

La barbarie o las grietas de lo porvenir*

Arturo AGUIRRE MORENO

Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 24/09/2008

Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Por sus alteraciones y sus datos manifiestos es un hecho: estamos en el “tiempo de barbarie”; una barbarie que no se restringe al fenómeno de la ferocidad y la violencia extrema, sino que repercute en la interioridad y el ahínco constante desorientación de la racionalidad en los individuos y las comunidades contemporáneos. Esto obliga a pensar, no sólo desde una filosofía de la cultura, antes bien, partir desde una “filosofía de la barbarie” que la teoría actual ha desarrollado en sus más insignes representantes, trastocando sus propias categorías y repensando el porvenir del hombre en sus dinámicas simbólicas. Hacer frente con la entereza de una razón que no decline ante las adversidades, parece ser la tarea más fundamental de nuestros días. Aquí ensayamos ese camino.

Palabras clave: Barbarie contemporánea, cultura, educación, sentido, vitalidad, mundo.

* Conferencia para el Seminario-Taller *Cultura, Pensamiento y Barbarie* organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra que tuvo lugar el 25 de Marzo de 2008 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

Abstract

By its manifest alterations and their data it's a fact: we are in the "time of barbarism"; a barbarism that does not restrict to the phenomenon of the ferocity and the extreme violence, but that repels in the inwardness and the constant disorientation of the rationality in the contemporary individuals and communities. This forces to think, not only from a philosophy of the culture, rather, to start off from a "philosophy of the barbarism" that the present theory has developed in its most important representative ones, changing its own categories and rethink the dynamic future of the man in its symbolic ones. To do in front it with the strength of a reason that does not decline before the adversities, seems to be the most fundamental task of our days. Here we tried that way.

Keywords: Contemporary barbarism, culture, education, sense, vitality, world.

1. Es sabido que la tarea de la filosofía de la cultura, como un cuestionamiento singularmente teórico, en torno el asombroso fenómeno humano-cualitativo que es en sí misma la transformación simbólica de la existencia, tiene en su historia un linaje que la vincula con las tareas de pensamiento y pensadores más importantes que ha visto Occidente. Podemos constatar esto desde el descubrimiento sistemático de la racionalización cultural-educativa que emerge con el heterogéneo movimiento de *paideia* en la sofística; con la crítica ética-política que emprende Sócrates y Platón, en la reforma de aquella *paideia*; siguiendo con la temporalización de la metamorfosis en la idea de *êthos* de Aristóteles; pasando por cinco siglos de empeños cosmopolitas y de moralización interna de la escuela estoica; siguiendo con la humanización y universalidad del cristianismo primitivo y la patrística latina de San Agustín. En fin, con la institucionalización de la escolástica de los siglos XI al XIV; con el carácter de infinita capacidad operativa de transformación en el renacimiento y con los empeños de la educación ciudadana de la modernidad —en la interiorización subjetiva de los principios y las normas racionales que se manifiestan en el aliento ilustrado de la modernidad—; y, finalmente, con la puesta en crisis de esa subjetividad por los materialismos, historicismo, vitalismos y los existencialismos de los siglos XIX y XX.

Con estos referentes, pareciera que la filosofía de la cultura tiene reservado un cierto dominio de meditación entre las prioridades del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, contrariamente, la teorización en torno a la cultura y sus procesos formativos ha ido replegándose en nuestras academias iberoamericanas como inercia del movimiento, primero germánico, de la pedagogía de Herbart (distante de la Kant en sus finalidades y los desarrollos) y, luego, con el empuje de los países anglófonos, adquirido en el siglo XX, sustentado en las iniciativas de las ciencias de la educación, el procedimentalismo y el trabajo de teoría práctica-educativa (que supondría y orillaría a la filosofía de la cultura a ser parte de los estudios sobre alteraciones del comportamiento y análisis de formas de vinculación humanas supeditadas a las costumbres, al lenguaje y a sus producciones materiales).

