impulso aglutinador e irreflexivo de la *necesidad* y el *instante* en las producciones y consumos de aquello que ofrece la industrialización y mercantilización de la «cultura», y que poco o nada ofrece de modelos de vida que comprometan a la existencia en la disposición ante sí misma y el mundo? Acaso este tiempo de crisis sea la originaria incapacidad o la ignorancia vital que se patentiza en esa intrínseca ambigüedad para las finalidades de la cultura, entre el provecho utilitario del conocimiento y el aprovechamiento de la existencia en el saber. Esta fractura de la disposición humana ante la conformación de la existencia, esta rigidez para darse formas de ser, son inadvertidas cuando se encubren con las conquistas y dominios externos de la reproducción técnica en el autocumplimiento de su utilidad.²¹ Pues, si bien es cierto que la técnica manifiesta una dimensión efectiva de la libertad humana para sobreponerse a las *condiciones de vida* que le son propias, dictadas por la naturaleza y las limitaciones de la constitución de una materia expresiva; sin embargo, también es cierto que ese obrar técnico, esa *praxis condicionada*, tiene sentido cuando se refiere al cumplimiento y promoción del hacer que garantiza y posibilita una dimensión de la vida en sus acciones, en su *praxis*, por el despliegue de la existencia en

20. Véase *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, *passim*.

21. Véase *El porvenir de la filosofía*, *op. cit.* p. 38 *et seq.*

el hacer, que no es contradictoria con la técnica, sino que dota de legitimidad a esta; se trata de la *praxis formativa*, no ya de una respuesta a condiciones, sino una iniciativa de *formación de la vida*.

Aquí las repercusiones existenciales de la adventicia desmundanización son evidentes.²² Hoy día la *praxis* condicionada de la técnica pierde sentido al desvincularse de una *praxis* formativa y someterse exclusivamente a las condiciones de efectividad de lo producido. La interrogación del «para qué» de ciertos productos de la técnica actual no tiene respuesta alguna que señale un factor formativo, sino únicamente el auto-cumplimiento de una capacidad de hacer que tiene como límite aquello que no puede producir de momento. El límite no es la satisfacción de una necesidad determinada para la cual se ejercería la *praxis* condicionada, y en ese sentido aún libre, como posibilidad de responder de diferentes maneras al condicionamiento y de corresponder, con ello, a las posibilidades vitales de las finalidades propuestas por los individuos y las comunidades.

El carácter irresolutivo a «la pregunta por la técnica» (de aquello que la técnica es en relación con la existencia) en nuestros días es el sin-sentido, el cual siempre suponía una experiencia excepcional, una caracterología personal o situacional por experiencias adversas (de las cuales entiende más la literatura que la filosofía). Con todo, el mundo, conformado por la interacción formativa de expresiones resistía las anómalas situaciones de contrasentidos (que en la obra nicoliana señalan sobre todo a las manifestaciones de pesimismo y absurdo existencialistas, como signos de desaprobación por parte de los integrantes de la comunidad, pero aún sujetos al sentido ordenador de los centros y periferias de la vida en los sistemas expresivos) o los sinsentidos particulares (que siempre

22. Véase Juan-Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Barcelona, Trotta, 2007, cap. VI «Tiempo de Contrarrevolución».

fueron vistos como circunstanciales, experiencias líricas, aunque no menos dramáticas).

Pero esta advenida novedad forzosa de nuestros tiempos, que no una innovación reflexiva y proyectada, esto es, un porvenir de nuestra vida, es lo que Nicol llama la «nueva barbarie»: una manera de morir de las formas de vida que la comunidad había generado como valores históricos, transformables, y hasta diferibles, postergables o marginales, pero, jamás, irrenunciables. Un momento en que la técnica es una praxis deshumanizada que trastoca la acción creadora de la existencia; por cuanto la técnica es, ahora, una astringente agencia entregada a sí misma, que exalta e imprime, de sí y en sí misma, una facultad de auto-desarrollo, de tal manera que todas las virtualidades y capacidades que están incluidas en esa praxis deben ser actualizadas por ellas y por lo que ellas son. Nicol considera que este orden obedece, no a la racionalidad de la ciencia o a una irracionalidad de la técnica, sino a un régimen de «fuerza mayor» que violenta las razones, pero que requiere, que exige a la razón, no en sus mundanas efectividades *puras*, artísticas o reflexivas, sino en su eficacia pragmática que responda a los estímulos de las nuevas y crecientes condiciones.²³ De tal manera, esa locura,

23. Se trata de «el régimen de la razón de fuerza mayor», según la conceptualización nicoliana, que se caracteriza por: 1) la sustitución del tradicional régimen de las ideas («el régimen de la verdad»); 2) una racionalidad artificial, que no puede ser la originaria razón natural, pero tampoco la razón desinteresada de las vocaciones libres, como la filosofía, la mística, la poesía, etc.; 3) en tanto que régimen, esta racionalidad centra sus funciones en una aspiración conjunta, a saber, la pervivencia de la especie, y no ya el mantenimiento de las comunidades en las ideas vitales; 4) es una razón que no da razones, que no es crítica de sus alcances, sus fundamentos, sus aspiraciones, finalidades y posibilidades (el despliegue de la libertad), sino que su fin es único y forzoso: sus funciones y acciones, conducidas a un único fin, eliminan el dominio de las alternativas y las finalidades. En fin, la vida humana se instala con este régimen de la razón de fuerza mayor en un dominio de la necesidad, y deja atrás el dominio de la libertad y del sentido de las creaciones culturales. (*Apud.*, E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, *op. cit.*, § 26. «La razón de fuerza mayor».)

esa nueva barbarie, no es una elección humana, ni siquiera una perversión humana de ambiciones perseverantes, o una raigambre expresiva de problemas con solución en la cultura o en los sistemas expresivos de las comunidades, sino que se trata de una adversidad global impuesta a la especie humana en su conjunto. La locura no es una sinrazón de la vida, sino una alteración de la razón, el olvido de las razones, la redirección de nuestras disposiciones exteriores y básicas de la especie (ahora hacia los temores de perder la vida humana en su conjunto en el planeta y hasta el planeta mismo—ahora que el informativo terrorismo ecológico hacia las conciencias se ha convertido en una mercancía ambientalista para el consumo—) y ya no aquellas disposiciones interiores con las cuales se cultivó la existencia en Occidente.

Esto es la pérdida del sentido y la excentración de la existencia en sus prioridades de la praxis humana. La crisis contemporánea acarrea consigo el trastoque en nuestra percepción de la temporalidad, del espacio, de las ideas y de nuestras propias capacidades de creación, transmisión y transformación de los elementos valiosos que cualifican nuestra manera de acontecer en el mundo.²⁴ Pues es verdad: ahora que se ausenta de nuestro horizonte la funcionalidad formativa de la cultura, como un orden de expresiones en permanente transformación, podemos entender que la cultura occidental ha sido universal, en razón de que toda producción formativa se generaba desde la libertad y para la consolidación de aquellas formas libres de expresarse que se habían generado. Universalidad, no tanto por el alcance fáctico de sus acciones, sino, sobre todo, por sus funciones existenciales, por sus finalidades, por sus amplias posibilidades de actualización en cada uno de nosotros, y de manera diferencial en cada individuo, pero común en la coparticipación de los elementos heredados, y por los modos en que la existencia humana se daba forma a sí misma.

24. Véase Jean-François Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, *op. cit.*, cap. V «La barbarie de la cultura».

4. Y es que la existencia nos llama la atención, nos *convoca* para la tarea de formar y transformar la vida en un orden de expresiones diferentes, plurales y diversas, que se configuran en la proximidad con los otros. Ello es debido a que, ante la existencia y el orden vital, el hombre «adopta siempre una determinada actitud, sea mística, sea estética o cognoscitiva. Esta especie de dispositivo atencional, que constituye un modo de existencia... con el cual expresa el ente mismo que adopta esta forma de expresión».²⁵ Pues, si bien es cierto que toda individualidad expresiva es disposición y vida activa, cooperación vital, como tal se encuentra bajo las condiciones infranqueables de lo dado, y es cierto, a su vez, que el halo de aquella acción es en el ámbito que su comunidad y el mundo de la expresión le ofrecen, desde el cual le es factible reconocer su obrar libre, su existencia en dinámica expresividad de apropiación y participación de la vida. Apropiación y participación cambiante que acontece en la actividad deliberada del constante metamorfismo de la existencia individual, que elige y pospone alternativas y finalidades para ser-quien-es. En este sentido, las comunidades e individualidades son, a la vez, creadoras de sus propiedades existenciales, promovidas en las creaciones y apropiaciones con las cuales generan un sitio de vida propia, un idioma que atestigua con sus expresiones el mundo, que genera la concreción de la experiencia mundana por esa manera idiomática de ser tan susceptible de aprehenderse y de interpretarse como un horizonte expresivo de miradas.²⁶ Toda forma de vida propia y todo idioma particulares, ya sea de las individualidades o las comunidades, es común, dispuesto para ser comprendido en la comunidad del mundo.

25. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, México, FCE, 1957, p. 232.

26. C. ca., E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., § 20. «La palabra espectacular y la nueva sofisticada. Conflictos de la pureza. La razón totalitaria» et seq.

Así, en el mundo de la expresión, cultura y variedad formativa son la diversificación del acontecer mismo, pues con ellas el hombre se entiende a sí mismo y se extiende en modos libres de ser. Pero en nuestro tiempo la existencia y las condiciones a las que *responde* la técnica y el dramático desarreglo cualitativo del interior «dispositivo atencional» del hombre (por el incremento cuantitativo de las condiciones, así como la conversión de estas en forzosidades inaplazables en la circunstancia que impera en este tiempo), ha trastocado en una «indisposición diferencial» para con la formación de la existencia que se manifiesta hoy día en nuestras comunidades. De esto resulta un complejo de «folklorismo» cultural, una uniformidad en el mero hacer por el hacer técnico y, por ende, en una barbarie que repercute en los más hondos fundamentos de toda posibilidad formativa, en la libertad creativa y la expresión posible del ser humano. Porque la vitalidad de cultura, como una forma de ser diversificada en los modos de ser expresivamente, produce y promueve las formas y conformaciones cultivadas que responden a ese dispositivo interno del ser del hombre que requiere ideas para comprenderse a sí mismo como posibilidades (y no simples necesidades) de ser y diferenciar la existencia en la expresión. Esto implica la apropiación auténtica (en la conjugación de la mismidad y diferencias) de la vida forjada en una idea del puesto que ocupa el hombre, una proyección de formas ideales y viables de existir, que se sostienen en el *patrimonio inmaterial* de ideas e ideales presentes y precedentes, y en todo ello se hallan las vías para transitar creativamente por el mundo de la expresión.

