



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

SER DE COMUNIDAD:
REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HOMBRE Y LA COMUNIDAD DESDE
ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE EDUARDO NICOL

TESINA PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

GIOVANNI PEREA TINAJERO

DIRECTOR: DR. ARTURO AGUIRRE MORENO

JUNIO 2015

DIRECTORIO:

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz *Rector*

René Valdiviezo Sandoval *Secretario General*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Alejandro Palma Castro *Director*

Oswaldo G. Quiroz Romero *Secretario Académico*

Felipe Ríos Baeza *Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado*

Lectores de Tesina:

Dra. Anel Nochebuena Escobar.

Dr. Arturo Romero Contreras

RESUMEN:

El presente trabajo de investigación propone al hombre como un *ser de comunidad* desde su constitución ontológica, a partir del paradigma de la *kionôía* de la antigua Grecia, y posteriormente a partir de elementos filosóficos en el pensamiento de Eduardo Nicol. La tesina lleva por nombre *Ser de comunidad: Reflexiones sobre el hombre y la comunidad desde elementos de la filosofía de Eduardo Nicol* y lo que busca es poner de manifiesto la relación que existe entre la constitución ontológica del hombre y la tendencia de éste hacia la conformación de una *comunidad*. Ahora bien, en la obra de Eduardo Nicol, no hay un libro dedicado propiamente al tema de la comunidad. Sin embargo, se puede intuir en su pensamiento los elementos que llevan a la preocupación por esta cuestión: la comunidad. Ya que es apreciable la relación que existe entre la forma de ser del hombre como *ser de la expresión* y como *ser de comunidad*, y esa es la tesis de la investigación. Para ello tomamos en cuenta los principios fenomenológicos que sirvieron al método de este trabajo. Es a partir del fenómeno de la *expresión* por lo que podemos tener una comprensión de la forma de ser del hombre, y a su vez, esto nos permite comprender que la *expresión* hace posible la comunidad y viceversa.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTO

Dedicada a la familia Perea Tinajero, en especial a Rodrigo, por el esfuerzo y la fe que depositaron en el conocimiento para mejorar nuestro entorno.

Agradezco al Dr. Arturo Aguirre Moreno, por mostrarme la senda de un problema que nos circunda a todos, esto es, el problema de vivir en común con nuestros semejantes.

ÍNDICE

• Introducción	6
• Capítulo I: ¿Por qué decirnos en comunidad?	12
○ § 1. Una aproximación en la lengua sobre el problema de la comunidad.	13
○ § 2. La <i>pólis</i> griega como una manera de decirnos comunidad.	21
○ § 3. Las relaciones del hombre como <i>ser de comunidad</i> desde la idea de <i>koinôía</i> .	29
• Capítulo II: El hombre como <i>ser de la expresión</i> : condición de ser en comunidad.	32
○ § 1. Sobre el método para un análisis del hombre.	33
○ § 2. La <i>expresión</i> en el hombre en tanto que <i>fenómeno</i> .	39
• Capítulo III: El hombre como ser de comunidad desde su constitución expresiva.	48
○ § 1. El hombre como un ser singular y relativo desde la categoría de <i>expresión</i> .	49
○ § 2. La comunidad como la tendencia de un ser indigente y carente.	58
○ § 3. El hombre en principio como <i>ser de comunidad</i> .	65
• Conclusión.	67
• Fuentes consultadas.	71

INTRODUCCIÓN

El estudio de la comunidad parece estar reservado solo a ciertas disciplinas como la sociología, la política y o la antropología. Cada una de estas materias pretende alcanzar un estudio científico y fidedigno sobre la razón de ser del hombre como ser de comunidad; sin embargo, desde la filosofía consideramos que es posible y hasta necesario realizar un análisis, propiamente ontológico del hombre y de su conformación en comunidad.

Habría que decir que este problema, el de las relaciones en comunidad, ha generado una línea de paradigmas¹ a lo largo de la historia que van desde la concepción de la aldea, pasando por la tribu, la *pólis* griega, el imperio, hasta llegar a los Estados-Nación modernos. Cada una de estas formas de comunidad ha respondido a su tiempo y a las dinámicas de relación entre sus integrantes. Sin embargo, hoy día, nos vemos en la necesidad de reflexionar sobre estas categorías para pensar a la comunidad, cuando damos cuenta que las dinámicas de relación que nos ha heredado el Estado-Nación resultan insuficientes para responder a las problemáticas que nos aquejan hoy día.

La preocupación en torno al tema de la comunidad se evidencia en la filosofía que se ha escrito desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Las letras e ideas de pensadores como Jean-Luc Nancy con *La comunidad desobrada*, Giorgio Agamben con *La comunidad que viene*, Roberto Esposito y su *Communitas*, Maurice Blanchot con su *Comunidad inconfesable*, entre otros, ponen en tela de juicio las categorías y valores que la

¹ Aquí usamos el término paradigma dentro de la concepción Agamben: como «como un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo constituir. Dar un *ejemplo* es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo». En G. Agamben, *Signatura Rerum*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 13-14

comunidad política propuso para su mantenimiento. Esta oleada de pensadores se ha dedicado a discurrir sobre la comunidad, para preguntarse: ¿qué hay de extraordinario en dicha categoría para que siga vigente hoy día? o ¿en qué medida y de qué manera este concepto pudiera reformularse?

Es comprensible que llegado el siglo XXI tengamos una imagen negativa o, paradójicamente, aspiracional de, y en contra de la comunidad, después de padecer los efectos que en su nombre hemos ocasionado: revoluciones, independencias, sacrificios, guerras civiles, colonizaciones y conquistas, entre otros. En un intento por glorificarla, fortalecerla, honrarla: « (...) no se ha dejado de exhibir de manera exponencial que “comunidad” era el término con que la historia nos había hecho conocer, (...) un fondo de desastre que va más allá de la ruina».²

Nos quedamos sin la posibilidad de pensar en una categoría común entre nosotros, una vez agotados los datos conocidos que en su momento fueron considerados fuente de atracción y tensión entre las relaciones en términos como stirpe, esencia, intersubjetividad, origen religioso, etnia, identidad nacional o patria, etc. Ante este panorama ¿cómo llegaríamos a conformar una comunidad sin un dato sustancial?

Estas ideas y búsquedas por pensar una comunidad diferente, son síntomas del agotamiento de Occidente frente a las dinámicas de relación, que en este siglo nos acaecen. Pero realmente ¿será posible plantearnos una comunidad diferente, una comunidad sin la permanencia de los valores abstractos que le legitimen? Al igual que estos pensadores creemos

² C. Rodríguez Marciel, *Nancytropías: Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid, Dykinson, 2013, p. 17.

que antes que posible, es necesario replantear la cuestión sobre la comunidad. Es menester sostener la existencia de una comunidad más fundamental, dada y originaria: una comunidad ontológica. ¿Seremos capaces de pensar a la comunidad frente a estas dificultades? En todo caso ¿por qué intuiríamos que es posible la comunidad en nuestros días o al menos una comunidad diferente a la que se nos presenta? En palabras de Nancy:

(...) la comunidad, sin duda, jamás fue pensada. Tampoco es que pretenda, a la inversa, forjar yo solo el nuevo discurso de la comunidad. Porque no se trata de discurso ni de aislamiento. Sino que trata de indicar, en el límite, una experiencia –tal vez no una experiencia que hacemos, sino una *experiencia que nos hace ser*. Decir que la comunidad nunca ha sido pensada, equivale a decir que pone a prueba en nuestro pensamiento, y que no es un objeto suyo.³

