

Arturo Aguirre



VOCACIÓN DE COMUNIDAD
EXPRESIÓN, DIVERSIDAD E IDENTIDAD



AFÍNITA
EDITORIAL
≡ MÉXICO ≡





COLECCIÓN TRANSEÚNTE

Primera edición, 2011

D.R. 2010 Arturo Aguirre Moreno

D.R. 2010 Afinita Editorial México S.A. de C.V.

Vía Villa Florence 18-302

Col. Jesús del Monte

C.P. 52764 Huixquilucán

Estado de México

info@afinita.com

ISBN: 978-607-8013-06-2



NO ALTERAR, NO LUCRAR Y REFERIR EN TODO MOMENTO A LOS CRÉDITOS DE AUTORÍA Y CRÉDITOS EDITORIALES. EL AUTOR Y LA EDITORIAL HAN CONVENIDO EN QUE USTED ES LIBRE DE COPIAR Y DIFUNDIR ESTA OBRA POR MEDIOS MECÁNICOS, ELECTRÓNICOS, DIGITALES Y TODOS AQUELLOS POSIBLES, SIEMPRE Y CUANDO SE ATENGA A LAS RESTRICCIONES ANTERIORES.

Índice

Presentación

9

Educación y comunidad

13

Educación y transformación.

Otras formas de ser

31

Comunidad expresiva.

Mundo y diversidad

51

Venir al mundo

65

Paisaje y situación:
latitudes del ser común

77

Vocación de comunidad

91

Exilio y comunidad

125

Bibliografía

137

Esta obra fue realizada con el apoyo de

UNESCO/KEIZO OBUCHI
RESEARCH FELLOWSHIPS PROGRAMME
(UNESCO/JAPAN YOUNG RESEARCHERS' FELLOWSHIP PROGRAMME 2011)

*A Antolín Sánchez Cuervo,
nuestro esfuerzo compartido: cosa de palabras.*

La política contemporánea es el desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta, tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades.

Sólo aquellos que alcancen a cumplir aquel experimento hasta el fondo sin dejar que lo revelador permanezca velado en la nada que revela, sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, en el que el poder anulador y destinante de lo común será pacificado.

G. Agamben, *La comunidad que viene*

PRESENTACIÓN

Vocación de comunidad son diversas latitudes de reflexión en torno a un mismo eje problemático: la relación entre existencia y comunidad. Antes que una evocación al humanismo subjetivante y de aglomeración de individualidades, que en sus líneas centrales la modernidad promovió y consolidó en los siglos XVIII y XIX —mismo que en los recientes efectos de nuestros días demuestra la devastación de la intimidad y los vínculos vitales—, esta obra intenta evidenciar y compartir una vocación, sino ya común, al menos, sí, *hacia* lo común.

Se mantiene, de tal manera, en todo el libro una contrainercia de la reducción del pensamiento al tono de alarma, al encumbramiento de la crítica sin más —cuando ésta deviene llano recuento de las calamidades— o a la displicencia del mundo y sus conmociones actuales. En su ánimo, la integridad de esta obra está trazada por la convicción, emergida de las evidencias teóricas y datos fácticos, de que la comunidad es forma creada, temporal y existencialmente; que conforma modos de ser compartidos, acontecer de encuentros, como posibilidades de existir para los días que vienen. Por ello mismo, la comunidad es pensada desde la antropología cultural educativa, la ontología y desarrollada en los marcos de la filosofía de la expresión nicoliana. En todo caso, para ampliar los meridianos y profundizar en los factores sistemáticos de esta *Vocación de comunidad*, el

lector podrá remitirse a nuestros *Primeros y últimos asombros*, así como a nuestro *Ser de la expresión*.