Comprendemos que la existencia tiene formas, porque es ella misma una tarea permanente de conformación de los individuos: es un dinamismo vital en sus expresiones, hebras de posibilidades, hilos de actualizaciones con los cuales se teje el tapiz de las formas culturales de ser y de suscitar el mundo. Pues hemos venido al mundo, hemos sido atraídos al mundo, en donde:

nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta.²⁷

Con el desarrollo de la filosofía de la expresión es patente que la libertad nos hace iguales, no a pesar de las diferencias culturales, sino por ellas mismas, porque en ellas expresamos la diversidad de la existencia elegida que acontece en la formación de quienes somos, en la libertad que encarnamos en nuestra presencia y la forma de experimentar el mundo libremente de manera individual y comunitaria.

Por esto mismo es que parece un fenómeno extraño a los contemporáneos, a «los mundos contemporáneos» —la voz es de Marc Augé—, esta barbarie mundializada ataviada con los mantos de la tolerancia multicultural, de las necesidades ilimitadas que cada vez más son contraídas a la cercanía del espesor de «la piel expresiva» en la existencia desigual, uniforme y aglutinada; extraños son los progresos incesantes del quehacer técnico, a medida que decrecen las dimensiones del cultivo en la libertad de las ideas. Decrece el hombre, el mundo y la cultura puesto que en los jirones de conformación de nuestros días se pierden las mismidades y diversidades expresivas, «idiomáticas», que hacen de cada individualidad y cada comunidad una propiedad existencial: un dominio adquirido, un sitio generado por la construcción propia de la existencia, es decir, una situación vital de interlocución con otros orbes diferenciados por lo que hacen y cómo se hacen; pero libres por esa propiedad existencial de diferenciarse, de ser «más sí mismos», auténticos.

De-genera la existencia cuando se pierden las miradas, cuando se extravían las intenciones y «los mundos», cuando

27. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, RBA-Agostini, 1985, p. 460.

mengua la disposición mundana hacia el cuidado constante de la pervivencia de las excelencias del pasado y la proyección de lo porvenir.

Es en esta nueva barbarie que cada vez hay menos espacio y tiempo, aquí y ahora, para una auténtica cultura o cultivo del hombre y su mundo, dado que como suceso inédito en Occidente, «la novedad estriba en una conversión del hombre en un ser que es poderoso donde antes era impotente, e impotente donde antes era poderoso: domina mejor los medios de vida y aparece desprovisto de los fines».²⁸

Este es el hombre poderoso de ahora, que se ubica sin sitio, sin situación estable de la vida, porque no sabe lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser y desconoce cada vez más la ganancia de lo que fue; es el hombre que no va a ningún lado porque no sabe de dónde viene, y sin esto no sabe dónde está. Entonces, ¿qué subsiste del ser humano cuando su existencia no es proyectiva, cuando pierde la mirada hacia su propia temporalidad forjada en las ideas de lo posible? Queda la triste impotencia del ser de la expresión, la «agonía de Proteo», los estertores de una libertad que para desplegarse en la acción mundana requiere alternativas del mundo y aspiraciones conjuntas. Queda, pues, el ser en permanente transformación degenerativa de la existencia.²⁹

Ante Nicol esto aparece como una inusitada circunstancia padecida, antes que una situación creada o pre-meditada, una estancia y un modo de estar de profundo desasosiego más que cualquier otro precedente. Y es que si bien es cierto que el poderío humano es la acumulación de medios abundantes y harto poderosos ellos mismos, su funcionalidad es vacía cuando no se sabe qué hacer con ellos, cómo hacerse con ellos, porque no se conoce su finalidad para la existencia en sí misma; pues aunque la utilidad técnica raramente falla

28. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., p. 42.

29. C. ca. E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004; pp. 12-25. Bajo el mismo tenor véase «La agonía de Proteo. Anotaciones», en E. Nicol, *Símbolo y verdad*, A. Aguirre (comp.), México, Afinita, 2007.

y, cuando sucede se perfecciona, el problema, el problema humano es que el hombre falla en sí mismo y se falla a sí mismo, pues la dificultad radical no estriba ya en cómo ser mejor, debido a que todo se concentra en el conflicto expreso de no saber en verdad qué ser ni qué hacer individual o comunitariamente.

Hemos llegado, según constata Nicol, a un momento definitivo: el punto en el que sin finalidades formativas congruentes con estos tiempos, la vida cultivada expresivamente no podrá renovarse. Pero no se trata de ofrecer o someterse a medidas inusitadas como «razones de fuerza mayor» que no suscitan la formación de la vida, por cuanto que se asientan en la ingravidez de la conducción tecnológica (mediáticamente racional) de lo social, lo político y lo económico.³⁰ La cultura, según Nicol, se ejerce en la solidez de la existencia humana susceptible de darse forma, de transformarse en la constante metamorfosis de las ideas que se afilian al orden racional y permanente del mundo. Pero hoy día es esa existencia misma la que no deja de observar la transitoriedad y discontinuidad de todas las expresiones y las cosas; el sello de caducidad inmediata o a corto plazo con las cuales se *expone* la vitalidad. En verdad —y como asevera Nicol—, en este nuevo orden parece que «no hay unidad en la cultura de lo humano: solo hay decadencia de esta cultura».³¹

Esto es una caída constante, progresiva (en contrasentido a lo que la modernidad atisbó para su porvenir como progreso perfectivo de la humanidad), en el que las formas de ser y el oficioso ejercicio de ser hombre están en entredicho, en el que es posible el fin, el término de la historia y la cultura como funcionarias de las conformaciones existenciales de la libertad humana. La unificación del mundo por

30. Véase *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, § 7. «La lucha por la vida. El desequilibrio entre la cultura y la natura: la mediatización».

31. *Ibid.* p. 38. (Véase de igual manera en esta obra § 25 «El orden del tiempo. Velocidad y atonía: la pérdida del pasado».)

las soluciones técnicas de cara a la ad-versidad actual, la alteración histórica de la experiencia en la congestión de una adaptación funcional de la vida, imposibilitan la conformación di-versa y universal del ser del hombre en sus expresiones. Al razonado cultivo de la vida lo sustituye la instrucción y la tecnologización educativa que se rige por la adaptación del aprendizaje a las necesidades de su momento (displicente a los efectos profundamente existenciales que ocasiona), que intentan ser respuestas a la celeridad y, no obstante, son parte de la aceleración misma en los cambios repentinos que se exigen por igual a cada momento, como imperativos desde diversas latitudes y desde dominios diferentes, que emplazan los recursos vitales hacia fines de productividad condicionada.

El panorama previsto por Nicol en sus reflexiones entre las décadas de 1970 y 1980 son un dato irrefutable ahora, por doquier se lo vea. Es esta la unificación del mundo, no por una idea de *koinoía* (comunidad de ideas e idiomas culturales, como gusta decir Nicol en *El problema de la filosofía hispánica*)³² sino por el hecho de una necesidad total, la ruptura estructural de sistemas expresivos, la tecnologización y la degradación acelerada del movimiento histórico por la uniformidad impulsiva y forzosa, que trastoca la libertad de expresión que se manifestaba en los géneros de vida constituidos culturalmente. Todos estos son parte de un fenómeno nuevo y cercano: la barbarie es encarnación de una profunda afección humana para darse forma a sí misma.

Hemos de enfatizar que esto es lo que en primera instancia señala y posibilita el pensamiento de Eduardo Nicol, desde la revolucionaria metafísica de la expresión como sistema: ya no se trata de un problema de vertientes o de perseverar a ultranza en esquemas de reflexión cultural que son sobrepasados por los eventos actuales. La novedad, en realidad, no radica

32. E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, op. cit., véase 8. «Hispanidad».

ahora en las ideas, sino en la manera como la existencia se ha transmutado a un orden de racionalidad en que campea la barbarie en la desmundanización de la vida.

Entonces ¿qué resta para la reflexión filosófica en este nuevo orden? ¿Corresponde a la filosofía, ahora, no rechazar decididamente la utilidad ineludible, sino concentrar sus empeños en la señalización de la existencia en la amplitud de una actividad que se desenvuelve por encima de la utilidad o la necesidad, a medida que mengua la praxis misma en sus finalidades y los ámbitos en los cuales ella se ejercía, es decir, la libertad?

La situación es preocupante, y más allá de fatalismos contemporáneos, antimodernos, posmodernos o hipermodernos, y más allá de una supina opinión cotidiana, los indicios parecen perder el carácter de un envilecimiento superficial en el orden del mundo, o una degeneración de las producciones culturales, o una ineficacia de la educación y las instituciones educativas, para ceder paso a los indicadores de una profunda alteración en el hontanar mismo de la existencia: las relaciones interindividuales e inter-comunidades, así como los elementos formativos estimados como primordiales (valores, creencias, ideas y conocimientos) se encuentran en una radical inestabilidad y confrontación que repercute en un desorden situacional del mundo.³³

Pero, ¿acaso dicha crisis revela una cierta incapacidad o, todavía más allá, una imposibilidad? ¿Será que el ser de la expresión va perdiendo sus capacidades expresivas o será que esa profunda conciencia de crisis en nuestro tiempo no es sino aquella que siente cada comunidad histórica ante la incursión de otros modos en que se re-crea el hombre, de frente al acontecer de nuevos tiempos, para dar lugar a una nueva idea de sí mismo y a una diferente proyección vital, cultural-educativa, en relación con el pasado? O sea, ¿es posible que esto no sea sino un reordenamiento mundano

33. Véase E. Nicol, «Origen y decadencia del humanismo», en *Las ideas y los días*, *op. cit.*

del hombre, como en tantos otros momentos históricos? Enunciado brevemente, el fenómeno de esta crisis consiste precisamente en: «una mutación sin precedentes que está sufriendo el hombre».³⁴

El «órgano de la esperanza» desfallece, con lo cual la praxis misma también, la función creativa (poiética) de la existencia, de configuración mundana pierde sus finalidades; se pierde el tiempo histórico en el mundo con la disolución de la *perspectiva* ante la tradición, *iniciativa* o re-inicio del presente, y *prospectiva* ante el porvenir.³⁵ Se pierde la humanidad en su diversidad y transformación cualitativa, en su «metamorfismo expresivo» —como lo llama Nicol.³⁶

Aquí, no hace falta extenderse más en la patencia de que muchos de los *nuevos* dilemas y contradicciones de esta situación no son propios para una transformación de la cultura y el mundo, sino, más bien, de su patente decadencia en la disolución de las formas culturales mismas. Baste señalar por ahora que la tarea de la filosofía de la expresión

34. *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 108.