Nuestra tarea recae, en pensar y cuestionar, hoy por hoy, esta experiencia de la cual habla Nancy: la experiencia de ser en comunidad. Para comprender aquella relación dada e inherente a nuestra existencia, la de ser unos con otros. Si bien -como hemos dicho líneas antes- diversas disciplinas se han dedicado a pensar las implicaciones, consecuencias y alcances de aquella comunidad política que se ha instaurado en nuestras vidas. Por otro lado, nuestro propósito desde la filosofía es pensar esta experiencia de comunidad ontológica de la cual somos parte, desde nuestra aparición en el vientre de la madre hasta la muerte. Es decir, aquella relación que tenemos y que está dada, porque es una relación de nuestro ser con todo aquello que no somos nosotros mismos. Por ello, esta relación es el origen de todo vínculo posible ya que subyace debajo de éste: llámese sociedad o contrato, Estado-Nación o *pólis*. La comunidad

³ J-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001, p. 54.

así: ontológica no está perdida, al contrario: «La comunidad nos es dada (...) es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer».⁴

Por estas razones es que hemos considerado que es menester atender al problema de la comunidad desde un análisis ontológico del hombre como su actor principal. Para ello, es preciso considerar algunas cuestiones antes de realizar el siguiente planteamiento: el hombre es un ser de comunidad. Pues ante tal aseveración se nos presentan una serie de preguntas tales como: ¿de qué manera surge la idea de que el hombre puede ser considerado como un ser de comunidad?; ¿de qué modo se constituye ontológicamente el ser del hombre? Y, finalmente, preguntar ¿si esta constitución propicia una tendencia hacia la conformación de una comunidad?

En esta investigación partimos de un enfoque fenomenológico que propone Eduardo Nicol, pues nos resulta adecuado metodológicamente para una comprensión del hombre a partir de su constitución ontológica. Por consiguiente, bajo esta perspectiva pretendemos desarrollar en la presente investigación un análisis del hombre como ser de comunidad. Cabe destacar, además, el aporte de las ideas que para pensar a la comunidad han aportado al presente trabajo, Emile Benveniste, Jean-Luc Nancy, entre otros.

A partir de este camino, a nuestro modo de ver, es posible realizar un planteamiento del hombre como ser de comunidad desde su constitución ontológica. Esto, a partir del concepto de *expresión* en Eduardo Nicol, que se encuentra en nuestra investigación como una categoría ontológica, pues tal concepto es constitutivo del hombre bajo una perspectiva fenoménica. Gracias a esta forma de ser, el hombre se presenta como un *ser de la expresión*, y

⁴ *Ibid.*, pp. 67-68.

en tanto que expresivo, tiene la capacidad de comunicar de manera inmediata a sus semejantes, ya que la *expresión* se hace manifiesta con la sola presencia del hombre. Pues la *expresión*, en tanto que fenómeno, es comunicación porque es vinculación ontológica fundamental. En este sentido, la vinculación evidencia la tendencia del hombre hacia la conformación de la comunidad. Mostrar esta evidencia es nuestra pretensión en este trabajo. Así como exponer la coincidencia entre la expresión singular de cada hombre y su forma de ser como *ser en comunidad*.

El acceso a esta idea del hombre, en esta investigación, surge a partir de una tendencia dada hacia la comunidad, vislumbrada en la época helénica. En este sentido, el primer capítulo, es ciertamente, un capítulo introductorio pues muestra un esbozo hacia la manera en que el hombre habita en comunidad; donde intentamos tener una comprensión de los conceptos y categorías que han ido modificando la manera de nombrar a las relaciones de comunidad. Como lo son los conceptos *oïkos*, *gran familia*, *kóme*, *pólis* y *koinôía*. Cabe señalar que este primer capítulo pone en evidencia, a partir de una revisión en el lenguaje, la condición de ser en comunidad.

El segundo capítulo versa fundamentalmente sobre un análisis de la constitución ontológica del hombre. Para ello, en este punto, es preciso considerar que el análisis se llevará a cabo desde una visión fenomenológica, de ahí que comprendamos a la *expresión* solo en tanto que fenómeno, y por consiguiente de la misma manera al hombre. Hacer un análisis de la forma en que el hombre está constituido es importante, puesto que es a partir de su constitución donde encontramos la tendencia ontológica de ser en comunidad. Además encontramos que el análisis del hombre constituye no solo una separación aislada de un ser

humano en tanto que fenómeno expresivo, más bien, pensamos que el análisis requiere una consideración hacia la forma del hombre como un ser en común.⁵

En este sentido el segundo capítulo y el tercero están intrínsecamente relacionados, ya que en el último se abordará la relación que existe entre *expresión* y comunidad. En otras palabras, en esta parte se muestra la relación que tiene el hombre como *ser de la expresión* y ser de comunidad. Para ello es preciso señalar, en primer lugar, que la *expresión*, es un principio diferenciador de cada individuo, por el cual se considera que cada ser humano *expresa* de manera singular y distinta de cualquier otro, y sin embargo, siempre se *expresa* hacia los semejantes. Por otro lado, la *expresión* también se muestra como una manifestación de carencia en el ser del hombre, es decir; todo hombre *expresa* porque es un ser incompleto e inacabado. Y la *expresión* manifiesta el cambio y movimiento a causa de la incompletud del ser del hombre; cada acto, es un acto para «completarse». No obstante encontramos, desde la perspectiva nicoleana, que el hombre busca completar su ser en comunidad, porque encuentra en sus semejantes todo aquello que no es él y en este sentido el otro representa la posibilidad de completarse mediante la relación. De esta manera, la constitución ontológica del hombre nos permite llamarlo un *ser de comunidad*; un ser que habita en común con sus semejantes.

Por último, debemos mencionar que nuestra investigación está basada fundamentalmente en la obra de Eduardo Nicol, principalmente en *Metafísica de la expresión*, *La idea del hombre*, *La vocación humana* e *Ideas de vario linaje*. Por otro lado, hay textos fundamentales, en donde existen elementos de suma importancia, que ayudan a la

⁵ Véase este concepto en E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 79. Donde plante lo siguiente: «El hecho de “ser en común” es lo que revela de inmediato la comunidad ontológica, y a la vez lo que da fundamento de racionalidad a las singularidades humanas. La comunidad está dada, antes de que podamos extraer de los entes individuales unos rasgos comunes».

comprensión de la idea de comunidad, como lo son: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Emile Benveniste y en *Tres estudios sobre el exilio* el texto «Crítica del exilio: signatura de violencia» de Arturo Aguirre. Si bien, estos últimos textos, otorgan a la investigación un respaldo teórico para sostenerse, también es menester recalcar que la posibilidad de afirmar al hombre como *ser de comunidad* recae principalmente en la filosofía de Eduardo Nicol.

CAPÍTULO I: ¿POR QUÉ DECIRNOS EN COMUNIDAD?

Nuestro problema central, localizado en pensar al hombre como *ser de comunidad*, genera preguntas tales como, ¿de qué manera nace esta idea de decirnos, en tanto que seres humanos, seres en comunidad?; ¿cómo nace la intuición de que existe una comunidad?, y finalmente ¿a qué nos referimos cuando hablamos del hombre como un ser de comunidad? Considerarnos en primer lugar que llamarnos en comunidad implica un esbozo etimológico de las categorías que la han forjado y por consiguiente que puedan dar cuenta de su existencia.