Por ahora, el ensayo es una *llamada* a pensar lo común, lo posible, porque sin la atención al problema poco podrá decirse y el mutismo será el fin de la comunidad; por eso la filosofía tendrá que mantenerse como oficioso hacer de palabras. Vocación, llamada porque filosofía es ya un hablar con y al otro que escucha, es génesis de la comunidad en su ser diánoia y diálogo; y *posible* porque esta obra de palabras *prende* (toma y enciende, a la vez) de su pasado y hacia su porvenir, siempre con un sentido de lo que podemos ser y hacer con nuestra vida compartida.

Ensayo y vocación son por tanto las formas que adquiere la filosofía como educación filosófica escrita, como explícita persecución de destinatarios para poner en tránsito las ideas entre la comunidad dada y la negada posible a la que el filósofo sirve. De ahí que esta vocación de comunidad sea una con-vocatoria alta y clara a los jóvenes, pues contracorriente de ofertas y demandas espectaculares a que la existencia se ve sometida en todo meridiano hoy día, confirmamos que la comunidad es reinventable con imaginación y entereza racional, con alegría, búsqueda y afán, con la reforma de nuestros denuados individuales y compartidos, en la medida que consigamos —con los filosóficos recursos vitales irrenunciables, ganados históricamente— dar forja al carácter para confrontar, resistir, subvertir y proponer los problemas de siempre y los que emergen para realizar un existir propio y apropiado. La dificultad permanece ante estos problemas, la imposibilidad jamás.

Madrid, otoño de 2010
A.A.

VOCACIÓN DE COMUNIDAD

EDUCACIÓN Y COMUNIDAD

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

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 su 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*

1. Véase Wolfgang Brezinka, *Conceptos básicos de la ciencia de la educación: análisis, crítica y propuestas*, Barcelona, Herder, 1990, p. 114 y ss.

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

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 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 imparable en el organismo colectivo.

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

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 y ss.

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 corruptos y de los países asediados por la depravación 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 cívica 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 universitario y bachiller

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 nos 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 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

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

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 dos mil seiscientos años 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, de sus familias, de sus empresarios y de todos, pero sólo en ese sentido, porque es un problema en la fragua del bien común.

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

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 teorético cuanto para comprender el existir en nuestro mundo contemporáneo. Sobre éste, 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 innacabado 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, cohesinado de materia oscura y que transcurre en una sucesión de instantes sin historia.

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

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

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.*

aislamientos existenciales y sociales.⁸ Como remanentes de la modernidad 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,

8. Peter Berger et Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

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

10. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, FCE, 2003, pp. 13 y ss.

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 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 como las 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 sólo presente (no sólo 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 sólo 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 éste 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

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

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 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,

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

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

conocimientos, sentimientos, virtudes, y demás que considera racionalmente (y ha de subrayarse *racionalmente*) *idóneos* para la mejoría del individuo y que éste 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 *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 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

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

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

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 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

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

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.

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 vinculada 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 sólo 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 trans-formación 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 ésta 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 éstas 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

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.

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

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

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. 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, Así, 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.

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 sólo 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 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 sólo 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 autoconsciencia 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 autognosis 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 éste 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 individuo, sino a una tarea vital de la individualidad y la comunidad en la cual éste 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*

3. Véase E. Nicol, “Sócrates: que la hombría se aprende”, en *Las ideas y los días*, México, Afinita, 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.

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 éstas 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: Wener 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 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

5. W. Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1956, p. 263 y ss.

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. *Educ*ar 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 éstas 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

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

dimensión corporal y la de la *psyché* configurarían el ideal de una *kalogathía* que concentraba y expresaba 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 autognosis 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 perniciosa en proporciones

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 sólo 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.

nunca antes vistas para el heleno por cuanto atañe asus configuraciones político-culturales.⁸

8. *Vid.*, 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 por 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, 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. (*Vid.*, E. Nicol, “Sócrates: que la hombría se aprende”, en *Las ideas y los días, op. cit.*, pp. 454.) La transformación de esa *interioridad*, como autoconsciencia de la individualidad llevada a la *pysiché* será la gran revolución, no sólo 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*

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 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 conmoción: 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 *manifiesta* 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.

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.)

Se advierte que la autoconciencia es autoposesión, y a ésta 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 sólo 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.