No obstante, el carácter amplio, integral y el despliegue en el horizonte histórico-cultural como sustento de una antropología cultural-educativa, con elementos de orden de teoría política, social, ontológica, ética y estética, hacen de la filosofía un factor ineludible en el dominio de aquello que podemos denominar “filosofía práctica”. Esto es lo que un reducido sector de pensadores en Iberoamérica ha mantenido como tarea necesaria para aclarar nuestro tiempo.

Bajo el panorama de nuestra actualidad, en estas líneas *cultura* y *barbarie* serán nuestros aspectos operativos de reflexión; pero, habrá que enfatizar que el problema cultural parece no reducirse a un uso de metodologías de índole pedagógica, teoría política ni de ciencia educativa. El trastorno de nuestro mundo afecta a aquellos elementos que entran en juego al interior de la educación, es decir, los elementos formativos con los cuales se configura la existencia (individual y compartida). Esto es, la educación y la cultura parecen no tener esa consistencia material de la “solidez”, ni siquiera de la “fluidez”, que con Bauman hemos aprendido en los últimos años. Si nos apresuramos, parece que la cultura en sus procesos formativos de la interacción humana, ahí en donde sólo acontece, tiene esa inconsistencia propia de lo *gaseoso*: se expande, incursionando en las estructuras de índole institucional (sociales, políticas, religiosas, económicas, etcétera). Vista en sí misma, los procesos simbólicos, propios de la cultura, no son ni un elemento social, ni una estructura política, antes bien, es la actividad cualitativa de una colectividad y de los individuos que ponderan racionalmente los elementos valiosos, históricamente realizados y los posibles actualmente, para las formas de vida que consideran idóneas. Esa ponderación y ese valor es lo que hace que no reduzcamos la educación (o quizá por ello mismo a veces se vea reducida) a la instrucción, habituación, adiestramiento, adoctrinamiento, civilidad y procesos afines.

Consideremos, de tal manera, que la reflexión filosófica sobre la cultura y la educación debe atender, por ello mismo, a los elementos formativos que se organizan y ponen en juego para la transformación y conformación vital deseable, señalada y fomentada. Según parece, son estos elementos y la vida misma la que está en suspenso, y la educación como parte de esa desorganización en las finalidades la cultura. Un pensamiento que se deslinda de estos acontecimientos y pretenda meditar de manera *a priori* sobre la educación, es ajeno a las propias tareas que tiene por delante. Empezamos a advertir que el problema de nuestro tiempo no es sólo la relación cultura y educación, sino la de éstas con la barbarie. Veamos.

2. El desarrollo sobre la reflexión en torno a la barbarie hunde sus raíces en el estudio de una filosofía de la cultura contemporánea. Centrada desde una mirada filosófica, el tema es planteado en la antropología cultural (*sic.*) que surge y se desarrolla con W. Dilthey, Max Scheler, Otto Bollnow y Ernst Cassirer. El problema es el fenómeno histórico de un ente que tiene la posibilidad, no sólo de generar productos históricos, sino que su ser mismo es una producción histórica. Es decir, que la conformación cultural parece consistir no únicamente en la facticidad de sus creaciones sólidamente consideradas —como el arte, la ciencia, los monumentos o la religión—, sino que estas creaciones son simultáneas a la conformación de un ser que se presenta como antropoplástico: como un ser en metamorfosis constante que puede incrementar el sentido de la existencia con “formas simbólicas” (el término es de Cassirer), que dan forma a la individualidad y a la comunidad en situaciones vitales determinadas.

El orden de estas formas simbólicas, desde la política, la religión, el estado, la ciencia, el arte, estarían constituidos y jerarquizados según las prioridades existenciales de una comunidad en un momento dado, lo que daría lugar para hablar de “géneros de vida” o una “organización cultural” plena de sentido, que dotarían de dirección y orientación vitales a los miembros de la comunidad para verse y comprenderse en la urdimbre de una subjetividad en la memoria o pasado, en su presente o su iniciativa y, por último, en su futuro o proyección al porvenir.