35. Sobre esta disolución de la temporalidad humana véase *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, § 25. «El orden del tiempo. Velocidad y atonía: la pérdida del pasado». Asimismo, para una lectura sugerente de este problema cf. Paul Ricoeur, «La iniciativa», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 2ª ed., México, FCE, 2002.

36. Sobre el fenómeno de transformación cualitativa de la existencia en las expresiones, es decir, aquello que Nicol llama «metamorfismo expresivo». Véase *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 275. *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 307. Ideas afines en *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 198, y *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004, p. 44. Dicho metamorfismo es *ontopoiesis* en las formas de vida adquiridas, como incremento cualitativo y que acontece por lo que hemos llamado aquí «praxis formativa». Metamorfismo expresivo que decrece en posibilidades de acontecimiento de cambio y ganancia en la existencia frente al «mecanomorismo» (el término es de Nicol en *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 305), es decir, por los mecanismos anónimos (razones de fuerza mayor) de la praxis condicionada que imponen las forzosidades a la existencia frente al peligro de la subsistencia, por cuanto el régimen gradual del afianzamiento de la barbarie.

ha de proseguir con el análisis y comprensión pertinentes de las causas, los elementos y los desajustes vitales, referidos ontológica y antropológicamente, en los términos discursivos, en sus consecuencias teóricas contemporáneas. Así, la tarea para la reflexión contemporánea y «el porvenir de la filosofía» (así como los modos de existencia libres que la hacen posible) radica en insistir, con la razón que da razones, en que es impostergable asumir, dentro de la mundialización que se despliega en redes de contacto más apremiantes en la congestión del mundo, la atención sobre las responsabilidades y compromisos que cada cual y todos tenemos con nuestras expresiones.

Se trata, en fin, de la renovación de nuestros vínculos con la existencia compartida y la realidad toda, pues la evidencia fenomenal del hombre como ser de la expresión patentiza que es posible para el ser humano, aún, afanarse por ser diferente en sus formas de expresar la vida y el mundo, y en ello se manifiesta una libertad que se pone fines a sí misma, que crea alternativas de existencia de entre las posibilidades de ser, que es responsable de su hacer para con los otros y es consciente de sus limitaciones históricas. El ser de la expresión, este ser que somos, solo se hace, se configura con todas sus capacidades, realizaciones y postergaciones, que co-operan en la *opera*, la obra del mundo como expresión nuestra, como encarnación de nuestras iniciativas.

Pero atendamos que en la posibilidad del hombre, en la *posibilidad* de la existencia por ser-más y ser mejor, está la posibilidad de ser-menos, de menguar en su capacidades de expresión en la pérdida de la autenticidad ganada, como constricción de las posibilidades de ser y una latente deformación existencial. Entonces tenemos que preguntar, consecuentemente, ¿qué clase de ser es aquel que no solo es posible incremento de sí, sino que, en tanto posibilidad, puede menguar de grado, puede perder lo ganado en su existencia histórica?

Así, pues, en nuestros días debemos también atender al proceso inverso: que cada posibilidad de ser que se tergiversa en la uniformidad y unificación forzosa, por el exceso de la praxis condicionada, es una degradación del ser expresivo en sus formas de manifestarse. La pregunta sobre la praxis cultural, como se mira, no puede ceñirse únicamente a la idónea mejora gradual de la existencia, a los procesos y contenidos de esa mejoría desde los sistemas expresivos que antaño regían la vida; sino que esa pregunta también se dirige a la posibilidad y facticidad de un proceso que parece afanzarse en la merma de la vida, la fractura de las comunidades y su diversidad, así como la rampante rotura del dispositivo atencional de conformación del ser expresivo. Se trata de hacer frente con la razón a la barbarie misma.

De ahí, según hemos afirmado, estamos en camino de sentar las bases firmes para la viabilidad de una filosofía de la expresión que comprenda las condiciones ontológico-existenciales que promueven la conformación (con sus elementos y sus dinámicas de cambio y permanencia) de modos de ser de la existencia en el siglo xx; sentar las bases desde las categorías en español que Nicol fraguó durante cinco décadas para pensar la violencia, el conglomerado, la exclusión y la creatividad. Y se trata, para esta proyectada y proyectiva filosofía, repensar el fenómeno de la comunidad, la barbarie, la cultura y el mundo desde donde emergen y en donde adquieren sentido esas condiciones y facticidades: desde la existencia expresiva y su actividad ontopoiética que expresa, en sus creaciones y sus procesos, los modos diversos, actuales y posibles de ser.

Con esto, se reivindica, a su vez, una actitud crítica con la fundamental ecuanimidad del pensar filosófico que no se somete a los temores ni se retrae a los espantos de estas innovadoras *condiciones* de la vida. En este sentido, las reflexiones nicolianas son testimonios de la posibilidad que se abre con el pensamiento para configurar y dirigir, en lo aún posible, un presente y porvenir regido con las ideas

desde la situación que patentiza el mundo en nuestros días, lo cual se da desde la dimensión expresiva del hombre que la cultura forma, fomenta y dinamiza. Se abre la atención en el horizonte de las responsabilidades que cada uno tiene, pues si la expresión nuestra es la materia plástica del mundo, entonces tenemos el compromiso de mantener el orden de la vida, el equilibrio de las ideas y la utilidad en el ejercicio de las acciones desinteresadas, y la respuesta temperada a los condicionantes vitales (que, para ello, han de ser primariamente comprendidas). Quizá por ello, afirma Nicol en la última publicación de diario en 1989, en el crepúsculo de su vida:

Las revoluciones filosóficas no son nunca locales. Quiero decir, no se producen nunca en un sector separado, sin afectar al resto. Por ejemplo, la ética, pero no la ontología; la ontología pero no la epistemología. Lo que está en crisis, en una situación revolucionaria, es el sistema entero de la filosofía, su organismo integral. Por tanto, la solución de tal crisis, ha de ser, no una teoría original (esto se da por supuesto), sino una nueva fundamentación. [...] La revolución es una operación global y unitaria, que señala un cambio de orientación en la forma de pensar. La revolución es ante todo un estado de conciencia de la situación.

[...] La conciencia revolucionaria es una adquisición tardía, que implica larga experiencia. Ningún joven la posee. Muchas veces carecen de ella los viejos.

[...] Y así: asuntos como estos ocupan toda una vida. Y además, hay que procurar escribir bien (que esta virtud también está en crisis); con rigor con claridad y, si se puede, bellamente. Oficio endemoniado, este de la filosofía.³⁷

37. E. Nicol, «La revolución en la filosofía», en *Las ideas y los días*, op. cit., p. 462.

EXILIO, COMUNIDAD Y REVOLUCIÓN: VIDA Y OBRA DE EDUARDO NICOL

1. En tres cuartillas, escritas sobre folios que han resentido el imperdonable paso del tiempo, precedidas por el título «Anexo al currículum académico de Eduardo Nicol»,¹ el autor de la *Metafísica de la expresión* hizo constar con tinta propia las situaciones que lo llevaron a participar «como un hombre cualquiera de la calle» en la guerra fratricida, incivil, que estalló sobre el territorio español el 19 de julio de 1936, misma que culminó con el fin de la Segunda República en 1939.

Redactado en español, con suma sobriedad y contundencia, fechado a la cabeza en diciembre de 1987, el *Anexo* hace una retrospectiva biográfica en la que se configura la inseparable relación entre la vida personal del filósofo y la filosofía como un oficio común en el que va la vida misma; es decir, la exigencia del hacer de la teoría, y lo que hace la idea o ideas en la comunidad cuando el filósofo, creador de ellas, las pone en tránsito: «ciencia y *paidea*, o sea el saber puro y el *êthos*».

Lo inseparable de la biografía y la obra, del filósofo y su filosofía, así como de la memoria y la historia, individualidad y situación vital, o la relación entre exilio y comunidad en que se entreteteje la vida de Eduardo Nicol imposibilitan de inicio cualquier intento por descomponer el tejido hecho con una vocación filosófica reafirmada cotidianamente

1. Es el mismo texto intitulado «Ethos y expresión» que elegimos para abrir la compilación de artículos e inéditos E. Nicol, *Las ideas y los días. Artículos e inéditos 1939-1989*, A. Aguirre (comp.), México, Afínita, 2007, pp. 15-17.

entre la docencia, la investigación, la escritura y un existir congruente.

Por tales razones, el hallazgo del *Anexo* entre las «Carpetas Nicol», pertenecientes al Archivo personal del filósofo,² dio la confirmación por escrito de su testimonio como hombre y filósofo exiliado. Asunto este de dimensiones destacables en la obra de Nicol por lo que se verá a continuación. El año 1982 Nicol hizo *pública* por primera vez, de manera oral, sus declaraciones sobre su vivencia de exilio en entrevista otorgada a Rubert de Ventós.³ Y así, porque ya fuese por recato personal o ya por la convicción de que aquello que se espera del filósofo es su obra y no la exacerbación del personalismo, en la medida que «cuanto más serio es un trabajo, tanto menos cuenta la persona de su autor [...] no es necesario que el público se interese por otra cosa que lo dicho en los libros».⁴ La filosofía como cosa de palabras y el

2. El archivo original ha sido depositado en el IISUE-UNAM (México) y una copia microfilm y digital se encuentra, gracias a los esfuerzos de Antolín Sánchez Cuervo, en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC (Madrid).

3. Entrevista recogida en el libro *Pensadors catalans*, Barcelona, Edicions 62, 1987. Texto posteriormente publicado con el título «Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós», en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Barcelona, *Revista Anthropos*, Extra 3, 1998, pp. 19-25. (En lo sucesivo utilizamos esta última versión.)