Éste 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 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,’

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

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,

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 (*physiopoiei*)”.¹¹ Esta resolución de Demócrito ante la “meta-morfosis” o transformación muestra que no se trata ya de una pasividad cognoscitiva o un cambio de las representaciones de la realidad producidas por las causas 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

conocimiento de lo que le hace bien y mejora de aquello que le hace mal, igualmente la *phyché*, algo no visible, intangible y lejano a la percepción, sólo 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.

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 *physiopoiei* (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-generador 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 (*ontopoiesis*) 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 es notable, no sólo lingüísticamente, sino por su importe filosófico, pues lo primero que se descubre es el carácter maleable de esa physis humana. Una

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

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

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 trans-formación; o más bien, una forma de ser productiva de cambios formales.¹⁴

La idea de éste ser meta-mórfico, meta-bólico o en “trans-formación” 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

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

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 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 sólo 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).

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

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 replantear; dado que con Sócrates la paideia encontrará un nuevo elemento fundamental en la deliberación de ese ensanchamiento de la vida. El problema de ésta sería la pregunta constante de cómo debe ser vivida, para lo cual se volvía necesario avaluar 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

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

la tarea de la duda sobre las creencias, sobre el creer saber cómo se ha de vivir.

La autoconsciencia 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 conformación.

COMUNIDAD EXPRESIVA. 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 ésta, 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 térreas 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 éstas, 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

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 N° 3, 1998.

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 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, 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.

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

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.

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 sólo reproducimos, innovamos y no sólo 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, y 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 pérdida 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 éste 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 rescribir 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 “expresor-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 “expriime” a sí mismo, incluso cuando meramente refleja 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,

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

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 instaure, 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 sólo 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.

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

Así, en el mundo de la expresión, cultura y variedad formativa son la diversificación del acontecer mismo, pues 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 éstas 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 *didaskalía*, 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, éstas 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 aquélla 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-logica* (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 con-formación 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 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

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.

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 conformador 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 éste de las culturas. Por lo que todo intento de uniformidad, sean cuales fueren los fines, resulta hostil no sólo 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 éstas se hallan entretejidas por el sentido, por la manera en como orientamos la coparticipación de nuestra actividad. Pero ésta 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

sólo 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 a 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 provenir, desde éste 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 cooperativa 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, éste último, por la fuerte manipulación de lo simbólico). Es ésta 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 hueras ideologías para hoy y ya no más mañana.¹

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 ésta requiere de la inquietud y lo inquietante de lo posible) es que aquello

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

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 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 incomprensión 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 incomprensiones 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 sólo se consolida en la solidez de sus relaciones con los otros diferentes, asunto éste 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 toda 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

2. *Vid.*, Pierre Bourdieu, “Una nueva vulgata planetaria” en *Selección de artículos. Le monde diplomatique*, Santiago de Chile, Aún creemos en los sueños, 2002.

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

El reconocimiento frontal de la adversidad, las metamorfosis de este orden mundano por otro, del cual difícilmente podemos dar razón —no sólo 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 deprivación, 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

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

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 prive 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 sólo 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

4. *Vid.* E. Nicol, *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, (Especialmente el cap. “Meditación de la protesta juvenil”).

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.

PAISAJE Y SITUACIÓN: LATITUDES DEL SER COMÚN

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 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 éste 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 inexpressivo, 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 in-capaces 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

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.)

sólo 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.

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

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

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

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 un 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

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 simbolización es asumida metafísicamente por Nicol para la ontología del hombre, es decir, para dar cuenta de la 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.

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 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 sólo 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

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

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* visile, 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 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

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

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

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

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.

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 sólo 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

10. *Ídem.*

mejor se 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. La 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,

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.

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 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 ésta, aun en los angostos límites que constriñen la posibilidad de existir libremente, está en la humana condición el intento constante de tocar 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

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

13. Un par de meses después del artículo “Paísatge i veritat”,

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 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

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.