No está por demás afirmar que el motor de una investigación sobre la antropología de la cultura, así considerada, se fundamenta en el punto de inflexión, ahora llegado al paroxismo, que caracteriza a nuestro tiempo desde hace más de cinco décadas. En este sentido, el seguimiento sobre el ser humano de nuestros días, o sea para aquello que somos cada uno de nosotros, se mostraría muy cercano a las categorías o a los anhelos que desde Rousseau, Kant, Fichte, Marx, Dilthey, Husserl, Ortega y Gasset, y tanto otros, aspiraban y seguían en sus planteamientos. En éstos se trataba de cuestionar las maneras que la modernidad encontraba para el desarrollo pleno de los individuos, las comunidades y la humanidad en su conjunto. Los filósofos modernos verían que las instituciones fallan; otros que el hombre se estaba convirtiendo en un ser acomodaticio entre asfalto, plástico, hormigón y entretenimientos (en aquello que se llamara en Ortega y Gasset “la masa”); otros más cuestionaran al Estado, como el vértice de sentido vital de la comunidad. No obstante, ninguno de estos pensadores dejará de mostrar su entusiasmo por la reforma de la vida, por un resurgimiento de las capacidades creadoras de la humanidad, por su añoranza en un concierto de naciones y una paz perpetua que se gestaría y esparciría desde Europa hacia todos los confines del mundo.

Visto así, esto sería lo normal de una antropología cultural: el ser humano capaz de renovación ante un momento de crisis, como cualquier otro que la humanidad hubo experimentado, ora en el periodo helenístico, ora entre en el renacimiento, ora en el romanticismo (siguiendo la teoría de las inflexiones históricas de Isaiah Berlin).

Una investigación desde estos parámetros en última término consistiría —para el oficioso aprendiz de las estructuras culturales— en conocer los sistemas, atender a las categorías y empeñar todas sus expectativas en que las sociedades y los individuos funcionen bajo antedichos parámetros. Se trataría, en fin, de imaginar al humanismo y a la cultura como procesos lineales, progresivos, como conquistas históricas “inexpropiables”.

No obstante, quizá vaya siendo momento de la detención y considerar los siguientes puntos que afronta la antropología cultural:

1. El asombro de nuestros días parece que no puede provenir, al menos no ahora o al menos no únicamente, de un ser capaz de incremento en sus formas y conformaciones existenciales históricas en la cultura, sino que el asombro encuentra ahora su fuente, en la capacidad de mengua, de detrimento —en contraste con aquellos supuestos incrementos históricos planificados.

2. El problema no se centra en un factor aleatorio o anómalo de individuos reticentes a las formaciones culturales, o a transformarse por los elementos heredados de la tradición, o la poca posibilidad de acceder a ellos; sino que, ahora, el problema sería una instauración en las situaciones vitales donde los individuos y las comunidades no logran generar ni incorporar la cultura (valores intrínsecamente deseados por sí) a la cotidianidad de su vida. Las mediaciones simbólicas fragmentadas —cuando no en ruinas— como son la educación, el derecho o la formación política, entre elementos históricos y la comunidad, así como los individuos, muestran un abismo sobre el que parece imposible tender puentes.

3. Las formas culturales, como géneros estables de vida, han sido quebrantados por fenómenos como la migración causada por la miseria de ciertas colectividades, por los medios de comunicación masivos, por la desregulación estatal de las nuevas tecnologías (por la revolución tecnológica que se aceleró en los años 90), en donde se da lugar para el flujo de información de manera anárquica y sin capacidad de recepción crítica por parte de los individuos, ni una selección de lo idóneo por parte de la comunidad.

4. Ni el arte, ni la ciencia, ni la ordenación moral, ni la política (como formas de vida), tienen ahora un canon como el que se pretendía en el punto álgido de la modernidad. Canon, éste, como el que imperó (suponemos) en el medioevo desde la teocracia, ni como el que se desarrolló en las formas orgánicas de la *polis* helénica y la *civitas* romana. Se trata ahora del pluralismo moderno que disloca las identidades, que satura las posibilidades de existencia, posibilidades marcadas como mercancías modales de comportamiento, desde los medios masivos de comunicación.