4. Respuesta a José Luis Abellán en carta del 1 de enero de 1965, recogida J. L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998, pp. 91-92. (Adviértase, en consecuencia, que para el estudioso de la obra de Nicol hay una reserva por principio: ceñirse a la obra del pensador. Los intentos por separar vida y obra han dado por resultado hasta el momento páginas desafortunadas en diversas latitudes y en momentos diferentes. Los escritos más cuidados en la dimensión biográfica de Nicol, conocidos a la fecha por nosotros y según criterio, son: Alicia Nicol, «Eduardo Nicol. La vocación cumplida», en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, op. cit.; J. M. Silva Camarena, «Pensar y enseñar a pensar» en *Gaceta*. FCE, México, 2008, en www.fce.com.mx/editorial/prensa/Detalle.aspx?seccion=Detalle&cid_desplegado=12272; y el más reciente O. Farrés Juste, «La filosofía de l'exili d'Eduard Nicol», en *Revista Enrahonar*, 44, 2010, pp. 51-66 [Este último trabajo tienen

espacio íntimo: la intimidad o *éthos* del pensador, como un conjunto de silencios y resonancias sobre lo ocurrido con y en el exilio, son factores que consolidaron en Nicol la convicción de que en ello se ponía el peligroso límite entre el abismo de la desesperación individual o el porvenir mismo de todo hacer posible y positivo que repercute en la comunidad desde la filosofía. A Rubert de Ventós, en la entrevista mencionada, Nicol lo aclara y zanja el tema de esta manera:

Después de muchas vueltas que no es preciso recordar, fuimos a parar al campo de concentración de Argelers. Es una aventura que pasamos miles y miles de personas. En general, procuramos no hablar públicamente de ello, porque, a diferencia de lo que ocurre hoy, tratamos de retener las causas de la desdicha y prescindir de sus efectos. Hoy la gente se encuentra más interesada en lo que ocurrió en aquel momento lejano sin preocuparse de las causas. Nosotros hacemos lo contrario pero tratamos de no hablar de ninguna de las dos cosas. Las causas porque provocarían rencores, los efectos porque deben superarse con una actividad positiva.⁵

Bajo esta pauta, formar al hombre será la «actividad positiva» y fundamental a la que se ve *llamada* la filosofía en la obra de Nicol, y a la que responde, a la par, la obra de Nicol como vocación libre. Así, porque para nuestro pensador la vocación filosófica es un hacer libre, desinteresado de afanes de poder, de honor o gloria, que es liberadora del hombre: lo libera de su centralidad del yo, de su enajenación en lo otro

errores menores de fechas en la publicación de libros, pero sintetiza mucha de la información del pensador que pueda encontrarse publicada hasta el momento]. Con la reserva sobre hablar del autor, el trabajo que aquí presentamos sigue la directriz de mantener el férreo vínculo entre el desarrollo propio de la obra y el desempeño de la vida como una acción creadora realizada por Eduardo Nicol.)

5. X. Rubert de Ventós, *ibid.*, p. 19.

o de la negación del otro.⁶ Dado que la formación humana (*paideia*) es teórica y prácticamente impensable para el individuo aislado –por cierto, impensable en una metafísica de la expresión que asume fenomenológicamente nuestro ser puesto y expuesto al vínculo desde la presencia en sí–; en tanto que seres humanos, precisamos de ideas para ser, para afirmar la vida que es, quiérase o no, en común; ideas en las que fluye la enérgica acción creadora, poética del pasado (al que llamamos por lo mismo historia), así como de los contemporáneos.⁷

Reafirmar la filosofía como una vocación que da forma a la existencia, implicaba para Nicol alejarse, mejor aún, innovar, re-novar, liberarse vocacionalmente desde un inicio (a los 31 años de edad en que llega a México) de los rencores, desdichas y desesperaciones de su situación de exiliado; pero, a su vez, sobreponerse con vocación vital a una condición humana insuficiente (*egenus*), menesterosa, en un mundo sitiado de menesteres cada vez más ingratos. Así, Nicol afirmaba:

6. Ramón Xirau dirigía estas palabras a Nicol en carta pública: «Para mí, una de las nociones esenciales sobre la que usted ha escrito es de la vocación [...]. Vocación es, sobre todo, vocación hacia la vida». (R. Xirau, «Palabras de homenaje», en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica, op. cit.*, p. 33.) Recordemos que el término «vocación» tiene en la obra de Nicol el talante de un concepto que se integra a la estructura «vital, histórica y ontológica que hace posible la creación de aquellas creaciones [novedosas e imprevisibles]». Es decir, se trata del *impetus* o *hormé*: un plan de vida individual y o colectivo que activa el proceso de las creaciones en el curso de la historia. Nicol distinguirá entre «vocación vital» y «vocación mortal»; de esta se deslinda inmediatamente, al reconocer su procedencia de la «filosofía existencial» en la que la vida tiende hacia la muerte. La vocación vital será, al contrario, una vocación constitutiva del ser del hombre, positiva y afirmativa en tanto que la vida es una posibilidad, desde ya, para darle forma. (Véase E. Nicol, *La vocación humana*, 1ª ed., México, El Colegio de México, 1953, pp. 37 *et seq.*)

7. Cf. sobre la idea y la forma, véase E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª vers., México, FCE, 1977, cap. I, p. 11 *et seq.* Igualmente consúltese a S. Santasilvia, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Le Cárity, Firenze, 2010.

Tengo que vivir en un lugar y un tiempo que no son cualesquiera –los que yo quiera– sino precisamente los de aquí y ahora; pero esto me permite la experiencia de la innovación histórica, y me salva de tener que repetir en el presente lo que ya fue vivido por otros en el pasado. Tengo que vivir como individuo, limitado por mi singularidad insuficiente y por la escasa dotación de capacidades que he recibido y que me caracterizan o distinguen; pero esto me permite justamente «distinguirme» ejercitándolas con iniciativa, ser distinto de cualquier otro individuo y vivir la gran aventura que es completar mi ser insuficiente con el ser de los demás [...]. Tengo que vivir inmerso en un ambiente que ha sido formado por otros, sobre cuya existencia no tengo potestad, y en el cual se producen acontecimientos de los que no puedo sustraerme; pero esto me permite conjugar mi vida con las ajenas e intervenir en este mismo ambiente social, siempre como protagonista, nunca como espectador o como sujeto meramente receptivo.⁸

Vivir situado en un aquí y ahora, en las limitaciones de la singularidad, la existencia, la historia, la condición humana; vivir entre límites, consciente de ellos, implicaba para Nicol, no el absurdo ni la náusea ni la angustia, sino la posibilidad de participar como agente, actor creativo de ese espacio y tiempo que era tan suyo como compartido, capaz de generar con ideas la magnitud de los imprevistos a que la filosofía se avocada cuando pareciera que todo esta hecho. De tal manera, el filósofo no podía promover, según Nicol, la moral del enajenamiento, poner al alcance de los demás «la vida ilusoria, ni el ejemplo de la soledad y la desesperación»;⁹ antes bien, «el filósofo, por ser el hombre de la conciencia reflexiva, expresa su pueblo formando su *êthos*. Esta es la

8. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª ed. corregida, México, FCE, 1963, p. 139. En la versión de la *Psicología* de 1941 el párrafo citado no aparece en el parágrafo intitulado «Limitación y destino».

9. E. Nicol, *La vocación humana*, op. cit., p. 218.

conurrencia del símbolo y la idea. Cuestión de palabras». ¹⁰

Por ello mismo, resulta comprensible que filosofía, vocación, formación, sistema, exilio y comunidad mantengan esa inseparabilidad hacia el ocaso de 1987 en el breve *Anexo*, que a sus 80 años de edad cumplidos, Nicol sostenga:

La decisión juvenil de atender en mi vida exclusivamente a la filosofía no me ha impedido seguir de lejos el destino de España con una sensibilidad quizá más aguda que si hubiera estado en la tierra. Pero mi idea de vocación filosófica, que considero válida para todo filósofo español en nuestro siglo, me compensaba en cierto modo del exilio. ¹¹

No hay lugar para equívocos, se trataba de forjar en sí mismo al «hombre como ente filosófico»: la existencia organizada como un sistema positivo de ideas en la afirmación vital, y la filosofía como una forma inherente a la vida humana, una tarea de todos los días que no podía darse por concluida ni interrumpirse. ¹² Un empeño en el filosofar que no se complace en lo que produce sino en el empeño mismo de buscar: búsqueda posible y elegida por medio de la razón, de una razón que da razones para ser y hacer.

Esta existencia, así vista, viene a *representar* la singularidad, la de Eduardo Nicol, que es él mismo *representativo* no sólo de su tiempo, ese signado por guerras, expolios y exilios; sino que a su vez *respondió* a las adversidades —en una época que se extiende hasta nosotros sin conocer límites— de la única

10. E. Nicol, «Reflexión sobre lo mexicano», en *Las ideas y los días*, *op. cit.*, p. 342.

11. «Ethos y expresión», en *Las ideas y los días. Artículos e inéditos 1939-1989*, *op. cit.*, p. 17.

12. Para la idea del «hombre como ente filosófico» véanse las reflexiones referentes al «ser-filósofo» de Sócrates en E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª vers., México, Stylo, 1946, cap. VII «El hombre como ente filosófico», pp. 301-337 y «Sócrates: que la hombría se aprende» (1989), en *Las ideas y los días*, *op. cit.*, pp. 453-459.

manera que podía y puede hacer el filósofo, antes como ahora: libremente, con una palabra de razón (el logos) que lucha por un orden abierto, diverso, accesible, que se afana y exige porvenir encontrando o dándole sentido a la actualidad y espacio en que se vive; o sea, un pensar revolucionario que no se aviene con norma, doctrina o proclama, con bandera o divisa alguna, ni opera sobre un «sector» filosófico determinado, ajeno a la situación en la cual se genera teórica e históricamente. Tómese en cuenta que

Las revoluciones filosóficas no son nunca locales. Quiero decir, no se producen nunca en un sector separado, sin afectar al resto. Por ejemplo, la ética, pero no la ontología; la ontología pero no la epistemología. Lo que está en crisis en una situación revolucionaria, es el sistema entero de la filosofía, su organismo integral. Por tanto, la solución de tal crisis, ha de ser, no una teoría original (esto se da por supuesto), sino una nueva fundamentación. Esta teoría dice la gente del oficio que es revolucionaria. Pero esto se dice sin precisar en qué consiste la revolución. No es un cambio de una filosofía por otra; no es una mera crítica de los antecedentes. La revolución es una operación global y unitaria, que señala un cambio de orientación en la forma de pensar. La revolución es ante todo un estado de conciencia filosófica: una conciencia de la situación.¹³

2. Nacido en la ciudad de Barcelona el 18 de diciembre de 1907, Eduardo Nicol desembarcó del barco francés «Sinaia» en el puerto de Veracruz, México, el 13 de junio de 1939:

13. «La revolución en la filosofía», en E. Nicol, *Las ideas y los días*, *op. cit.*, p. 462. «La palabra modernidad a mí no me gusta, porque yo soy un revolucionario. Y, naturalmente, el revolucionario no comparte por definición, las cosas de su propio ambiente. En este caso por cosas entiendo las ideas dominantes» (E. Nicol, en De Ventós, *op. cit.*, p. 23). Sobre el carácter revolucionario de la obra de Nicol, véase el Prólogo de L. Sagols, en E. Nicol, *Símbolo y verdad*, A. Aguirre (comp.), México, Afínita, 2007; igualmente, E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982.