14. *Ibid.*, p. 137.

creación de situación y paisaje.

VOCACIÓN DE COMUNIDAD

No resulta fácil marcar las lindes ni estimar los alcances del pensamiento de Eduardo Nicol cuando acomete la tarea crítica de pensar los problemas de nuestra situación vital. Extendida durante cincuenta años como una reflexión estrictamente rigurosa y sistemática, los cuestionamientos y las ideas sobre la cultura actual que generan la obra de Nicol se conjugan y complican armónicamente; es decir, se comunican, con los planteamientos más profundos de la empresa revolucionaria y de reforma de la original metafísica de la expresión —constituida ésta como ciencia primera del ser y el conocer.

Desde sus primeros trabajos hasta las obras postreras, Eduardo Nicol exhibe una contemporaneidad excepcional como pensador del siglo XX, al ubicarse como punto de atracción para los problemas impostergables de la crisis teórica de la metafísica, emprendida, señaladamente, 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.

Simultáneamente a esa 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. Se trata, pues, del frescor de un pensamiento que no cesa ante la magnitud de los problemas y del discernimiento que florece con sensatez y responsabilidad frente a su tiempo mismo, para buscar otros caminos, para ensayar otras maneras pensar, y poner, con ello, las ideas al servicio de la vida común.

Quizá sea esto, entre otras razones y motivos, lo que permite atender a la magnitud de la obra nicoliana como si se tratara de un faro de luz, en donde la vida halla la claridad de la esperanza —pues filosofar 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”.¹

Se trata, entonces, de extender las preguntas desde

1. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., “Prefacio del temor”.

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 antológicamente 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.²

2. 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 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*

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.³ 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 en el ser

hombre, 2ª versión, *op. cit.*, cap. 1 § 5; *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, véase cap. VII “Lo que expresa”, y ss.; y “Vocación y libertad”, en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*)

3. Nos referimos sobre todo al “tríptico” *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980) y *La 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.*

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.

Metamorfosis de nuestros días

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.

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 éstas 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.

No obstante, 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.⁴

Con esto ha sido dable mostrar, desde el pensamiento filosófico, que hay una “metamorfosis” de la situación vital desde hace un siglo a la fecha, por cuanto ha acontecido un cambio 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” 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 ordinariedad cotidiana y el propósito científico— se da por llamar “pluriculturalidad” o “multiculturalidad”), el historicismo exacerbado, el

4. En este sentido es preciso reconocer el trabajo de Wilhem 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 objetivización 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.

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 rehúen 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.⁵

Se trata aquí, en primera instancia, no sólo 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; 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 éstas escapan al dominio de los reportes estadísticos y de la repercusión en los estándares de la productividad.

El trastorno interior

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

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,

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.⁶

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. Pero ¿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

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

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 mundo se acentúan en la violencia totalitaria, pues queda comprometido y en pugnaz disposición el ser total del hombre, en el desorden de la incompreensión. Es éste el dominio total de la violencia, una 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. Es ésta 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 hiere 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.⁷

Las visiones *compartidas* de mundo, en el libre

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

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 sí misma a sí misma, extrajera 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.⁸

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*.

Pero ¿qué otra cosa sino ese “trastorno interior” 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 compartido en la manera de mirar y dirigirse para con uno mismo, con el otro y con el mundo,

8. Véase *ibid.*, § 9. “Fenomenología de la enajenación”.

desde la idea que el hombre tiene de sí y la manera en como se comprende, se diluye en la astringencia de la pragmaticidad, 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 y excelencias que la tradición había generado en el mundo, y que con ello había generado el mundo mismo como una armonía de sentidos diversos. Empieza así 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.

El hombre indispuerto. La nueva barbarie

Se advierte desde los análisis de Nicol 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.⁹ Ello fue viable 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 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 las resortes impulsivos de pervivir que son uniformes en todos y cada uno. A fin de cuentas, la proporción lograda en

9. *Ibid.*, p. 39 y ss.