5. Ante esto cabe afirmar que el proceso de subjetivación moderna, visto en sus tres dimensiones (político-social, jurídica y metafísica) no logró consolidar en la realidad a esa idea de ciudadano, pleno en sus potencialidades morales, artísticas y técnicas (ideal humano en la modernidad), pero sí logró el encierro subjetivo de un individualismo cada vez más exacerbado, y a la vez más fragmentado en su interioridad. Una subjetividad que a medida que ganaba en interioridad y en la comprensión de sus facultades, perdía el mundo en el que esa ellas mismas encuentran sentido como acción, como orden vital. Sin embargo, cabe afirmar que ese proceso de subjetivación tiene los aspectos insoslayables de una conquista cultural de la Declaración universal derechos humanos como regulador de conductas que impregna todos los dominios de la interrelación humana; igualmente, aquel proceso de subjetivación dará lugar a los derechos y deberes políticos, los derechos y deberes sociales, así como laborales, y la conformación del estado democrático moderno —más que como una realidad, como un ideal ordenador de las acciones.

6. Resulta evidente que la novedad no está en las ideas que de los “fenómenos culturales” pudieran extraerse, así como tampoco en los revisionismos históricos de las teorías antropológico-culturales. Las categorías teóricas, las tonalidades y los énfasis que se han ofrecido, desde hace un siglo a la fecha, próximas a la delimitación de la problemática cultural, son una reordenación teórica que aspira a ser más acorde a esta acentuada y nueva experiencia de la adversidad de la existencia humana, la misma que va dejando atrás nuestros marcos de interpretación que hasta hace un tiempo fueron fomentados. Sin embargo, la constatación de esta *novedad histórica de la experiencia* no ha de acotarse al inventario de eventos irrecusables de la situación contemporánea. Ahora es manifiesto que es necesaria 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.

7. En estos momentos quedan claros varios fenómenos: el pluralismo moderno, la caída de la categoría histórica de “progreso”, la modernización y desorganización de los modos de vida, el terrorismo de consciencia ante el calentamiento global y posible pérdida del planeta como hábitat de la humanidad, la generación de tecnología sin fines vitales, la emergencia exponencial de grupos subculturales, las patologías colectivas, la desolación, y el resquebrajamiento de las individualidades en sus relaciones. Estos, por nombrar algunos, son datos que nos señalan que tal vez poco pueda otorgarnos la conceptualización de cultura al modo de una *paidea* griega, una *humanitas* ciceroniana, o una “civilización” del

siglo de las luces francés, sin la pertinente contextualización y las cautelas que requiere nuestro tiempo. El concepto o categoría, temática u operativa, de “cultura” no dice mucho cuando se habla de “cultura de la escuela”, “cultura científica”, “cultura literaria”, “cultura de las tribus urbanas”, o de la “cultura de barrios selectos”. A lo largo del siglo XX, el desarrollo de la producción económica, por un lado, y el culturalismo sociológico por otro, es decir, desde las tesis de la antropología cultural del texto de *La cultura primitiva* de Edward Taylor, en 1871, hasta los trabajos de Ruth Benedict, Franz Boas, Linton y Margaret Mead, familiarizaron al lenguaje y a la comunidad académica, en la idea de que una cultura en una sociedad dada produce tanto las creencias religiosas como los conocimientos científicos, el arte como el derecho, la moral como la técnica, y da forma así a ciertos patrones de comportamientos de los individuos en su medio social. Esto, llevado a los discursos políticos, a los medios de comunicación y a los foros internacionales, ha dado pie para que se sostenga que el campo cultural recubre la totalidad del campo social; lo que equivale a decir que la cultura se confunde con el modo de existencia de la sociedad, o también, que la cultura es el espejo que la representación social se da a sí misma. Se entiende así que una filosofía de la cultura parece no tener límites de reflexión, parece, en suma, que todo es cultura. Se trataría, para el investigador, únicamente de acotar el campo específico de la realidad que pretende estudiar. Desde los críos que viven en las chabolas, los indígenas e inmigrantes comprendidos en los “mapas culturales”, la oposición entre comunidades simples y complejas, y entre éstas con las complejas avanzadas (otrora llamadas primitivas y civilizadas) o los estudios sobre arte contemporáneo, meditaciones sobre creaciones cinematográficas; y en fin, las más de las veces se trataría de hacer nimiedades con cara seria para llamarlos “estudios culturales”.