«sin un amigo, sin un centavo en el bolsillo y sin saber qué me iba a pasar». La situación de exilio en la que Nicol era puesto marcaba específicas limitaciones, como siempre lo ha sido en la historia dicho castigo y dispositivo de exclusión. Reflexionemos un poco al respecto.

La relación que establece el exilio *entre* el colectivo y el individuo parece encontrar su *espacio* propio en la no-relación misma: la fractura señalada de los vínculos no sólo del espacio, sino también del suelo simbólico y el tiempo vital histórico;¹⁴ una rotura del tejido común que trasgrede no sólo al individuo sino a la comunidad toda al exponer las energías que pretenden desarticular todo aquello que se creó en ese *entre*. Si la visión histórica de la fenomenología hegeliana o del idealismo crítico de W. Jaeger se afana en la «evolución del espíritu» en la comunidad, para realizarse entre los individuos cuando a estos se les da forma en las virtudes, modos y organización propios de su época; existe, no obstante, un revés no reductible a esa inevitable marcha histórica: hay un acervo de de-formación deliberada (y legítima) que alberga la comunidad en una marcha inversa. Se trata, en suma, de fenómenos de ruptura de vínculos, de destrucción de identidades individuales-colectivas, restricciones al ingreso de recursos simbólicos y materiales. Entre dichos fenómenos cabe destacar al exilio. A la par, en este se señala la lamentable relación de las pérdidas: de los que se van, de los que se quedan, de los que no alcanzaron a irse; tal vez sea por eso que Nicol advierta: «El primer día del exilio fue el primer día de la guerra. Todo estaba perdido».¹⁵

En el exiliado se hace patente el desamparo, esta existencia a la intemperie: sin relaciones, sin recursos y sin la certeza

14. Véase el detallado estudio que hace M. Malibrea de la temporalidad del exilio bajo la categoría «tiempo exílico» en su libro *Tiempo de exilio, s. l.*, Montesinos, 2007.

15. E. Nicol, «Discurso en el Orfeo de Mèxic (28 de marzo de 1984)», en Eduardo Nicol. *La filosofía como razón simbólica, op. cit.*, p. 28.

diaria de quien *tiene futuro*. El dispositivo de exilio en que el poder se excede a sí mismo, como violencia simbólica, ha sido un dispositivo que tiene mínimos márgenes de error: su finalidad es que el expulsado no encuentre jamás la paz en vida.¹⁶

Así, desde el prederecho griego en el mundo antiguo hasta el cenit del siglo XVIII en plena Ilustración, la constante del exilio será la misma: «muerte en vida», como la llaman Aristóteles o Cicerón. Pues poco a poco y a medida que somos capaces de comprender la intensidad del castigo que alberga el exilio, antes y más allá del romanticismo decimonónico que cubriría con un manto de idealización heroica, y antes de la alteración de los espacios y formas del castigo, en fin, nos es posible comprender que la desterritorialización aunque el factor más evidente del exilio no es el más esencial para comprender la activación del dispositivo encargado de desarticular las formas de ser creadas en comunidad; para dejar en el crisol del individuo la situación del desasosiego.¹⁷

16. Piénsese que empujado a un orden sombrío, despojado de todo derecho humano, convertido, descualificado y devenido un ser antropomorfo, en el exiliado laten los fantásticos precedentes de licántropos y entes invisibles a los que se les ha de dar caza, así como muerte sin piedad. Véase L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, París, Albin Michel, 2001. (Sobre el concepto de «dispositivo» que aquí se sugiere en relación el exilio y violencia simbólica véase más en G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.)

17. Una revisión mínima podrá atestiguar que el castigo del exilio no se detiene con el desplazamiento, sino que además opera con las prácticas más añejas y pre-estatales modernas que el derecho medieval español contemplaba: perdones condicionados (si los había), multas impagables en caso de pretender regreso alguno, deshonor de los familiares, enajenación de bienes, destrucción de viviendas, etcétera. (Sobre la relación del derecho pre-estatal medieval ir a E. Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1915; así como J. de la Requera Valdelomar, (comp.), *Extracto [sic] de las leyes del Fuero Viejo de Castilla: con el primitivo Fuero de León, Asturias y Galicia: se añade el Fuero de Sepúlveda y los concedidos a Córdoba y Sevilla*, Barcelona, [s.n.], 1846.

La privación forzada de la ciudadanía (identidad simbólica) y la privación de la residencia (condición material de posibilidad del entramado vital de todo individuo) evidencia en su intensidad devastadora, ya de por sí, formas de violencia diversa en donde el movimiento forzado para alejarse es la noción más visible (que acerca al exiliado a otras figuras de los desplazados: migrantes, expatriados, apátridas, etcétera), pero también la que apenas nos permite presuponer los estragos cualitativos de esta violencia que en sus dimensiones jurídico-políticas se tuvieron bastante claras desde la Antigüedad. Quizá sea también por ello que la vía errónea haya sido, sobre todo en el siglo xx, *comenzar* a poetizar en español sobre el exilio (hacia el *transtierro*) – quizá el error en el siglo xxi sea reafirmar ese comienzo– sin tomar en cuenta la gravedad de sus factores, la configuración de estructura de exclusión (que no es únicamente sobre el sitio perdido en la comunidad sino sobre toda disposición en el mundo: ser «sin paz»)¹⁸ que le es propia y el alcance de sus procesos en los sujetos a quienes se dirige.

Al respecto, Eduardo Nicol desata en su situación el apretado nudo que le permite comprender el exilio de una forma tripartita en carne propia. En la referida entrevista de Rubert de Ventós sostiene:

[...] me he hallado en una situación vital compleja, es decir, viviendo tres exilios a la vez. Para empezar, el exilio manifiesto de vivir en una tierra distinta de la tierra donde uno ha nacido y se ha educado. Después está el exilio de la lengua: yo no había escrito ni una sola línea en castellano durante mis años en Barcelona [...]. Finalmente está la cuestión del exilio intelectual o cultural, que no está determinado por mi presencia en este lugar

18. El quebrantamiento de la ley como fundamento de la comunidad política en su convivencia pacífica es a lo largo de la intrahistoria del exilio el motor que acciona el dispositivo. Una nominación dentro del derecho germánico y en el derecho pre-estatal español da la pauta para una interpretación dual: *friedlos*, es decir, el-inquieto, el sin-paz será otra manera de decir exiliado. (Véase E. Hinojosa, *ibid.*)

llamado México, sino que es el mismo que, en menor grado, habría encontrado en España. El hecho es que la cultura en lengua castellana es una cultura exiliada de los centros de producción europeos.

Sin pretender aquí un nimio esfuerzo de sociología del conocimiento, no resulta insostenible aventurar que en el exiliado, por ser el más expuesto a los alcances de la comunidad —en el revés de la violencia, de la desarticulación y de la ruptura de la comunidad misma— puede exponer, a su vez, la reordenación de los nexos en los cuales se reconfigura lo común. Se trata, en suma, del viraje de aquel al que le han negado toda comunidad conocida y afirma una comunidad más amplia, más firme y estable, la cual no se somete a las astringencias de los totalitarismos políticos ni de las discriminaciones cotidianas que padece el llamado forastero, migrante, exiliado o extranjero.

Si la manera de ser dada era, por principio para Nicol, ser español, hablar catalán y crear un pensamiento reducido a las condiciones hispánicas conocidas; en el año de 1939 se *impone* a Nicol la necesidad (esa entonación que líneas arriba escuchamos como «tengo que vivir...») de empujar los límites, *sobreponerse*, de forzar la comunidad más allá de los márgenes nacionales o políticos, lingüísticos y culturales.¹⁹

19. Se trata quizá de una de las metamorfosis en el orden cualitativo de lo humano más significativas: aquél que está sin comunidad, al que se le ha negado la comunidad, está en la posibilidad (impuesta) de ampliar el margen de los vínculos situacionales que tenía. Un par de meses después del artículo «Païsatge i veritat», publicado en diciembre de 1939, aparecerá en un diario mexicano otro intitulado «Tiempo en silencio»—reunido en la compilación de *Las ideas y los días, op. cit.*—, señala la relación entre el paisaje y el exilio, la situación y la transformación de los límites del hombre. En fin, el exiliado descubre que la manera más auténtica de ser para con los demás es ser exiliado. Una comunidad abierta en la que él se reconoce como actor. Se trata de una de las formas más radicales del contraexilio: no es que el sujeto pierda su comunidad política o social, sino que dicha comunidad se ve a sí misma privada, fracturada o interrumpida en su propia capacidad de crear relación. Estar fuera de la comunidad es mostrar el fondo mismo de la comunidad: la posibilidad del

Se entendía que la manera más auténtica de dar forma la vida ante la intemperie del exilio no era exponer los motivos personales, sino dar razón del problema radical: el vínculo y la comunidad. La palabra y razón, en fin, el logos como el órgano vital de la comunidad.

No se cansaría, el autor de *La reforma de la filosofía* en subrayar que esta realidad y sólo esta es con la que nos la vemos, y en ella hemos de formar y extender la vida: ni soledades ontológicas ni brechas comunicativas ni almas encarceladas. El ser no está oculto o su evidencia reservada a unos cuantos, por lo que el núcleo de la metafísica de la expresión es que la identificación, presentación y comunidad de lo real acontece en la existencia mediante la expresión. En la expresión se vincula i) nuestra existencia singular, ii) la existencia de aquellos a quienes expresamos lo que somos, iii) lo otro que expresamos y el iv) *ahí* en donde expresamos: yo, el otro-yo, lo otro, el mundo y la realidad toda que no se agota en lo expresado (el Ser). Por ello, «el concepto de expresión ya no tiene un alcance meramente psicológico: pertenece al dominio de la ontología».²⁰ Mediante un acto comunicativo, humano –del cual la presencia de cada uno de nosotros es ya un acto dialógico– en el que se sustenta y realiza la comunidad misma: «la comunidad propiamente humana se forma con individualidades existencialmente diferenciadas [...]. Cada persona tiene una singularidad lograda, no meramente recibida».²¹ Pero estas singularidades,

vínculo. Sobre este tema véase: M. Cacciari, «La paradoja del extranjero», en *Formas del exilio*, Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura, Madrid, núm. 26-27 Invierno, 1996; C. Guillén, *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona, Quaderns Crema, 1995; G. Agamben, «Política del exilio», en *Formas del exilio, op. cit.* Asimismo, véase Antolín Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de Occidente», en AA.VV. *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid, Tébar, 2008, pp. 57-93.

20. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, pp. 44-45.

21. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 278.

en cuanto diferenciadas no por ello son inaccesibles (en los que el juicio popular afirme que «cabeza es un mundo») antes bien, son abiertas, comprensibles a una hermenéutica de la facticidad que se afirma en el mundo mismo que todos compartimos como creación o partición creada y compartida.