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.¹⁰ 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”. Éste 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 ofrecían modelos de ser humano que se caracterizaban por su apertura y su intensificación existencial para ser

10. Véase *La reforma de la filosofía, op. cit.*, IV. “Teoría de la mundanidad”.

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 —sin melancolías pedestres ni ensoñaciones edénicas del pasado— es la manifestación de esta diversidad de expresiones, con sus distinciones y afinidades, que en él se entretajan 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. Sin embargo, 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 ésta, 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.¹¹ 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

11. 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”.)

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 funciones existenciales que deben ser regidas por la obra del cultivo hacia la praxis y la poésis del mundo.¹²

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 éstas 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

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

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 la auto-cumplimiento de su utilidad.¹³ 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 el hacer, que no es contradictoria con la técnica, sino que dota de legitimidad a ésta; 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.¹⁴ 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,

13. Véase *El porvenir de la filosofía*, op. cit. p. 38 y ss.

14. Véase Juan-Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Barcelona, Trotta, 2007, cap. VI “Tiempo de Contrarrevolución”.

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 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. Es este momento en el que, como bien señala Michel Henry:

Se trata de fabricar oro, de ir a la luna, de construir misiles autodirigibles y capaces de autovigilarse [...] Es el auto-cumplimiento de la naturaleza en lugar del auto-cumplimiento de la vida que nosotros somos. Es la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo, en lugar de la cultura. Por cuanto pone de fuera de juego a la vida —a sus prescripciones y a sus regulaciones—, no es sólo la barbarie en su forma extrema y más inhumana que haya sido dada al hombre conocer: es la locura.¹⁵

Bajo este tenor, y con sus debidas acotaciones, 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,

15. Michel Henry, *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 72. (Reflexiones sobre la barbarie por parte de Nicol, muy cercanas a estas que presenta Henry en relación con la técnica, la cultura y las funciones vitales que ellas cumplen, véase *El porvenir de la filosofía*, op. cit. p. 334 y ss. En estas páginas Nicol discurre sobre esta “nueva barbarie” desde el análisis de las forzosidades, es decir, la alteración y decadencia de la cultura por sus finalidades que ya no son la comunidad humana, signada por la diferencia, mismidad y diversidad de las individualidades, sino que la finalidad extrínseca de la deformación de la vida es la defensa de la especie —la cual se ha anotado anteriormente—, la in-diferencia de las individualidades, puesto que la única disposición que vale ahora, no es el dispositivo de atención formativa a la existencia, sino la disposición perseverante hacia la defensa de la pervivencia. Así, “El hombre tiene que defenderse de sí mismo: del aumento de la población, y de sus propias innovaciones técnicas, las cuales lo deshumanizan a él y desnaturalizan a la naturaleza”. *El porvenir de la filosofía*, op. cit., p. 335.)

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. De tal manera, esa *locura*, 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.¹⁶ 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

16. Véase Jean-Francois Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, op. cit., cap. V “La barbarie de la cultura”.

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.

Mundo de la expresión. El extravío

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”.¹⁷ Pues, si bien es cierto que toda individualidad expresiva es disposición y vida activa, cooperación vital, como tal se encuentra bajo las condiciones infrangibles 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

17. *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, *op. cit.* p. 232.

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.¹⁸ 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.

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 éstas 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

18. 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” y ss.

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 la 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.¹⁹

19. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona,

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”, 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 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”.²⁰

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.²¹

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

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

21. 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*, op. cit.

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 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.²² 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

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

de lo humano: sólo hay decadencia de esta cultura”.²³

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 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*)²⁴

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

24. E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica, op. cit.*, véase 8. “Hispanidad”.

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 éstos 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 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 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 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.

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? Esto es, ¿es posible que esto no sea sino un reordenamiento mundano 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”.²⁵ 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.²⁶ Se pierde la humanidad en su diversidad

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

26. Sobre esta disolución de la temporalidad humana véase *El porvenir de la filosofía, op. cit.*, § 25. “El orden del tiempo.

y transformación cualitativa, en su “metamorfismo expresivo” —como lo llama Nicol.²⁷

El orden de la vida y el equilibrio de las ideas

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 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

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.