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

Podemos afirmar que el problema no comienza, luego, por las categorías o los conceptos, ni por la teorización radical de nuestra situación vital. Parece que no hace falta mucha ciencia, al menos no de entrada, para afirmar, en la voz de todos a uno, que este tiempo sufre una profunda convulsión y extravío de la vida. A medida que el desconcierto se agudiza, la distancia entre las humanas intenciones, la acción y lo que es posible hacer en el mundo se hace más considerable.

Aunque si bien el problema no comienza por la teoría, pues no se trata tanto de ideas, como de un sentir generalizado ante los hechos que todo lo absorbe en la confusión de nuestros días, es innegable que lo mínimo que podemos solicitar a nuestras ciencias de la cultura y a la filosofía, ocupadas de estos asuntos, es la lucidez para comprender esa disolución de las formas de vida, de esas excelsas ganancias históricas, que configuran las miradas del mundo y que ahora conviven, es decir, son con-juntamente, con una pléyade de elementos que no alcanzamos, bien a bien, a designar.

Estamos ante un grave trastorno que no era previsible, ni un anhelo histórico e intencional. La gravedad estriba en el hecho de que por su difusión y amplitud, la corrosión interna de los empeños y anhelos humanos, resulta poco visible y en ocasiones enmascarados con el proceso racional-civilizatorio de Occidente que se perfiló a partir el siglo XVIII. En el siglo XXI, las conquistas de esta racionalidad civilizatoria, expandidas en los éxitos de la tecnología, de la organización social y de los consiguientes beneficios pragmáticos, han pretendido mantener a raya al fenómeno de la barbarie; que se sigue considerando como un accidente o una regresión histórica al salvajismo, o una disposición a la brutalidad en la convivencia civil, o bien, una pobreza intelectual, falta de criterios y valores morales y políticos en la acción. Fenómeno, finalmente, al que sería necesario anular a través de las más diversas tareas del pensamiento que tendrían que mantener sus expectativas en la educación en valores, para la paz, para la ciudadanía, para el cosmopolitismo global, que ostentan la falta de unos fines proyectivos claros, dado que, en suma, se trataría de no dar tregua en la batalla a los comportamientos contrarios a nuestra humanizada madurez racional de asfalto, concreto, progreso, democracia y microprocesadores.

Confirmamos que desde hace unas décadas el problema de la cultura y la barbarie perdió los caracteres distantes e hipotéticos de un tiempo prehistórico en el que el hombre fue lobo del hombre, o bien, del extravagante asunto aquél de que el bárbaro es el que no puede articular la lengua griega. Afortunadamente, también, hemos comenzado a comprender que el problema es más radical: la barbarie es latente y visible en una *disposición existencial* de la racionalidad del hombre en la fuerza o la violencia para orientarse en el mundo, aunque a primera vista la razón parece actualizar las potencialidades creadoras de la humanidad en perjuicio de ella misma. Se trata de la barbarie, no como un fenómeno de devastación y ferocidad, sino de una barbarie que ha carcomido a la racionalidad misma en sus fines y sus alcances de sentido existencial. Una barbarie apostada en el recinto de la interioridad misma, desde la cual la antigüedad, el cristianismo filosófico y la filosofía moderna, trataron el problema de la cultura y la educación como un desarrollo de los individuos hacia la actualización de ideales políticos, sociales y religiosos. La barbarie, ahora, ha tomado un dominio hasta antes privilegiado para la conformación en el elementos culturales: el dominio total de la violencia que trastoca y engloba la intimidad de donde emerge la disposición por ser-más. Se ha trastocado todo el sistema de la cultura desde donde se gesta: aquella “intimidad” que conforma sus energías vitales para la creación y recreación de un cultivo de la vida, de la existencia compartida y del mundo. Es esto que afirma Eduardo Nicol cuando escribe:

La idea de que todo repercute en todo fue antaño una noción abstracta de filósofos, como Anaxágoras y Leibniz. Hoy es una vivencia común. Todo 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 anónimo¹.