Atendiendo a estas cuestiones. Para hablar del hombre o del conjunto de los mismos, lo que hay primero es un espacio territorial que es cambiante y dinámico, en el que se encuentra la vida de los individuos con todos sus conflictos, aproximaciones, limitantes y expansiones; en donde hay comunicación, aceptación o rechazo; reconocimiento, atomismo o repulsión.⁶ Estas acciones y operaciones han surgido a lo largo de la historia, en aquello que hemos denominado comunidad; la misma que ha conformado en el lenguaje términos como nación, patria, *pólis*, imperio, en fin, una serie de categorías con las que se ha construido. Es también

⁶ Cf., A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio*, Puebla, EDAF-BUAP, 2014, p. 40.

el lenguaje el que ha dotado de sentido a las acciones humanas y nos ofrece una visión del mundo.⁷

Las relaciones que a lo largo de la historia hemos tenido han ido cambiando nuestro modo de estar en el mundo, como también han cambiado la manera de nombrarnos en comunidad. Podemos tener una imagen de estas relaciones, sin embargo, la relación que se mantiene con todo aquello que se encuentra a nuestro alrededor evidencia la inevitable condición de *ser en comunidad*. Para este primer capítulo de la investigación conviene hacer un esbozo sobre la manera en que decimos comunidad y para ello mostramos el modo en que las relaciones se originan, se mantienen y también van cambiando, pero siempre conservando una idea de comunidad en el hombre. Por esta razón es el lenguaje el que ofrece una apertura, comprensión y explicación para la revisión y valoración de lo que hemos entendido por *comunidad* y en qué medida podemos llamarnos a nosotros mismos en comunidad.

§ 1. Una aproximación en la lengua sobre el problema de la comunidad.⁸

En un primer momento, es pertinente realizar nuestro esbozo a partir del lenguaje. Pues es en el cúmulo de ideas que nacen del mismo donde encontramos las categorías que nos dan a entender esta relación de comunidad. Puntualmente, Émile Benveniste logra dar cuenta del problema, a través de una revisión etimológica del concepto en *El Vocabulario de las*

⁷ Cf., E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1998, p. 63 y ss.

⁸ Es sumamente enriquecedor tener un acercamiento profundo sobre el tema de la comunidad y su acontecer histórico marcado por las formas lingüísticas que se muestra en el texto É. Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Tauros, 1983. En este texto se ofrece un trabajo de investigación sobre el cambio en del lenguaje frente las dinámicas y metamorfosis que han sufrido las instituciones indoeuropeas, y que por consiguiente dejan una herencia en el pensamiento occidental. Además, esta obra permite realizar un esbozo etimológico de las instituciones que vivir en comunidad ha generado. También véase A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio*, *op. cit.*, pp. 45-49.

instituciones indoeuropeas.⁹ Un trabajo de investigación que dejó ver los modos en que hemos nombrado a nuestras relaciones y la manera operativa en que se producen. Permitiendo apreciar en las etimologías su relación con los vínculos jurídicos, políticos, sociales, familiares y o religiosos, que van cambiando a medida que la comunidad va creciendo.

Por ello, para el estudio de la comunidad, es el vestigio lingüístico el que da cuenta de la expansión y alteración de las relaciones que acontecieron en la trayectoria helénica. Estas alteraciones produjeron modificaciones en la lengua y por consiguiente en la manera de decirnos en comunidad. Como veremos a continuación, primero partimos de la concepción de que hay en el hombre una relación de uno a uno; de individuo a individuo, posteriormente ésta crece de manera que genera la tribu, la familia, la *pólis* hasta llegar a lo que conocemos como ciudad.¹⁰

Encontramos un punto de partida para evidenciar la relación que tiene el hombre con los demás a partir de un concepto griego como lo es el término *oîkos*,¹¹ que revela ya un tipo de relación diferente en la que el hombre tendrá intervención e incorporación en el mundo. Podemos entenderlo como casa, vivienda, domo; como inmueble que está acondicionado para habitar (*oikeîn*). Pero en el fondo lo que *oîkos* representa es el principio por el cual la tierra se convirtió en sede de lo que primeramente sería una casa, desde la cual el mundo hallaría su formación.¹² Al referirnos al mundo lo hacemos desde aquello que Eduardo Nicol denominará

⁹ Véase la obra É. Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Tauros, 1983.

¹⁰ Cf., A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio*, *op. cit.*, p. 45.

¹¹ El término *oîkos* denomina la construcción de una casa, donde habita una familia. Según Benveniste (*w*) *oîkos* –en el lenguaje– ocupa una situación intermedia; en primer lugar «“(gran) casa”, que agrupa a toda la descendencia del jefe de familia, luego sustituto de *dómos* (...) y “casa, edificio”». En E. Benveniste, *op. cit.*, p. 201.

¹² Cf., E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1994, p. 137.

cosmos humanizado:¹³ una manera en que el hombre interviene y se relaciona con lo que no es el mismo. Es decir, el *cosmos* como todo lo dado y existente, ya sea espacio terrenal, aéreo o marítimo, en fin, cualquier espacio que haya sido intervenido por el hombre en cualquier sentido.

Más aun, *oïkos* será para el griego un momento de intervención en la *physis*, donde se relaciona con la naturaleza impuesta,¹⁴ porque él « (...) descubre que (...) pertenece de algún modo a esa naturaleza que le ha sido revelada como un ser ajeno a su ser». ¹⁵ Lo que había quedado probablemente como la sobrevivencia y adaptación mediante la construcción de una casa, como un lugar para habitar, también implicó un modo diferente de relacionarnos.

Las implicaciones que este *habitar* trajo consigo trascienden la estricta subsistencia. La intervención humana en la *physis* generó la formación de un mundo poniendo al hombre en el centro del mismo.¹⁶ Porque a diferencia de otros seres, el hombre no solo se encuentra en la naturaleza, sino que además la ocupa. El hombre genera con la construcción de un *oïkos*, un mundo y con esto ocupa un puesto tanto en el *cosmos*, como en el mundo que ha generado.

Esta capacidad, la de crear mundo, es una atribución que nos distingue de los demás seres, por lo tanto, también será una manera diferente de relación. El modo en que el hombre existe es ocupando un puesto mundano.¹⁷ Los demás seres pertenecen al orden del *cosmos* y debido a esta característica se adaptan a las condiciones que la naturaleza les impone, pues no

¹³ Cf., *Ibid.*, p. 129.

¹⁴ La *physis* es la naturaleza general, lo que ya está dado en el universo y que es compositor de este mundo en el que habita el hombre. Él está con la naturaleza porque pertenece a la misma, sin embargo, el hombre no es naturaleza. En este sentido se puede tener una intervención hacía ella, haciendo modificaciones y adecuaciones al medio de la *physis* en que se habita. «El hombre es el único ser que se relaciona con aquello a lo que no pertenece», Cf., *Ibid.*, p. 143.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Cf., *Ibid.*, p. 137.

¹⁷ Cf., *Ibid.*, p. 126.

solo pertenecen a la *physis*, sino que son ella misma.¹⁸ El hombre es puesto en la *physis* y tiene la característica de pertenecer a ella, mas lo que lo diferencia es que tiene un doble puesto, cuando genera desde el *cosmos* un mundo.¹⁹ Es decir, el acto de *habitar*, provoca que el hombre se encuentre en un puesto en el *cosmos* porque es ahí donde pertenece y al mismo tiempo genere las condiciones de adaptación interviniéndolo y adecuándolo para sí. Por esto, se dice que el hombre manipula la naturaleza y la manera de adaptarse al medio es modificándola. Entonces, el medio es lo que adaptamos para con nosotros cuando se construye una *oïkos*: ¿Será que este modo de proceder en el hombre es también un modo diferente de relación?, si esto fuese así, ¿qué relación es la que provoca un dominio del medio, con todo aquello que lo compone: las cosas, los animales y principalmente con otros seres humanos?