Todas las expresiones son comprensibles en unidad, y todo lo humano es unitariamente comprensible, porque el hombre nunca es extraño al hombre. Cada uno de nosotros alberga en sí mismo todos los modos de existencia ajenos, como posibilidades del ser propio, actualizadas por otros expresivamente, y comprendidas como tales en la relación dialógica. Este es el sentido ontológico de comunidad que hemos de darle a la frase platónica... el hombre es el símbolo del hombre.²²

En la obra de Nicol lo revolucionario parte del cambio de conciencia de la situación teórica: volver a las experiencias de asombro más fundamentales implicaría poner en orden a la razón. La razón y el método dan cuenta de la realidad; es decir, la razón inicia su marcha (*metodós*), su búsqueda para dar cuenta del ser y el conocer (principios de la ciencia), contando desde ya con la base firme (anterior a todo conocimiento) de que esta realidad *es*, de que se da (hay: un haber que se tiene porque también se brinda, *Hay Ser*) y que en ella la vida puede desplegarse en múltiples modos de ser, de hacer y de decir, de expresar, la existencia. Es por este despliegue que la vocación se diversifica en la historia: aparecen las vocaciones libres, los testimonios de un ímpetu (*hormé*) humano que afirman la existencia con actos libres.

En Nicol, la revolución es la confirmación de facto de que la libertad es un acto posible, un dato de aquello que el revolucionario afirma: la no sujeción a un modo de ser o hacer impuesto. Se advierte que una obra filosófica

22. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., 1ª vers., p. 414.

revolucionaria no podría surgir de un sistema que había agotado sus recursos, o de la desesperación por un futuro más benévolo. Hacia 1980, 41 años después del desembarco en Veracruz, Nicol aclara la relación entre vida y obra:

Sólo el filósofo creador, el pensador en tanto que *poités*, puede lograr una comprensión de la crisis del sentido que sufre la filosofía, y sólo puede lograr que participemos de su comprensión comunicando una experiencia que es personal y filosófica a la vez. Sus declaraciones conmueven, sin perjuicio de la pureza del pensamiento, porque no revelan una intimidad emocional: revelan más bien la intimidad de una filosofía cuya esperanza es insegura.²³

Orgánica como se planeaba y consciente de la vertiginosa situación en la cual se desplegaría durante cincuenta años, el cambio de orientación en la forma de pensar que supuso la metafísica de la expresión (como sistema crítico de la razón simbólica) conmocionó decisivamente a la tradición que comenzara con Parménides y encontrara su ocaso con Husserl;²⁴ afectando, también, íntegramente la manera de hacer filosofía en habla hispana, de *pensar en español*, en cuanto a sus formas de elaboración sistemáticas (conceptos, categorías, así como las relaciones de ideas no sólo con fuentes clásicas, sino también con acervos periféricos como Francisco Suárez, el misticismo de San Juan de la Cruz, Ramón Llul, entre otros) y su alcance universal al sumarse críticamente a los derrotados de la ciencia del siglo xx, de la fenomenología, la literatura y la teoría política, por mencionar algunos ejemplos.

23. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, op. cit., p. 104.

24. Véase E. Nicol, «Homenaje a Edmundo Husserl», en *Ideas de vario linaje* op. cit., pp. 423-432; asimismo, véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª vers., op. cit., p. 92 *et seq.*, en donde se afirma y expone que «Parménides ha pasado a la historia».

El libro en el cual se centra e irradia esa vocación revolucionaria que va al fondo mismo del problema (vínculo y comunidad) de la obra nicoliana se escribe entre los años 1948 y 1957. Propuesta por vez primera en el año 1942 como un plan de trabajo,²⁵ la *Metafísica de la expresión* será el envés activo y positivo, vocacional, del logos filosófico y del filósofo para remontar un mundo fiero que cuestiona, confronta y hasta desactiva a las vocaciones libres, a la filosofía, al logos como acto comunicativo y parece incapacitar a la razón para pensar la comunidad. En la biografía de Nicol (como se puede observar en el «Archivo Nicol») la *Metafísica de la expresión* sería proyectada y pospuesta una y otra vez, porque sólo con tiento y tiempo la filosofía podría llevarse acabo, no como revuelta ni como reacción, sino como genuina revolución teórica y re-forma vocacional. Entre exilios, guerras, fascismos y totalitarismos de todo cuño y todo color,

Durante todo este tiempo, el autor no ha podido sustraerse al influjo de los acontecimientos como es necesario hacerlo siquiera alguna vez, para que todo lo que perturba la vida de la humanidad, y amenaza los fundamentos mismos de la tradición, no logre anular el sentido del esfuerzo, incluso para quien está empeñado en él. En épocas de crisis, como en algunos siglos ásperos de la Edad Media, la cultura y la vida del espíritu han buscado refugio y encontrado garantía de pervivencia en el aislamiento. Los mantenedores de la cultura se ven privados hoy de esas ventajas de la soledad monástica. Ante la barbarie, han de cumplir una misión equivalente a la de los monjes medievales, pero sin poder sustraerse al fragor y al desatino; y compartiendo incluso las responsabilidades comunes.

Ha durado, pues, demasiado la elaboración de esta

25. Véase E. Nicol, Prólogo a David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, México, El Colegio de México, 1942, p. VIII.

obra, para que pudiera aplazarse aún más, y corriera riesgos mayores que los que ha superado ya.²⁶

Los 20 libros que componen el *corpus* nicoliano (a la fecha del 2013, si contamos las reelaboraciones y los póstumos) no sólo exponen la «aventura del pensar» del autor de *La vocación humana*, sino que también recogen las experiencias históricas de una filosofía en lengua española que se opuso a prejuicios propios, supuestas incompetencias (resueltas con el tipismo, el ensayismo y la ocurrencia); pero que a la par, en esa obra, se explicitaron y propusieron los vínculos de la escritura con el escritor, del pensador con las ideas, de la teoría con la realidad, de la singularidad con la comunidad y del siglo xx con la historia.

Señalados los problemas permanentes (el ser, la temporalidad, la comunicación, la alteridad, la acción, el conocimiento...), para Nicol, había que señalar rigurosa y objetivamente, también, los problemas (peligros) inherentes a los que se enfrenta ya no sólo el filósofo (que «como un hombre cualquiera de la calle» se enlista para afirmar la libertad tan política como humana y oponerse al éxtasis del poder) sino la filosofía misma cuando el orden humano de la *razón que da razones* y de la libertad se trastoca por el totalitarismo de la fuerza y la forzosidad.²⁷

26. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 8.

27. Véase E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972. *Grosso modo*, *logón didonái* es la fórmula griega que ocupa Nicol en la i) metafísica y aquella que desarrolla en ii) la teoría de la mundanidad (véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª vers., *op. cit.*, pp. 283 *et seq.*). En esta relación de hombre-mundo, es decir, el hombre como un ser dispuesto, dado al mundo como forma de su estructura ontológica y de su despliegue vital, atiende a un logos que habla a otro de lo que es, de lo que hay, sin afán de retener lo dicho, que en el fondo lo que está claro es que «el órgano de comunidad es el logos» (véase *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, «El falso problema de la comunicación», p. 137). i) En metafísica se habla de la relación que establece el hombre, como «ser de la expresión»; con la realidad la razón señala, expresa, da y vincula, por ello mismo, al ser

Desde 1939, Nicol rehusó que la filosofía se desarrollase como un pensar roto en su categorías o perforado por la emoción íntima que ocasionaba un siglo xx que vulneró el horizonte humano entre la pólvora, el frenesí de la tecnología, la exclusión y la excitación del consumo. El nexo, el vínculo de toda relación, entre ellas la relación «filosofía y comunidad», pensó con razón Nicol tendría que ser otro, al tiempo que debería ocupar otras palabras –no de poder, sino de sabio amor, de *philosophía*– para decirse, si se pretendía sostener no sólo la *filosofía* o la *comunidad*, sino ambas a la vez. El asunto venía de lejos, pero había que recordarlo; despejar la constante del problema: la misión inquietante de la filosofía y la función del filósofo en ella (ser tábano de la comunidad) al prestar atención al

[...] problema de la relación del hombre con sus semejantes y con las instituciones en el seno de la comunidad, recuerda la necesidad de mantener el pensamiento alerta, la voluntad firme, la serenidad del ánimo y la aspiración al bien.

[...] En el mundo moderno, desde Maquiavelli, es vigente la idea de que la moral y la política tienen principios diferentes, y que la segunda puede sólo ser en parte cubierta por la primera, o coincidir con ella. La filosofía socrática parecería hoy, por esto, más revolucionaria y condenable aun que la Atenas del siglo V, pues entonces,

del hombre, al ser de los entes y al Ser todo, creando un orden cualitativo (un mundo expresivo) que redunde en el incremento, siempre cualitativo, de las relaciones. (Véase E. Nicol, *ibid*, «Fenomenología y dialéctica», p. 109). ii) El mundo es creación del hombre por la razón que se da, es decir, el hombre no sólo da la razón sino que da razón de sí en un mundo en que acomoda y dispone su existencia con el-otro y lo-otro por medio de ideas; mundo abierto, inacabado y en donde cabe la pluralidad de expresiones comunes de esa razón dadora de sentido. Sin embargo, a fines de la década de 1960, Nicol advierte la aceleración, saturación e imposición del hombre por la violencia que genera y pone en acción un orden, un «mundo», no irracional, sino de una razón que forzosamente debe responder ante las circunstancias ineludibles en donde antes había posibilidades. Emerge «el régimen de la razón de fuerza mayor», según la conceptualización nicoliana,

con los sofistas es precisamente cuando se iniciaba esta desconexión de la una con la otra, y el intento de Sócrates consistía en volver a la más antigua tradición helénica, reformándola y afirmándola, en lo que pudiera ofrecer todavía como válido. Pero, desde entonces, parece seguro de correr el peligro de una persecución quienquiera que se atreva a declarar que la misión del político es servir a la justicia.²⁸

La revolución *en* filosofía y la reforma *de* la comunidad no podían ser ni hacerse —hacia y desde la década de 1950— bajo una acción política o suministrarse como un programa político. Nicol reafirma, entonces, lo impolítico de la filosofía en los márgenes de la interrogación, un pensar que acontece en los signos de la interrogación para pensar de otro modo la realidad y al pensar mismo.²⁹ La filosofía sería

que se caracteriza por: 1° La sustitución del tradicional régimen de las ideas («el régimen de la verdad»); 2° una racionalidad artificial, que no puede ser la originaria razón natural, pero tampoco la razón desinteresada de las vocaciones libres, como la filosofía, la mística, la poesía, etc.; 3° en tanto que régimen, esta racionalidad centra sus funciones en una aspiración conjunta, a saber, la pervivencia de la especie, y no ya el mantenimiento de las comunidades en las ideas vitales; 4° es una razón que no da razones, que no es crítica de sus alcances, sus fundamentos, sus aspiraciones, finalidades y posibilidades (el despliegue de la libertad), sino que su fin es único y forzoso: sus funciones y acciones, conducidas a un único fin, eliminan el dominio de las alternativas y las finalidades. En suma, la vida humana se instala con este régimen de la razón de fuerza mayor en un dominio de la necesidad, y deja atrás el orden que se da, la razón que da razones. (Véase E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980; § 26. «La razón de fuerza mayor».)