4. Hemos entrado en un tiempo nuevo: un tiempo de barbarie. Tiempo en que acontece la alteración inédita de una falta de referencia y relación de una “comunidad” humana que no mantiene consensos vitales y cae en el conflicto y desaliento hacia cuál ha de ser la función o funciones formativas de la cultura, a medida que las emergentes diferencias “culturales” no fomentan la relación coparticipada, y aquellas heredadas para mirar el mundo se acentúan en la violencia totalitaria, pues queda comprometido y en pugnaz disposición el ser total del hombre, en el desorden de la incomprensión.

La barbarie es, así, la violencia interna, la desmesura íntima. Se comprende que es ésta una lenta corrosión del mundo como un orden, de vitalidades compartidas. Las visiones *compartidas* de mundo, en el libre dinamismo de las funciones de la interacción de los órdenes culturales y las instituciones comunitarias, se ven forzadas, en una interiorización derivada, ajena en sí misma a sí misma, extrajera a sus propias funciones y responsabilidades de acrecentamiento vital, ante los acuciantes problemas de congestión y la premura en los espacios íntimos y comunes para darle forma a la existencia con el detenimiento en las ideas, con la relativización de sentidos y de modos de vida en la interacción².

Pero ¿qué otra cosa sino ese “trastorno interior”, esa metástasis de la violencia podrían producirse, afirmarse y confirmarse con la mengua del reconocimiento y las finalidades para la vida, sometidas a las forzosidades inaplazables? ¿qué es de la vida cuando el sentido vital, compartido en la manera de mirar y dirigirse para con uno mismo, con el otro y con el mundo, desde la idea que el hombre tiene de sí y la manera en como se comprende, se diluye en el apocamiento de la pragmaticidad, la utilidad y lo cuantitativo?

Más que como una mera sospecha, comienza el signo contrario de una difusión, no ya de ideas, sino de mecanismos y de *exposiciones* violentas de la razón antes que *disposiciones* al cultivo de la vida. Empieza, así, una etapa esencialmente distinta de lo que conocíamos como una ingerencia anómala de individuos o colectividades: antes soportable en el *limen* de la razón, y ahora roto éste comienza la totalidad de la barbarie. Porque la vida se instala en un dominio de la necesidad, y deja atrás, no sin antes corroerlo paulatinamente, al dominio de la libertad y del sentido de las creaciones culturales. En todo caso, podemos decir que se trata de nuestra alteración vital ocurrida por la desmesurada producción humana forjada en esa manera de *responder* desafortadamente con la

1 E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 131-132. (El subrayado es nuestro.) El estudio del humanismo hispánico del XX, que focaliza sus ímpetus en la *comunidad de la razón*, es motivo de estudio de colegas como Stefano Santasilvia (Calabria), María Lida Mollo (Nápoles) y Antolín Sánchez Cuervo (Madrid). Dicho estudio ha centrado su atención, en primera instancia, en pensadores como María Zambrano, Ramón Xirau, Eugenio Ímaz y Eduardo Nicol. Últimamente, en un loable empeño y con resultados considerables, Sánchez Cuervo ha roto los diques temporales del siglo pasado y ha conseguido ampliar los fundamentos de ese “humanismo hispánico” hasta Suárez y Vives. Los resultados que han emergido de estos estudios (en conferencias y artículos) muestran la posibilidad de un humanismo activo, vitalmente comprometido y no sólo teóricamente propositivo.

2 *Vid.*, Eduardo Nicol, § 9. “Fenomenología de la enajenación”, en *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 91-112.

programación racional ante las necesidades o un régimen de forzosidades. En esta “cibernética” o régimen regulado de la vida, fines y medios, útiles e ideas se dislocan: la información y producción se extienden forzosamente a todos por igual. Cuando se rompen los límites de las proporciones entre las dimensiones de formación y la acción utilitaria de la expresión humana queda un antagonismo interno, una barbarie íntima disimulada en supuestos culturales que ya no dan forma a la vida. 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 locura³.