Posteriormente vendrá otro momento de relación, ya que la casa u *oïkos* no solo es una intervención del hombre en la tierra, sino es también el lugar que alberga a los que la *habitan*, como bien lo refiere Benveniste «“(gran) casa”, que agrupa a toda la descendencia del jefe de familia».²⁰ Esta última denota un segundo momento en los modos de relación del hombre: la *gran familia*, que se reúne y con el paso del tiempo se reproducen, haciendo cada vez más grande su descendencia en un mismo espacio, un espacio común por no ser de nadie más que de la familia.²¹ Donde integrantes como los hijos se quedan cercanos a los padres y los esposos siguen a las hijas del padre, todo esto para generar un señorío y un dominio al interior

¹⁸ Otros seres se adaptan al medio al que de por sí pertenecen. No hay inferencia en entre el medio y el animal porque es éste el que lo conforma. Por otro lado el hombre adapta la naturaleza para sí y de este modo construye su medio mediante la cultura, « (...) la naturaleza es componente, pero no es compositora. El compuesto resultante se llama cultura porque es *physis* cultivada; es lo sobre-puesto a la tierra por ser terreno». *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ «El mundo es anterior al universo. Quiere decirse que, para nosotros, herederos de dos milenios y medio de pensamiento científico, es fácil reconocer que ha existido siempre eso que llamamos universo: la totalidad del ser. El ser es lo absolutamente dado; pero no se da desde el principio no como un todo, ni como unitario». Aclara Nicol en E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 126.

²⁰ É. Benveniste, *op. cit.*, p. 201.

²¹ Cf., A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio, op. cit.*, p. 46.

del territorio. Con el paso del tiempo los lugares de los padres tienden a ser ocupados por los hijos, entre los cuales hay quienes salen en busca de nuevos territorios para generar y dar forma a un nuevo dominio.²² Según Benveniste:

Por razones económicas, los hijos se dispersan bastante pronto. Los términos que connotan a esta “gran familia” se emplean cada vez menos; la noción misma no responde ya a la realidad de la institución: la gran familia se escinde en agrupaciones más estrechas cuando los descendientes van a fundar a su vez nuevos hogares.²³

Es así como comienza lo que Marc Augé considera como un universo en expansión;²⁴ cuando la comunidad se va haciendo cada vez más grande, en un primer momento solo la conformaban los padres e hijos, posteriormente se verá la relación que tendrá con aquellos que no son «su familia». Las relaciones que se establecen entre un habitante y otro, no solo son relaciones meramente de parentesco. Puede que un integrante no tenga un origen común, en términos de estirpe, y sin embargo, existe la posibilidad de relacionarse. Más aun, el universo en expansión del que habla Augé tiene que ver con una evidencia dada, que muestra que en las relaciones de hombres no hay meramente una identificación de «tierra y sangre», porque es posible que se establezcan las relaciones sin que necesariamente se «provenga de un origen común». Por esta razón, ahora parece complicado el discernimiento de la frontera entre la *gran familia* y los que no pertenecen a ella. En efecto –como se ha señalado antes- unos integrantes se separan con la empresa de formar otra familia.

Finalmente, vendrá otro acontecimiento del cual podemos decir, deriva el nacimiento de la comunidad griega. Nos referimos a la conformación de las ciudades-Estado llamadas

²² Cf., É. Benveniste, *op. cit.*, p. 201.

²³ Cf., *Idem.*

²⁴ Cf., M. Augé, *La comunidad ilusoria*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2012, p. 26.

pólis, que en la antigua Grecia constituyeron un referente de relación entre los individuos con descendencia distinta, que a diferencia de la *gran familia*, los que la conformaban eran incluso desconocidos.²⁵ En este tercer momento, la *pólis* se convertirá en una ciudad común, ya que un mismo territorio ahora será ocupado por personas distintas, incluso sin parentesco. Habrá un espacio compartido con el otro. Resulta asombroso pensar una relación entre desconocidos que ahora mantienen un espacio común, pues ¿qué es lo que pudo llevar al griego a confiar en aquellos que en un principio eran de un linaje diferente?

Esta conversión, en el modo de mantener las relaciones, se llevó a cabo como un proceso tan acompasado y paulatino, que resulta complicada la manera de concebirlo. Pues con este cambio, también se transformaron los modos de concebir al otro. Cambiando la manera de relacionarse; se disolvieron las jerarquías del *gran patriarca* o líder de la *gran familia*,²⁶ así como los que estaban debajo de él. El territorio que era espacio de dominio o señorío se convierte ahora un lugar común.²⁷ Ahora comienza una relación diferente con el otro, en el momento en que comienzan a disolverse las identificaciones mediante estirpe de aquellos que son sus familiares. Dando lugar a *los otros* grupos e individuos con origen de sangre diferente.²⁸

En griego se denominará *pólis* y o *kóme*, para designar a este grupo de personas que están reunidos en un mismo espacio, en el que son variadas las circunstancias que los han juntado y los han puesto en él. Las razones que pudieran inferir para que este fenómeno aconteciera son diversas y complejas, pues como bien señala Benveniste: estos motivos para la

²⁵ Cf., É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 201-202.

²⁶ Cf., *Ibid.*, p. 202

²⁷ Cf., A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudios sobre el exilio*, *op. cit.*, p. 46.

²⁸ Cf., É. Benveniste, *op. cit.*, p. 202.

generación de este ambiente o hábitat en un espacio determinado, son distintos a los de la *gran familia*, «este hábitat no es ya un privilegio de los que tiene un origen común. En la *pólis* o la *kóme* (*κώμη*), es el azar, la guerra o cualquier otra razón la que ha reunido a los que allí viven».²⁹ Todos ellos ahora con una estirpe distinta entre sus grupos, dejando de lado el principio común de la casta o sangre.

Por su parte y de manera lógica, intuye Aristóteles que la conformación de la ciudad o *pólis*, tiene su origen en el segmento más pequeño, teniendo como protagonista a la relación que se forma entre el hombre y la mujer. Y de modo ascendente describe los tipos de relaciones por las que tendría que atravesar el hombre, en un primer momento al interior de la administración de la casa u *oikos*,³⁰ según Aristóteles:

En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo) y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad.

Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa.³¹

Luego pasa a la noción de la aldea (*kóme*): «Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades cotidianas es la aldea. Precisamente la aldea en su forma natural

²⁹ *Ibid.*, p. 201.

³⁰ Véase que la relación que se genera al interior de la casa, en un principio sólo tienen como objetivo la administración y la formación de la misma. Al respecto, Benveniste hará una crítica apelando a la etimología del término *oikos*: «Plantea (Aristóteles) como unidad más lejana al *oikos* (los latinos dirían *dómus*), es para él la fracción más pequeña y la primera forma de la sociedad que ha existido y la define como una comunidad de marido y de la mujer, del amo y del esclavo: es la noción de la familia romana. La *oikos* se ha constituido gracias al alimento y al culto repartidos cada día. De ahí Aristóteles imagina que se pasa a la aldea, *kóme*, y a la ciudad, *pólis*». En É. Benveniste, *op. cit.*, p. 202.

³¹ Aristóteles, *Política*, 1252a2 y 1252b5.

parece ser una colonia de la casa y algunos llaman a sus miembros “hermanos de leche”». ³² Y finalmente la *pólis*: «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero que subsiste para el vivir bien». ³³

Lo que considera en un primer momento Aristóteles al hablar de estas formas de comunidad, es la autosuficiencia que el vivir en relación con el otro implica. Es más, que el vivir con el otro hasta la formación de una comunidad es una tendencia natural del hombre. La pregunta sería ¿qué tan natural, en tanto que finalidad o *telos* del hombre, es la conformación de una comunidad?, y ¿en qué medida la expansión de la comunidad es tan fidedigna al desarrollo teleológico del hombre?, pues para él estagirita:

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley de la justicia es el peor de todos. ³⁴

A partir de esta idea aristotélica, que también fue tomada como el modelo de la familia romana, ³⁵ es que se ha construido y como hemos pensado a la comunidad hasta nuestros días. A diferencia de Aristóteles, Benveniste es quien señala la diferencia entre el origen de la familia y la totalidad de los que viven en un mismo territorio:

Lo que ha existido desde el principio es la sociedad, esa totalidad, y no la familia, luego el clan, luego la ciudad. La sociedad desde el origen, se ha fraccionado en unidades que se engloban. Las familias están necesariamente unidas en el seno de una

³² *Ibid.*, 1252b6.