28. E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª vers., *op. cit.*, pp. 336-337.

29. La filosofía será la primera llamada a interrogarse a sí misma: sus alcances, su misión, su pertinencia; pero también lo serán categorías como praxis, Estado, historia, cultura, identidad, etc., que son desactivadas del entorno político del xx y expuestas en su carácter propositivo o definitivamente desechadas. Véase, como ejemplo, E. Nicol, *La primera*

con-vocada en la obra de Nicol para hacer aquello que la acción política, sometida a idearios de ocasión o a ideologías en moda, se negaba a sí misma: dar forma, crear y formar con ideas, un «*êthos* común».

El filósofo, a su vez, tendría que asumir la experiencia fáustica de la elección y la renuncia:

Nunca he intervenido en política. Durante los años en que fue más viva la tentación de actuar, tuve que considerar seriamente el dilema entre la actividad política y la vocación filosófica. Me decidí por la filosofía, no sin alguna renuencia, porque comprendí que *a mí* me sería materialmente imposible servir a dos amos.³⁰

3. Elegida la filosofía. La reforma *de* la filosofía y la revolución *en* filosofía, esto es, el *êthos* del hombre formado por una vocación libre como es el pensar desinteresado, y la reordenación de las categorías teóricas fundamentales que permiten pensar el mundo, remiten constantemente a Nicol a la consideración de la *comunidad*. La comunidad histórica al interior de la filosofía; a la comunidad de las vocaciones libres; a la comunidad del ser y los entes; así como a la comunidad generada por los vínculos situacionales, en tiempo y espacio, entre los seres humanos. El nexo de la comunidad en cualquiera de estos sentidos será, como hemos indicado, la categoría de «expresión» filosóficamente tematizada en sus irradiaciones ontológicas.

Así, desde 1939 i) el problema de la estructura del vínculo y de lo común serán expuestos en la *Psicología de las situaciones vitales*, *El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía*; ii) el de la comunidad histórica en *La idea del hombre* y la *Vocación humana*; iii) El problema de la comunidad ontológica tematizado en *Metafísica de la*

teoría de la praxis, México, UNAM, 1978.

30. «Ethos y expresión», en E. Nicol, *Las ideas y los días*, op. cit., p. 15. Asimismo, en la misma compilación «Servir a dos amos», pp. 189-191.

expresión y Crítica de la razón simbólica. Visto atentamente, echando mano de la categoría de expresión y alterando el proceder filosófico, Nicol logró dar razón de un fundamento positivo y afirmativo, creador y productivo de comunidad, verdades, porvenir, comunicación e historia; fundamento que desmintiera a la idea completamente opuesta del fin, de la nada, de la muerte y del sinsentido de la existencia y la realidad; y, así, cuando toda exageración filosófica comenzaba a parecer pequeña en el «desenlace de la historia» que exhibía el xx:

[...] el hombre mismo está inseguro en su mundo. En el curso de la historia, no se ha producido nunca una situación de peligro que amenazara el porvenir de una vocación libre. Por causa de esta excepción, cuando la filosofía emprende ahora la tarea de una crítica de la razón, tiene que coordinarla con una crítica de la época [...]. Por primera vez, unas variaciones en la situación mundana quedan involucradas en las cuestiones más fundamentales de la filosofía. Es evidente que ya no se puede responder a la pregunta ¿qué es filosofía? Examinándola a ella sola, sin atender a las condiciones que hicieron posible su ejercicio, y al cambio actual de dichas condiciones vitales. Esta ha sido la parte medular en el programa de la reforma que debía llevar a cabo la filosofía para reconocer su origen, enfrentarse al presente, y anticipar su porvenir.³¹

La labor de docencia, la obra publicada y el archivo de Nicol son el testimonio de un borde histórico para pensar la comunidad: una época, un modo vocacional que persevera en sus formas y misión, una idea del hombre (fragilidad y lucha, lo dado y lo creado), un desamparo actual que nos causa cierta empatía con el ser-exiliado: un exilio que pone en crisis a la comunidad hispánica toda, a sus identidades y lejanías, pero que se abre como una renovación del vínculo

31. E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 321.

entre orillas y diferencias.³² Un borde entre la libertad, la necesidad y la forzosidad que acarreó el siglo xx y la imperiosa tarea de cuestionar con los recursos que la fenomenología, la hermenéutica, y la vocación crítica del pensamiento hispánico –sobre todo aquella que va Luis Vives a Serra Hunter, Giner de los Ríos o Joaquín Xirau– promovieron en la obra de Nicol.

Tal vez sea en *El porvenir de la filosofía* de 1972, cuando la vocación nicoliana muestra los alcances de su reflexión de la comunidad sobre el mundo tecnologizado, violentado, sobrepoblado, espectacular... un reducto del «entre» queda en dicho mundo, o inmundo de barbarie, de un régimen de fuerza mayor y de la inquietud que rasga y fragmenta a las comunidades, a los individuos y a la historia. Desde 1961, sin embargo, para Nicol emerge la singularidad, la exposición de nuestra existencia a la que reactiva ataviada y ceñida con recursos irrenunciables:

No puedo saber, naturalmente, si llegará la humanidad a sumirse en ese completo sopor del espíritu. Pero digo que, mientras dura nuestra vida, nuestra misión es clara: hemos de ser reaccionarios, adversarios de esa acción tumultuosa y degradante de uniformidad, de descualificación o deshumanización, de devaluación de todas las excelencias. Pase lo que pase, estos son los valores que debemos mantener, los productos de una tradición que hemos heredado, los resultados que se han venido acumulando de unas acciones que han cumplido muchos hombres durante tres mil años, y que nos han transmitido una imagen de la nobleza humana. A esta no renunciamos.³³

4. El despliegue teórico y el carácter revolucionario que tiene el sistema de la metafísica de la expresión destaca por

32. Véase «La situación de Hispanoamérica», en E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 32 *et seq.*

33. *Ibid.*, pp. 163-164.

sus alcances, profundidad y claridad en la problematización y tematización categorial; por lo cual, sus aciertos y sus errores deben considerarse desde la realización íntegra de un pensamiento en gestación paulatina, que no está exenta de obstáculos y tropiezos, de ideas en germen y su maduración plena a lo largo de una producción considerable. Será a través de ella que el pensamiento de Nicol exhorte, en la impronta de lo posible, en la inminencia de lo imprevisible al desarrollo en flor de una *Filosofía de la expresión*. A cincuenta y cinco años de su primera publicación, la *Metafísica de la expresión* señala la tarea inacabada, cuando en ella se afirma:

El programa de esta obra no abarca el desarrollo completo de una ontología del hombre. Tampoco puede incluir los temas de una «*filosofía de la expresión*», la cual, aunque fundada ontológicamente en los términos presentes, derivaría —y será conveniente lograr después esta derivación— hacia los campos especiales de la estética, la ética, la teoría del conocimiento, etc. Hemos de confinarnos por ahora en el tema de la expresión desde el punto de vista estrictamente ontológico.³⁴

Los fundamentos de esto son la obra realizada prácticamente en el exilio, ahí en donde la filosofía nicoliana advirtió otros fundamentos de la comunidad, otros rasgos de acción-creación humana; asumió ideas sobre comunidad de una tradición hispánica precedente o marginal a la modernidad del Estado-nación; reafirmó los límites y alcances que la tradición filosófica heredó a lo largo de esos tres mil años de

34. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª vers., *op. cit.*, pp. 214-215 (el subrayado es nuestro). En la segunda versión escribe «El programa de esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre. Ni siquiera el de una filosofía de la expresión; la cual, aunque partiera de los mismos datos, derivaría hacia los campos de la estética, la psicología, la estética, la historia, etc. La selección de lo que se incluye está determinada por el objetivo principal, que es el de establecer el fundamento de la ciencia primera, como ciencia del ser y el conocer, y por ende, el de toda ciencia posible». (E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª vers., *op. cit.*, p. 134.)

historia; pero, a su vez, la innovación filosófica del sistema de la metafísica de la expresión poco a poco comienza a mostrar alcances inéditos en las latitudes de nuestra lengua española; para ello véanse las proximidades del sistema nicoliano con las obras que desde la década de 1980 la filosofía de Jean Luc-Nancy, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Antonio Negri han generado a propósito de la problemática sobre *comunidad* (problemática desatada en Europa por condiciones históricas de sobra conocidas en esa década de 1980; pero que para habla hispana estalló con el exilio colectivo de 1939).

En la vida y obra de Nicol –nos aventuramos a afirmar aquí después de lo arriba escrito– podemos ver algo que la idea de comunidad prevaleciente no nos permite: el exiliado no se trata de un individuo, de un átomo abstracto, resultante de una descomposición, una figura simétrica tomada como origen y absoluta certeza de algo más grande y más importante que él mismo. Exilio y comunidad o comunidad y exilio, bajo los cuales se traza el horizonte problemático de la acción e interrupción de la comunidad y de sus dinámicas de relación, supuso en Nicol cuestionar no sólo por una realidad histórica de índole política, sino también sobre cómo es que han hecho frente los singulares, entre ellos el filósofo, de cara al despliegue de la exclusión, marginación y la violencia, así como la reconstrucción impolítica de la comunidad misma *más allá* de la comunidad conocida. Piénsese en esto cuando las cuotas de exclusión, desplazamiento e inquietud son cada vez más altas, cuando la violencia sistemática se extiende entre nosotros, es decir, en el *entre de nosotros*; piénsese en español, asumiendo la responsabilidad de innovación, de filósofo creador; asúmase la vocación filosófica ante un sistema de calificación y producción cientista. Porque habrá que releer el acervo crítico de una tradición cercana en habla hispana, la del exilio, sin la sumisión que acarrear los ismos, militancias o escuelas; porque habrá que hacer filosofía con serenidad

ahí en donde se tenga que hacer, pero de la manera como debe hacerse (revolucionariamente) en una época cada vez más intrusa. En esta clave presentamos la obra de Nicol, y de tal manera, comprendemos, es posible entonces sí hablar discretamente de la vida de Nicol; porque, en verdad:

no elegimos el lugar de nuestro nacimiento (país, clase social), ni la dirección, ni cualidad de nuestra educación básica. No podemos impedir ni eludir las grandes transformaciones sociales, las revoluciones y las guerras que ocurren en nuestro lugar. Luego decimos que *nuestros tiempos* son agitados, porque en el *lugar* donde estamos presentes se producen agitaciones que repercuten en nosotros, si no es que intervenimos activamente en su producción. En todo caso, nuestra situación en el mundo viene caracterizada por los acontecimientos que se producen en el lugar donde estamos. Y si nos trasladamos de lugar ocurrirá lo mismo. Hay lugares en donde nuestra iniciativa puede desplegarse con mayor holgura, como hay tiempos en que el medio penetra menos coactivamente en el curso de nuestra vida; y esto, en ambos casos, no hay razones legislativas o políticas, sino acaso mucho más, por razones de costumbres y el modo como la gente ha venido a organizar su existencia. Hay épocas intrusas y épocas respetuosas y discretas, lo mismo que personas.³⁵

35. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, op. cit., p. 106.