27. 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 onto-poíesis 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 “mecanomorfismo” (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.

de la filosofía” (así como las 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, sólo 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 de-formación existencial. Entonces tenemos que preguntar, consecuentemente, ¿qué clase de ser es aquel que no sólo 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 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 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. 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 condicionante vitales (que, para ello, han de ser primariamente comprendidas). El mantenimiento cooperativo del mundo, este mundo que expresa al hombre, no es ajeno ni distante, y aunque maltrecho, ciertamente, es aún responsabilidad nuestra.

TIEMPOS DE EXILIO. VOLVER A LA COMUNIDAD

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 denuedos 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—, elementos 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 sólo 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.¹

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

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.

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 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,

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

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 desgarró 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 habremos 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 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

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

5. Cf. Plutarco, “Sobre el exilio”, en *Obras morales y costumbres*

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 simbólica 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 de 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 *koinotía*. 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 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

(*Moralia*), vol. VIII, Madrid, Gredos, 1996, pp. 273-304.

de ser exiliado que el espectador ateniense pudo reconocer fácilmente como una tragedia indeseada por cualquiera.⁶

Con todo, 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 *pathos* que Eurípides y Ovidio dejaron en claro, por cuanto doloroso y desgarrador, “un *pathos* 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

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, p. 186.

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

existencialistas del siglo XX con Heidegger, Jean-Luc Nancy y Jean Francois Jaccard, o bien, ya desde la crítica o filosofía contra-exilio en sus lindes políticas y culturales de Aristipo de Cirene, Rousseau, José Blanco White, María Zambrano, Simone Weil, Edward Said, Giorgio Agamben y Antolín Sánchez Cuervo (éste desde las lindes iberoamericanas con los filósofos exiliados españoles del 39).

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, particularmente 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.

Ésta 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 *pathos* del exiliado.

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

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).

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.

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.

BIBLIOGRAFÍA

Los filósofos presocráticos, vol. III, Madrid, Gredos, 2001

AA. VV., *Nuevas perspectivas críticas de la educación*, Barcelona, Paidós, 1997.

Adorno W. Th., *Crítica de la cultura y la sociedad I*, Madrid, Akal, 2008.

Agamben Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

_____ *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.

_____ “Política del exilio”, en *Revista Archipiélago*, Núm. 26-27, 1996, Madrid.

Aguirre Arturo *et al.*, *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, México, Afínita, 2007.

Aguirre A. *et* Stefano Santasilia, *Pensar el mundo. Juventud, cultura y educación*, México, Afínita, 2010.

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

Arnal J. et al., *Investigación educativa. Fundamentos y metodología*, Barcelona, Labor, 1992.

Augé Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 3ª ed., Sevilla, 2006.

Berger Peter et Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Bourdieu Pierre, *Selección de artículos. Le monde diplomatique*, Santiago de Chile, Aún creemos en los sueños, 2002.

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

_____, *La educación en una sociedad en crisis*, Madrid, Narcea, 1990.

Bollnow Otto, *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

_____, “Antropología filosófica”, en revista *Escritos de Filosofía*, Madrid, 1983 Jul-Dic; VI (12), pp. 3-19,

_____, *Filosofía de la esperanza*, Buenos Aires, Fabril Editora, 1962.

Borgna Eugenio, “La patria perdida en la *Lebenswelt* psicótica”, en *Revista Archipiélago*, 26-27, 1996, Madrid.

Cacciari Massimo, “Las paradojas del extranjero”, en *Revista Archipiélago*, Núm. 26-27, 1996, Madrid.

Cassirer Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE,

1945.

_____, *Las ciencias de la cultura*, México, FCE, 1966.

Castillejo J. L., “La educabilidad como categoría antropológica”, *Teoría de la educación*, Madrid, Anaya, 1981.