³³ *Ibid.*, 1252b8.

³⁴ *Ibid.*, 1252b15. Debemos tener en cuenta la concepción de naturaleza para Aristóteles, como una tendencia y principio al cual se adecua al movimiento de las cosas.

³⁵ Cfr., E. Benveniste, *op. cit.*, p. 202.

unidad mayor y así sucesivamente. Pero Aristóteles transpone a condición universal, a necesidad filosófica, lo que su propia sociedad le presenta: proyecta en el absoluto un estado histórico.³⁶

Esta afirmación muestra la relación que se mantiene con el otro antes de que siquiera se establezca un vínculo político o de autoridad. En realidad, el hombre se encontraba en coexistencia, no sólo con las cosas, sino con otros hombres antes de que cualquiera de los tres tipos de comunidades que ha nombrado Aristóteles se conformaran. La relación que tenemos con cualquiera es anterior al vínculo que pudiéramos formar, de hecho sin esta relación ontológica, no sería siquiera posible una relación política, ahora podríamos preguntar ¿en qué medida y de qué forma de relación política incide y afecta la relación ontológica de los individuos que integran un conjunto? No decimos que las relaciones que se establecen en estos tres momentos sean, en términos cronológicos, sino que son posibles porque vivimos en común con otros seres humanos desde siempre.

§ 2. La *pólis* griega como una manera de decirnos comunidad

De cualquier forma, la conformación de la *pólis* en la Grecia antigua, logró consolidarse como un paradigma de la comunidad, pues había generado tensiones entre sus integrantes. Ahora bien, es a partir de estas aseveraciones por las cuales preguntamos ¿qué fenómenos o alteraciones en el espacio o en las relaciones se han generado a partir de la metamorfosis en el paso de una *gran familia* con génesis común a una *pólis* o ciudad con origen diferente?, es decir, ¿qué es lo que pudo llevar al griego de este tiempo a relacionarse con otro al que su

³⁶ *Idem.*

origen se aparece como distinto, pero con el que ahora comparten un mismo territorio?, esto por todas las implicaciones que establecer una relación conlleva: generación de lazos de confianza y de medios de regulación entre ellos mismos. Sobre el caso, ¿qué medios o cánones se pudieron haber formado para vivir en un lugar igual para todos?, o ¿qué órganos regulatorios o medidas de prevención debió tener la vida de los griegos para que éstos pudieran mantener una relación con sus semejantes que ahora venían de un origen común diferente?

El paso de la *gran familia* o señorío a la *pólis*, tiene que ver ahora con la manera en que la soberanía recae en la ciudad. Si por una parte en la *gran familia* eran los encargados de ejercer poder sobre los demás a partir de un lugar central, donde no hay más que acatar el dominio de una sola persona. Por otra parte, con la *pólis*, ahora el mundo ya no quedaría en el lugar de uno, en una sola persona (o grupo de personas), por el contrario ahora se encontraría en el *ágora*:

(...) espacio vacío y o vaciado del poder absoluto y, por consiguiente, espacio público, espacio cívico, lugar de encuentro entre los ciudadanos, miembros activos de la ciudad, actores responsables del destino de la *polis* y del resguardo, la vigencia y la legitimidad de la soberanía.³⁷

Este acontecimiento es de crucial importancia para el mundo de la Grecia antigua, pues ahora el *ágora* en la formación de la *pólis*, tomó el lugar de las relaciones políticas, comerciales y

³⁷ L. Flores Farfán, «Políticas de la amistad, políticas de la pertenencia: una mirada a la idea de vivir juntos en Grecia antigua» en *Acercamientos filosóficos al problema de la amistad*/ Flores Farfán L., Gerena Carrillo L., Coordinadores, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Afinita, 2014, p. 119.

religiosas,³⁸ es decir, se convertiría en el lugar de participación activa de los ciudadanos en el que se discutiría sobre la ciudad.

La *pólis* griega también generó nuevos parámetros que determinaban la situación de una persona al interior de la misma; los individuos podían ser hombres libres, esclavos o extranjeros. Pero el estatuto social, así como la inclusión de sus miembros, estaban determinados por la manera en que se participaba en la ciudad. A la *pólis* no solo la hacían los muros sino más bien los ciudadanos, en un sentido de pertenencia el uno al otro, o sea, a la ciudad.³⁹ El griego de la *pólis* se *helenizaba* (*èllenízein* ἑλληνίζειν), desde su nacimiento, formación y crecimiento al formar parte de todo el conjunto, pero principalmente cuando participaba de manera activa en el *ágora*. Porque la *pólis* pasó a ser responsabilidad de todos los ciudadanos. En esto se puede ver que la ciudad implicaba un cuidado y responsabilidad, producto de la pertenencia a la misma; faltar a las obligaciones para con la ciudad implicaba una falta con los demás, pero primariamente consigo mismo. Faltar a la responsabilidad con la *pólis* conlleva a la renuncia de todo lo que lo hacía ser griego.

La vida del griego era ya una vida política, en el momento en que se tomaba parte de las de las funciones deliberativas.⁴⁰ Se podía preguntar ¿cuál era el interés en participar activamente en las decisiones de la ciudad?; ¿qué hace la diferencia entre un pueblo que se gobierna a sí mismo y otro que es gobernado por unos cuantos? Aunque las preguntas parezcan ingenuas y las respuestas ya se hayan dicho, podemos pensar en la importancia que tenía el otro para con los demás. El griego tomaba parte en la ciudad porque, en tanto griego,

³⁸ *Idem.*

³⁹ Cf., *Ibid.* p. 120.

⁴⁰ Cf., Aristóteles, *Ibid.*, 1275b.

era igual a los demás. En ese sentido, todos podían participar en las decisiones de la ciudad en tanto que hombres libres.⁴¹

En otro sentido, hablamos de una igualdad política; la participación de todos implicaba una relación no de intereses propios, sino más bien, de intereses dirigidos a todos y cada uno de los miembros de la *pólis*. Según Leticia Flores Farfán: «La igualdad se funda en el *aidós*, es decir, en el respeto moral, (...) que permite que el actuar de los hombres sea conforme a las disposiciones sociales (...) y no con base a intereses individualistas».⁴²

Lo anterior, habla ciertamente de las relaciones que mantenía el griego para con sus semejantes como una relación que tiene un sentido de pertenencia. Esto es comprensible y asombroso, ya que generó una manera de procurar al otro y a la ciudad que tenía que ver no con el interés propio sino con los intereses comunes. La relación del griego que era «entre iguales» evidenciaba que el interés por ser un «ciudadano bueno» desembocaba en pertenecer a una «ciudad buena».

Si bien, parece sencilla la fórmula para la formación de la *pólis*, debemos preguntarnos ¿qué es lo que pudo llevar al griego a generar lazos de confianza con sus prójimos para que la *pólis* fuese un lugar propicio para habitar en comunidad? Creemos, al igual que Flores Farfán, que esta relación solo pudo ser generada voluntariamente por una categoría que la autora denomina *amistad cívica* que:

⁴¹ La participación en las decisiones de la ciudad era prácticamente de los varones, excluyendo a las mujeres, los extranjeros, esclavos y desde luego a los bárbaros. Para un acercamiento a detalle sobre la condición social en la Grecia antigua revítese capítulo «El hogar, parentesco y la comunidad» en M. I. Finley. *El mundo de Odiseo*, (trad. M. Hernández Barroso), México, FCE, 2008, pp. 98-146.