Entendemos que esto no ha sido una elección, ni siquiera una perversión humana de ambiciones perseverantes, o una raigambre expresiva de problemas con solución en la cultura o en las instituciones sociales; sino que se trata de una adversidad global impuesta a la especie humana en su conjunto.

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

Quizá por ello la crisis contemporánea acarrea consigo el trastoque en nuestra percepción de la temporalidad, del espacio, de las ideas y de nuestras propias capacidades de esperanza, de ilusiones, “de sueños y héroes”: de creación, transmisión y transformación de los elementos valiosos que cualifican nuestra manera de acontecer en el mundo⁴.

Es verdad: ahora que se ausenta de nuestro horizonte la disposición hacia el cultivo común del mundo de la vida, como un orden de formas gestadas históricamente en permanente transformación, podemos entender que la cultura ha sido universal en razón de que toda producción formativa se generaba desde la libertad y para la consolidación de aquellas formas libres de expresarse que se habían generado.

Universalidad, antes que totalidad, no tanto por el alcance fáctico de sus acciones, sino, sobre todo, por sus amplias posibilidades de actualización en cada uno de nosotros y en la totalidad de que somos, y de manera diferencial en cada individuo. Desorden errante de un

3 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, *vid. El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 334 *et seq.* 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, ídem*, p. 335.

4 *Vid.* Jean-Francois Mattéi, cap. V “La barbarie de la cultura”, en *Ensayo sobre la barbarie... op. cit.*

ser modernizado que se ubica sin sitio, sin situación estable, simultáneo en tiempos y espacios sin fines ni afanes, sin inicios ni memoria a largo plazo, porque no sabe lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser y desconoce cada vez más la ganancia de lo que fue.

5. Entonces, tal vez un espacio para cuestionar ¿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 el ser humano en permanente transformación degenerativa de la existencia, porque parece que “no hay unidad en la cultura de lo humano: sólo hay decadencia de esta cultura”⁵. Esto es: una caída constante de la intimidad en las formas de ser y el “oficioso ejercicio de ser hombre”, en el que es posible el fin, el término de la historia (como destemporalización de la estructura de memoria, iniciativa y proyección, siguiendo las categorías de Ricoeur) y la cultura como funcionarias de las conformaciones existenciales de la libertad humana.

El reconocimiento frontal de la adversidad, la 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 degradación, porque aún es posible discernir la desarticulación vital.

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 de cada uno. Este ser que en su presencia misma es expresión visible de un lenguaje que ha aprendido de aquellas voces que lo preceden, de los que lo acompañan en el presente y en el que late lo venidero.

El sentido es afanoso y requiere de las faenas de reinventar el tiempo, de colmar el porvenir con los posibles, de atender a los olvidos y la memoria, de ser inicio y reinicio de aspiraciones compartidas que nos enseñen a mirarnos nuevamente, a que innovemos 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. Pero reparemos, que el mundo, la cultura y la educación, aquellas ganancias históricas, están en la posibilidad de ser pérdidas en el balance de nuestro emergido siglo XXI.

Si es posible la recomposición, la reintegración o reordenación de la vida —lo que desde hace tres décadas se ha enfatizado por el pensamiento—, lo es únicamente en función de las responsabilidades y acciones mediadas con la prudencia que requiere madurez para comprender, no lo que *sobreviene* o lo *previsible*, sino lo que queda por hacer, el porvenir. La meditación del asunto requiere sutileza de entendimiento, finura de las sensibilidades y entereza de la razón, en una comunidad iberoamericana que vuelva a reconocerse en las nuevas generaciones y en los empeños compartidos.

Los signos son contrarios; no obstante, mantenemos la convicción (con la que el porvenir se crea) de que hace falta una entereza trágica y un trabajo que siembre los posibles para sobreponerse al temor y a la desilusión que la consciencia de este tiempo de barbarie trae consigo.

⁵ *Ibid.*, p. 38. *Vid.*, de igual manera en esta obra § 25 “El orden del tiempo. Velocidad y atonía: la pérdida del pasado”.