Château Jean (comp.), *Los grandes pedagogos*, México, FCE, 1959.

Camilieri C., *Antropología cultural de la educación*, París, UNESCO, 1985.

Carrillo de Albornoz Antonio, *De los delitos y las sanciones en la Ley de las XII Tablas*, Málaga, U de Málaga, 1988

Capella Juan-Ramón, *Entrada en la barbarie*, Barcelona, Trotta, 2002.

Colli Giorgio, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995, introducción

Eilb-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*, Madrid, Alianza, 1981.

Esposito Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín, Einaudi, 2009.

_____, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.

Fermoso Paciano, “El modelo fenomenológico de investigación en Pedagogía social”, Bellaterra, revista *Educara*, 14-15, Universidad Autónoma de Barcelona, 1988/89.

Fernández A. et Sarramona J., *La educación. Constantes*

y problemáticas actuales. Barcelona, CEAC, 1985.

Foucault Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

Garán Gómez-Heras J. Ma., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986.

García Carrasco Juan, *Teoría de la educación*, vol. I, Madrid, UNED, 1998.

_____, "El concepto de educabilidad y el proceso educacional", *Teoría de la Educación, Revista Interuniversitaria*, vol. 5, 1993.

Galino María de los Ángeles, *Historia de la educación. Edades antigua y Media*. 2ª ed. Madrid, Gredos, 1994.

Geertz Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002.

Gelpi E., "Los Valores y la Educación: una perspectiva desde la UNESCO", en *Seminario de Educación y Valores en España: Valores y Educación en España*, Madrid, Servicio de Publicaciones del MEC, 1992.

_____, Gervilla Castillo Enrique, "Estatuto epistemológico de la antropología cultural de la educación" en AA. VV. *Antropología de la educación*, Madrid, Dykinson, 1998.

_____, Gil Colomer Fernando, "La normatividad de la filosofía de la educación", en AA. VV., *Filosofía de la educación hoy: Temas*, Madrid, Dykinson, 1998.

Guillén Claudio, *El sol de los desterrados*, Barcelona, Q. U., 1996.

Hadot Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998.

Jaeger Werner, *Paideia*, México, FCE, 1956.

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

Emmanuel Kant, *Sobre la pedagogía*, 3ª ed., Madrid, Akal, 2003

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

_____, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.

Mattéi Jean-François, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2005.

_____, *La crise du sens*, Nantes, Cécile Defaut, 2006.

Mondolfo Rodolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, vol. I, Buenos Aires, Losada, 2003, III.

Nicol Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, México, FCE, 1975.

_____, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.

_____, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990.

_____, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980.

_____, *La idea del hombre*, 1ª versión, México, Herder, 2004.

_____, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., México, FCE, 1981

_____, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982.

_____, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.

_____, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.

_____, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, México, FCE, 1957.

_____, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974.

_____, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965.

_____, *La idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 1977.

_____, *La vocación humana*, México, CNCA, 1996.

_____, *Símbolo y verdad*, A. Aguirre (comp.), México, Afínita, 2008.

_____, *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos 1939-*

1989, A. Aguirre (comp.), México, Afínita, 2007.

Peters R. S., “Los objetivos de la educación”, en *Filosofía de la educación*, FCE, México, 1992.

Platón, *República*, Madrid, CEPC, 1997.

_____, *Filebo*, Gredos, Madrid, 1997.

_____, *Banquete*, Gredos, Madrid, 1997.

_____, *Protágoras*, Gredos, Madrid, 1997.

_____, *Menón*, Gredos, Madrid, 2002.

Plutarco, “Sobre el exilio”, en *Obras morales y costumbres (Moralia)*, vol. VIII, Madrid, Gredos, 1996.

Ricoeur Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 2ª ed., México, FCE, 2002.

Said Edward W., *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, 2002.

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

Suárez Domingo Plácido, *Poder y discurso en la Antigüedad clásica*, Madrid, Abada, 2008.

Touraine Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 2000.

Vayne Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995.

Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, FCE, 2003.