⁴² L. Flores Farfán, «Políticas de la amistad, políticas de la pertenencia: una mirada a la idea de vivir juntos en Grecia antigua», *op. cit.*, p. 122.

(...) se engarzó con el *aidós*, permitiendo consolidar así el imaginario, según el cual la colectividad se construye con el “amigo digno de confianza”, es decir, con aquel que honra la palabra dada, cumple los pactos jurados y antepone los planes y programas que permitan *vivir juntos* a los del interés privado y personal. La amistad implica confianza; por ello, se da entre semejantes porque más allá de si están de acuerdo o si discrepan en algún punto de vista se construye lo común: un griego respecto de otro griego, un ciudadano respecto de otro ciudadano. (...) De ahí la importancia irrenunciable de este sentimiento social para fortalecer la ida buena de los hombres.⁴³

El planteamiento anterior permite entender la relación que el griego mantuvo con sus semejantes, trataban de hacer coincidir, dos términos que hoy día parecieran separados «amistad» y «ciudadanía», parece que son dos categorías que en la idea de *pólis* pudieron armonizarse, pues el ciudadano coincidía con la ciudad. No había una separación sino el primero conformaba a la segunda. En las

polies griegas, en donde la vida política planteó la posibilidad de mantener una estimulante tensión entre la identidad personal y la cívica, porque la ciudad se imaginó a sí misma como una comunidad de amigos, y entre amigos todo es común.⁴⁴

Sin embargo, la amistad implicaba por una parte, la igualdad entre los participantes y por otra parte representaba la diferencia y el reconocimiento del otro, con todo lo que esto implicaba: una tensión de los lazos de amistad y por consiguiente de las relaciones. Como tal, la relación que se lograba establecer estaba en constante tensión, pues se hacía más fuerte o se debilita debido a la expansión y el crecimiento de la *pólis*. El debilitamiento y la pérdida de confianza generaron en la *pólis* la necesidad de instituciones y organismos que pudieran mediar las relaciones entre los ciudadanos.

⁴³ L. Flores Farfán, «Políticas de la amistad, políticas de la pertenencia: una mirada a la idea de vivir juntos en Grecia antigua» *op. cit.* p. 123.

⁴⁴ *Idem.*

La manera de concebirse a sí mismos frente a los demás dio la pauta para que las medidas de regulación y tensión de las relaciones crecieran de manera profunda. Aunque resulte complicado saberlas con exactitud, es menester indicar que son éstas las encargadas de regular las relaciones y de generar correspondencias entre los habitantes; conteniendo o reconduciendo los impulsos y fuerzas que pudieran romper con este tipo de comunidad.⁴⁵ Veamos que estas medidas, desde el comienzo se convertirán en prevenciones que darán un efecto diferente a las acciones en la comunidad.

A propósito, ante la disposición distinta y la posible fragmentación de esta comunidad por la constante expansión, se demandaban consideraciones así como regulaciones cada vez más profundas y complejas para el ordenamiento de los habitantes.⁴⁶ El resultado de estas medidas, cada vez más complejas y diversas, deriva en la conformación de la *pólis* como un compuesto de instituciones y relaciones forjadas. Que si bien, esto puede parecer el comienzo de una comunidad ideal, en el sentido de que las relaciones resultan incorruptibles, en la *pólis* también nacen diferencias y se producen alteraciones entre sus integrantes.

Más aún, el aporte de las leyes en tanto medidas de regulación al interior de la comunidad es importante para el griego, quizá más importe que la supervivencia misma, pues mantiene íntegra al resto de la ciudad. Tan es así que es de relevante importancia mencionar el caso de Sócrates, del que sabemos gracias a letras de Platón, se negó a abandonar su ciudad y con ella todo aquello que le otorgaba identidad, que lo había cuidado, criado, educado, en fin,

⁴⁵ Cf., A. Aguirre, *et al.*, *Tres estudio sobre el exilio*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁶ Véase la reflexión sobre el derecho en la que discurre Esposito, a propósito de éste, se dice que mantiene en protección a la comunidad, una protección de inmunidad, en la que por medio de la fuerza se encarga de regular y procurar la contención de los impulsos, generando cada vez más expansivas las tareas de prever y anticipar las posibles faltas que puedan producir alteraciones en el orden al interior de la comunidad. Aunque el derecho pueda hacer a la comunidad menos común. Cfr., R. Esposito, *Immunitas: Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 36.

llegado a ser quien era, pues es éste quien se pensaba como parte de la misma; quien consideraba que al romper o desobedecer las leyes que habían dado forma a la ciudad, está misma se destruiría y con ella lo que es parte de la misma: los ciudadanos. Pues se termina y se corrompe con aquello que protege a la *pólis*. La decisión de Sócrates, ante las palabras persuasivas de Critón para que el primero salve su vida al abandonar la ciudad, hace aparecer en su argumento la voz de las propias leyes:

Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados? (...) ¿acaso les diremos: “la ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado a juicio rectamente”? ¿Les vamos a decir eso?⁴⁷

Sírvase este ejemplo para exponer la disposición de la vida puesta en la regulación de la ciudad. Faltar a los ideales que se han generado al interior de la misma y contradecirlos fuera de las asambleas⁴⁸ con carácter jurídico, implica una contradicción consigo mismo. Es para el griego de la edad antigua una violación a la *patria* y renuncia a todo lo que de modo alguno lo constituye, como el individuo que es ahora y desde el momento de su acogida ante su nacimiento.⁴⁹ Sobre esta cuestión ¿cómo es que el sentido de pertenencia pudo llevar al propio Sócrates a considerar la protección y obediencia de las leyes que dicta la *pólis* sobre la integridad de la propia vida?

⁴⁷ Platón, *Critón*, 50a-c.

⁴⁸ Es el «Consejo de los Quinientos» que juzgaba los crímenes a través de una votación. Sócrates fue condenado por 281 votos frente a 220 absolutorios. Es la mayoría, el común que había decidido la sanción. Es la «ciudad» la que había tomado la decisión y omitido la opinión de la minoría. Cf., Platón, *Ibid.*, 17a-41d.

⁴⁹ Cf., *Ibid.*, 51c-d.

En efecto, la *pólis* será para el griego una forma de ser en comunidad y de identificarse con el resto de los que en ella viven, tan es así que la llamará: «su comunidad». La identidad y la ciudadanía del griego solo se conformaban al interior de la *pólis*. Por otra parte, el no reconocimiento de las instituciones y órganos políticos generados en la *pólis* implicaba simultáneamente la pérdida de identidad y reconocimiento como ciudadano. Sin embargo, pese a estas medidas regulatorias que el griego había generado en la *pólis*, para la integración de la comunidad, es innegable la relación ontológica que tiene un individuo con el resto. Cualquier aplicación de estas medidas repercute en la relación ontológica, impone nuevas disposiciones de los individuos y por lo tanto, genera cambios en sus modos de ser y de relacionarse.

En la *pólis* se consideró, al igual que en la *gran familia*, no solo al territorio como parte del dominio común, sino también llegó a abarcar las relaciones de espacio y materia, así como las implicaciones que generaba el compartir un mismo espacio con el otro. La relación que se establece en la *pólis* como reunión de casas u *oîkos* va más allá del conjunto de domicilios en un mismo territorio. Ahora, el territorio se transforma y sufre una metamorfosis al pasar de un solo pedazo de tierra a un espacio de configuración y estructuralización de la vida. Donde se habita al mismo tiempo con las condiciones tanto físicas como simbólicas, morales, jurídicas, y políticas. No obstante, ¿pueden estas condiciones ser propicias para la conformación de una comunidad?; o ¿estás condiciones van rompiendo con la relación voluntaria entre conocidos, logrando únicamente la unidad sin comunidad-diversidad entre sus miembros? La *pólis* griega nos deja ver la posibilidad de pensarnos en comunidad; es el espacio propicio pues da lugar a las relaciones voluntarias, deja ver unidad en la diversidad de sus miembros.