ENCORE

MALAS COSTUMBRES.

A JOAQUÍN VÁSQUEZ, EN SU HOMENAJE*

1. Hace días que me vengo preguntando, Joaquín, sobre aquella manida y manoseada relación entre la poesía y la filosofía; a propósito, desde luego, de estar cargando conmigo, leyendo y rayando tu libro que me obsequiaron, tu sabes: *En el pico de la garza más blanca*. Sí, ya se ve que uno tiene sus malas costumbres, Joaquín, mira aquí: la de preguntar y rayar los libros no son el mejor revés de uno; aunque tengo que confesar que peor me parece, ya no solo la pregunta por el «entre», sino por los componentes por los que se interroga en esa relación: *poesía y filosofía*, como si ambas fuesen entes absolutos y abstractos.

En estas andaba y entonces recordé que la primera pregunta, el preguntar más radical, es aquel que desarticula y desactiva lo que daba uno por hecho, es decir: ¿qué pregunta en realidad esta pregunta cuando cuestiona la relación entre poesía y filosofía? Con esas movidas estaba, y por poco, si me descuido un tanto así, seguro que me echo a dormir de por vida la pesadilla de las preguntas a la sombra del estudio de casa, con el patrocinio del erario público... algo así como darle vueltas con las manos al rehilete de las preguntas.

* Conferencia dictada la UNACH, Chiapas, México, en el marco del homenaje al escritor Joaquín Vásquez. Mantenemos la armonía sonora del texto leído originalmente.

Lo bueno, Joaquín, es que hay también malas costumbres que se corrigen a fuerza de tanto mundo y he de confesar que el academicismo estéril en filosofía, aunque no lo parezca, tiene remedio.



Apaciguada la zozobra por la pregunta aquella, se me vino entonces encima un desasosiego otro, este me cuestionaba sobre la relación del poeta con el filósofo, dejada atrás aquella de *la* poesía con *la* filosofía. En fin, había que cuestionarse los vínculos del poeta con el filósofo... entre ellos y entre ambos.

Dejé en paz un par de días tu «andar erguido a penas» y tus *letras vertebradas* para darle un vistazo al listín telefónico de los conocidos, a los lomos de los libros en los librerías y a los recuerdos en torno a poetas y filósofos. Desde luego que esa revisión mínima estaba sesgada ya por una perspectiva añeja y devenida mala costumbre; mira, Joaquín: Platón mandando a la calle con todo y sus poemarios, y sus prendas, a los colegas tuyos. De improviso me vi imaginando algunas cosas al respecto que aquí te cuento. Primero: ¡Quién *carajo* querría vivir una *polis* platónica tan militarizada como aburrida? Segundo, por aspiración y mucha convicción todos nosotros, enemigos de las fronteras y de la condición sedentaria, vivimos en esta nación solar llamada mundo, en donde, precisamente, ¿no es cierto que «el sol sale para todos»? y eso de que a un poeta lo tiren a la calle me suena tan familiar que hombro con hombro de los migrantes, de la gente «sin papeles» que se juega la vida por un mejor vivir, al lado de los inconformes, los soñadores, los campesinos sin tierra, los abandonados a su pobreza a fuerza, ahí tendría que hacer fila el poeta para empezar el éxodo de la ciudad aquella; y, tercero, quizá menos importante, pero se me ocurre, fue de por sí ya el lamentable, literalmente dado al lamento, fracaso que el buen alumno de Sócrates pasó con la política, pues o no lo entendieron en Siracusa o nomás

no le hicieron caso, así que ya podemos sumar a la fila esa al filósofo con sus ideas.

En fin, Joaquín, me entretenía pensando en esto, cuando también recordaba que hay que cernir el trigo, y que entre poetas y filósofos te veas hay para aventar al cielo. Me dio por pensar que hay entre listas de nombres y títulos, filósofos que me son tan antipáticos y poetas tan afines, pues, efectivamente, «humanos somos». Antipáticos, sí, los que le hicieron y le hacen el juego al poder, los que son trapevistas de la realidad, los que le hacen al ventrílocuo por monedas de cobre viejo y no respetan el oficio del pensar, esos que se arman de citas y citas y convierten a la filosofía, al final, en una casa de citas. Con todas estas cosas, Joaquín, una y otra vez con lo dedos hacía mis cuentas y me daba un déficit de esos que ponen en crisis al mundo, si me permites la financiera analogía: quiero decir, me puse a pensar en los problemas por plantear, en lo que no nos preguntamos pillados entre conferencias, artículos y asignaturas, mira tú: la relación de la filosofía, mejor dicho, del oficio este del pensamiento con la comunidad hoy día, también del vacío tan grande y profundo, tan hoyo negro, que se padece por la ausencia de intelectuales en este país nuestro, en esta Latinoamérica toda; quiero decir, el *intelectual* en serio, pues no estoy hablando de esas enciclopedias mediáticas de moda, de esos acomodaticios y gafapastas que escriben, hablan y su mayor trabajo cotidiano es *parecer intelectuales* de moda. Hablo del intelectual como aquel que pone orden a las ideas, que pone en orden las palabras, y le da nombre a la desesperación común, y que simultáneamente renueva la materia onírica, enciende la flama de la inquietud entre los jóvenes para que ellos mismos sean incendio y no simples empleados mal pagados, desilusionados del futuro; pensaba entonces en *el* intelectual, Joaquín, ese que resiste a la política desde la impolítica, que se mueve con agilidad en los bordes del centro y periferia del interés y del bien, crítico y responsable, por ser factor constituyente y decisivo, proletario incansable del pensar desde su cátedra, universal

porque desde la calle comienza su labor para abrazar la lengua, para poner en circulación las ideas, las palabras, confesar esa fe inconfesable, es más, fe de ideas peligrosa y subversiva porque declara públicamente el amor, el cambio... el bien, lo distinto.

Al pensar en estas cosas, Joaquín, entonces regresé corriendo a tu libro y lo volví a rayar, a llenar de gotas de café, a encerrar el humo del tabaco entre sus páginas y a mostrarlo a mi gente. El intelectual, Joaquín, ahí estaba el asunto quizá.



Me pregunté, acto seguido, por la relación que tenemos tú y yo. Así andaba, Joaquín, entre mis quehaceres, mis rabias de vuelta a México y el amor a la mujer querida, llevando conmigo la pregunta en el bolsillo derecho del pantalón.

Recordaba las fotos que te hicieron en blanco y negro, y que alguien tuvo el tino de poner al final del libro maltratado por mis manos. Tú, tan rural... yo, tan ciudadano; tú que vuelves a Cabeza de Toro, tu pueblo devastado por lo que algún idiota o ingenuo comenzó a llamar modernización; y, yo, que vuelvo a una ciudad que ya ni reconozco pero que sé es la misma por el rumor inagotable de motor y angustia, de contaminación y conglomeraciones infinitas. Así, se me subían como malahierba, desde los pies hasta las ideas, las distancias entre tú y yo tronchadas con la preocupación por participar en este homenaje bajo cielo chiapaneco, con aquellos que te conocieron y los que no también.



Y después, releí y rayé con otro color de bolígrafo tus hojas, y ahí sentado, sentado entre surcos de tiempo arados por el tic tac del reloj casero me crecieron las palabras, y empecé a construirte los silencios que te faltaban. Luego,

tú sembrándome palabras... yo edificándote silencios y noviembre a nuestras espaldas.

Y poco a poco, sin tanta pregunta por mal plantear, me llegó certeza de esta relación abismada por tu pronta muerte y mi tardo nacimiento, que me condenaba a no encontrarte.

Pero seguí leyendo y ahí, con el gorrión cantando sobre las antenas hogareñas de telefrecuencias como escenario, escuché uno de tus poemas: el canto de tu poesía, ¡Joaquín! Perfectamente sincrónico con mi soledad, el gorrión y el tiempo. Te escuche decir:

Comenzando
Porque el calor existe
Porque estás aquí
Platicándome risas, la mesa
 [el sencillo café que navegamos,
 la cuenta que reñimos
Porque desde hace días
Sufro,
Azul,
Esta alegría rural, anacrónica, de habernos encontrado
Y hoy,
Este hoy frío afuera,
Soy el tiempo exacto de tu edad que ha crecido
Vamos a darnos un abrazo.

Los españoles me dicen que *del roce nace el cariño*. Joaquín, poeta, intelectual, a mí me ha nacido este cariño por tus letras. Pues más allá de las diferencias que te hacen a ti poeta y a mí jornalero del pensamiento; quiero decir, más allá de tu verso y mi prosa; de nuestros *sinembargos*, tus acentos y mis preguntas, de nuestros puntos y comas, desde los signos de admiración hasta los que interrogan; más allá o más acá, quién lo sabe, está la palabra compañera, resistente e imbatible cuando se la respeta, aprecia y valora, cuando se la recibe y dona para decirnos el mundo, para amarlo mientras se lo crea entre preguntas y poemas.

Uno tiene malas costumbres, Joaquín Vásquez, costumbres incurables: no callar, no rendirse y, por supuesto, rayar los libros de buenos poetas.

Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo se terminó de imprimir para EDAF Editorial en los talleres de El Errante Editor S. A. de C. V. ubicados en Priv. Emiliano Zapata 5947, san Baltasar Campeche, Puebla, México. La composición tipográfica que se utilizó fue Mónaco y Garamond pro. Febrero de 2014.