§ 3. Las relaciones del hombre como *ser de comunidad* desde la idea de *koinôía*.

La conformación de la comunidad tiene que ver con la relación que mantiene el hombre con su medio, con lo que no es él. Se relaciona con aquellos que están puestos en el mundo y desde sí mismo puede vislumbrar la proximidad en que se encuentran. Esta condición relativa hará la diferencia, pues cada hombre ocupa un lugar en el mundo, una posición diferente y a su vez cada hombre es distinto a otro; por lo tanto, cada uno constituye en el conjunto una variedad que es condición de comunidad.

Ahora bien, lo que hemos apreciado en el apartado anterior es que el cambio que trajo consigo formación de la *pólis* o ciudad griega, fue que a pesar de que el origen de sus integrantes fuese diferente, habitaban un mismo espacio físico y aún con sus propiedades distintas y singularidades dieron paso a la comunidad, a la formación de un orden operativo común. A pesar de las problemáticas que surgen a su alrededor, la conformación de la *pólis* muestra vestigios de comunidad, lo que expone es un paradigma del vivir en común, en compartición de un mismo espacio, razón del porqué llamarnos en comunidad.

Por un lado, la *pólis* tendrá su nacimiento con lo que los griegos considerarán una comunidad o *koinôía* (*κοινοία*). Término al que nos referiremos para designar aquel grupo de relaciones entre conocidos que está reunido en un territorio y que por esto llamaremos espacio común. La *koinôía* nos muestra una relación diferente, pues su origen no viene más que de la formación de relaciones entre personas distintas. Sin embargo, el griego provocó con la formación de la *pólis* como la ciudad-Estado, que aquel que naciera en este espacio común tuviese desde su llegada, implicaciones que cubrían su existencia, con significaciones y cargas

jurídicas, sociales y políticas. Que de alguna u otra manera le otorgaban sentido de pertenencia e integración en la concreción de esta comunidad. La *koinôía* griega era más que un orden normativo y político; era el cúmulo de roces, tensiones y vida entre conocidos que habitaban un lugar común. Este lugar común fue el origen de lo que posteriormente sería la ciudad o *pólis*, ya con sus medidas regulatorias y sus instituciones.

A partir de estas afirmaciones se infiere la percepción griega sobre el dato teórico y vital de que el hombre es un ser de comunidad, que nace, se desarrolla y habita siempre con los otros. La sola presencia del hombre con su medio propicia la “humanización”, es decir, la apropiación de su puesto en el mundo hace de su sitio, una situación humana. De esta manera, el hombre va haciendo del universo su propio mundo a partir de la relación que logra establecer con todo lo que lo rodea, y a su vez el medio influye en la forma de ser del hombre.

A partir de ello, es evidente la manera en que se establece una relación mutua entre el hombre y lo que no es él. Esta relación cambia la forma de ser del hombre y a su vez interviene e influye con todo aquello con lo que se relaciona, se modifican las maneras de estar y se altera el lugar donde el hombre se sitúa. Pues «La tarea que desarrolla la comunidad en su sede es una literal *eco-nomía* (*oikonomía*). *Nomos* es norma: regulación doméstica, tanto del *domus* familiar, como de la sede mundana». ⁵⁰ Esto se refleja muy bien en la *koinôía*, que es para el griego la manera de ser en relación con los otros; debajo de cualquier dispositivo, institución o ley subyace la comunidad. La pregunta ahora es, si la comunidad es la forma de ser del hombre ¿de qué manera debe la comunidad conformarse?

⁵⁰ E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 139. En este apartado Nicol se refiere a la parte, al *dómos*, como la construcción donde habita la familia y por otro lado también contiene el sentido de *oïko- dómos*, a la casa como el lugar desde el cual se habita y en su habitar, el hombre va generando un mundo.

Uno de las maneras fue la *pólis*, pues para el griego la comunidad no tenía que vérselas con las fronteras o límites geográficos, más bien tenía que ver con las relaciones que se conformaban y que se mantenían en la *koinôía* «donde cada hombre, individualmente se confrontaba y comparecía ante otros hombres iguales y semejantes a él buscando reconocimiento de esa comunidad a la que pertenecía». ⁵¹ Si un hombre renunciaba a la *pólis* griega, se pierde todo derecho, legitimidad, pertenencia, en fin, en general se renunciaba al «pacto no dicho de la vida en común». ⁵²

Es la *koinôía* griega, la comunidad formada por desconocidos que habitan un lugar común, las relaciones que nos muestran desde una visión hacia la Grecia antigua, dejan ver la manera en que las relaciones van cambiando, transformando el lenguaje y la manera de ser en comunidad. Si bien es cambiante, resulta inevitable a la vez que posible, considerar a este orden, una manera de llamarnos en común, del ser hombre como un *ser de comunidad*. El hombre ocupa un lugar en el mundo y es diferente e irrepetible a otros hombres, y con ello comienza su relación, pues «el hombre es el único ser que se relaciona con aquello a lo que pertenece. La relación implica una tajante alteridad ontológica». ⁵³

Todas estas observaciones, tienen que ver con la manera en que el hombre está en relación con el mundo, las cosas y otros seres humanos. Por ello, hemos vislumbrado en esta revisión del mundo antiguo, el modo en que el hombre se ha dicho en comunidad y la manera en que estas formas de llamarnos en comunidad modifican y cambian el modo de estar en el mundo. Por ello, todo parece indicar que aunque las relaciones sean distintas, el hombre

⁵¹ L. Flores Farfán, *op. cit.*, p. 125.

⁵² *Idem.*

⁵³ E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 143.

siempre se presenta como un ser de comunidad, tal como aparece, en su momento con la idea de *koinôía*, donde las relaciones se dan y permanecen por debajo de cualquier contrato, institución o acuerdo, porque el hombre se encuentra como un *ser en común*.⁵⁴

CAPÍTULO II: EL HOMBRE COMO *SER DE LA EXPRESIÓN*: CONDICIÓN DE *SER EN COMUNIDAD*

Pensar el problema de la comunidad implica una revisión del ser humano, aquel que la crea y la conforma, porque el hombre la genera mediante de una exposición de su ser, su singularidad en contacto, interacción y comunicación con otros seres. Puede que pensemos en una comunidad ya conformada; sin embargo, hace falta preguntarse ¿qué ocurre cuando se incorporan nuevos integrantes dentro de su orden? Lo que sucede es que las relaciones tienden a ampliarse porque la comunidad no es un ente abstracto y terminado, por lo tanto, el hombre es quien la conforma con su integración. Por ello, es necesario un esbozo e indagación sobre el modo de ser del hombre, que permita ver en su singularidad de qué manera éste integra y conforma una comunidad.

En esta tarea haremos un análisis del hombre para encontrar en su *ser* la manera en que éste habita en comunidad. Expondremos el modo en el hombre *es*, y para ello consideraremos a la categoría de *expresión* como concepto clave en nuestra investigación sobre el hombre. Para ello, será necesario hacer un análisis de la *expresión* en tanto que

⁵⁴ Esta noción debe ser fundamental para comprender la manera en que ontológicamente el hombre se encuentra en relación con todo lo que lo rodea; hay una disposición a relacionarse que no tiene que fundamentarse más que con la forma de ser del hombre como un ser en común. Para un acercamiento a este tema véase J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 191.

fenómeno. Porque consideramos que el hombre en su constitución ontológica, es *expresión*. Pero sobre todo pensamos que es gracias a esta constitución por la cual conforma la comunidad.

§ 1. Sobre el método para un análisis del hombre

Nuestra propuesta requiere de una explicación sobre la manera en que nos acercamos al hombre para comprender en su ser, la manera en que éste puede ser llamado un ser de comunidad. Para ello debemos de aproximarnos a la *expresión*, en tanto que *fenómeno*, para vislumbrar al hombre, meramente como un *ser de la expresión*. Ahora bien, consideramos que es a partir de la fenomenología que debemos aprehender dicho *fenómeno*, porque es la manera de atender un problema desde el fenómeno mismo.

En este sentido, pensamos que no solo es la única manera posible de proceder, sino también una manera necesaria, pues debe entender como punto de partida para esta investigación que el método requerido, lo es en función del problema a investigar. En este caso reiteramos que el problema debe entenderse *fenomenológicamente* porque se trata de un fenómeno, «ya que nos atendemos a lo dado, volvemos la vista para comprender lo que se da como acontecer; (pues) es en el fenómeno donde se hace patente el ser y esto no se puede *perder de vista*».⁵⁵

Hay que mencionar, además que este método concierne a la investigación porque sus alcances nos permiten comprender una ontología fundamental de la *expresión* en el hombre.

⁵⁵ A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, México, Afinita Editorial-Creative Commons, 2011, p. 40.

Comprendemos el acontecer de este fenómeno a partir de una transparencia que es lo fenoménicamente dado y mostrado en la realidad. Por tal razón, consideramos que el método si bien, nos permite ilustrar una ontología general, por consiguiente, servirá para encontrar la relación entre el fenómeno de la *expresión* y la forma de *ser de comunidad* en el hombre. Sin embargo, es menester comprender este método para tener presente a qué nos referimos cuando hablamos del *fenómeno* de la *expresión*. Propiamente hablamos de fenomenología⁵⁶ o al menos de una escuela fenomenológica con el pensamiento de Edmund Husserl, en donde a finales del siglo XIX y principios del XX, surgió como una corriente que fue en contra de otras como el psicologismo y o el pragmatismo imperaban en el pensamiento de la época. Husserl y la fenomenología revolucionaron la manera de concebir al mundo y sobre todo dieron un nuevo respiro a la vitalidad de la filosofía que parecía quedar como un saber menor frente a las ciencias y el positivismo.⁵⁷

Lo anterior es comprensible cuando decimos de manera breve, que hay un acercamiento diferente con las cosas y la experiencia de los fenómenos que la fenomenología permite ver cuando se «pone en paréntesis»⁵⁸ aquellas concepciones sobre la cultura, la historia, e ideas y juicios que empañan nuestra visión del mundo.

Posteriormente Heidegger, será considerado como uno de los mayores exponentes de la fenomenología. Alumno de Husserl, que reflejo en sus estudios sobre el sentido del Ser, que el problema de la ontología debía tratarse desde la fenomenología, es decir, desde la

⁵⁶ J. F. Lyotard, *La fenomenología*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973, p. 5.

⁵⁷ Cfr., *Idem*.

⁵⁸ Nos referimos al término *epoché* que Jean Francois Lyotard traduce de E. Husserl como «poner en paréntesis», como un método que nos permite tener presente, que un fenómeno está cargado de connotaciones sociales, políticas, lingüísticas, etc., de esta manera tenemos conciencia de que el fenómeno no se presenta, en un primer momento, apartado de su contexto. Y que se considera como la manera en que podemos acceder al conocimiento de las cosas «tal como son». Cf., *Idem*.

experiencia con el fenómeno mismo, dejando de lado a la metafísica tradicional y la imposibilidad de acceso al Ser. La filosofía de Heidegger vio en la fenomenología un método de investigación cuando relacionó el sentido del Ser con el método fenomenológico. Esto es comprensible cuando dice:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto solo se le puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, puede preguntar:

1. por el “*que*” originario que es experimentado en él (contenido);
2. por el originario “*cómo*” en que es experimentado (referencia),
3. por el originario “*cómo*” en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido (...).⁵⁹

Este breve antecedente de la consideración sobre el estudio de la fenomenología nos ha servido para dar cuenta hacia dónde nos aproximamos cuando hablamos del *fenómeno*. Entonces decimos de manera operativa que la fenomenología se trata de hablar de *fenómenos*, es decir, de hablar de lo que se nos aparece.

Lo que nos permite ver las cosas en tanto que fenómenos es poner un acercamiento con

⁵⁹ M. Heidegger, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion» en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 63 (*Introducción a la fenomenología de la religión*, Trad. Jorge Uscatescu, p. 92) *apud* Á. Xolocotzi, *Fenomenología Viva*, Puebla, BUAP, 2009, p. 18. Las implicaciones que tiene la filosofía de Heidegger tienen que ver con el fenómeno, pero a diferencia de Husserl, el primero va encaminando su pensar hacia una fenomenología con carácter hermenéutico. Además cabe señalar que en Heidegger, la manera en que el hombre en tanto que *Dasein* tiene una visión del mundo es desde la existencia. Véase también los párrafos 15-20 en M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 26-30.

la realidad y permitirnos percibir el ser de las cosas, por cuanto *el ser es fenómeno*.⁶⁰ Para ello, se debe proceder eliminando uno de los prejuicios que ha mantenido la metafísica tradicional, como lo es «la imposibilidad de un acceso al ser», ya la realidad es *fenómeno*, por consiguiente es *aquello que se nos aparece*, ya sea las cosas, los entes, en general la experiencia cotidiana. Esto porque la apariencia debe considerarse no como dudosa y vaga apariencia, por el contrario, para la experiencia todo aquello que aparece ante nosotros es objeto de conocimiento concreto y fidedigno. Toda apariencia *es* porque ya en sí misma está aquello que aparece, y en este aparecer muestra un *fenómeno* tal cual *es* sin dejar nada oculto. Todo *fenómeno*, es lo que *se ve*; *se ve* porque aparece, y parece así porque es todo lo que *es*. El hombre no es la excepción, más aún, él es el ente por excelencia de la *expresión*.

De esta manera es como nos proponemos un nuevo acceso al conocimiento y la realidad. Este acceso debe entenderse como un dato primario, evidente e inmediato, de todo aparecer en la realidad fáctica.⁶¹ Por esta razón la experiencia del *fenómeno* sobrepasa las expectativas de lo empírico o lo estrictamente teórico, se trata de un acercamiento inmediato de la realidad; es decir, sin algo que pueda mediarlo o reducirlo a supuestos teóricos, como también lo pensaba justamente la *epoché* husserliana.

Ahora bien, así como ha sido provechoso ofrecer un panorama sobre la manera en que tenemos un acceso a los *fenómenos*, también es pertinente ofrecer una definición del objeto de

⁶⁰ De manera particular en la filosofía en habla hispana, la mirada de Nicol frente a la realidad resulta meramente fenomenológica, pues habla del Ser en términos de fenómeno, es decir, que se habla de todo aquello que se ve y que meramente se nos aparece. Se trata de una vuelta hacia las cosas mismas, hacia lo dado o lo concreto para una recuperación de la realidad mediante la fenomenología, que harían por su parte otros pensadores. Esta inquietud nace, en sus palabras de Nicol de la «La apófansis (que) es el término antiguo que define la virtud de un método fenomenológico; el cual ha de cumplir con el lema de una «vuelta hacia las cosas mismas», hacia lo concreto o sea una recuperación del ser», en E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1989, p. 71.

⁶¹ Cf., A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, op. cit., 2011, p. 47.

investigación: el *fenómeno*, es decir, requerimos saber en primera instancia de qué manera se concibe lo fenoménico. Para esta tarea operaremos sobre esta categoría de *fenómeno* desde la propuesta en la filosofía de Eduardo Nicol, el *fenómeno*, según nuestro autor trata sobre el:

Phainómenon deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz (*phaós*). Así, el verbo *pháino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o es evidente.⁶²

Por esta razón decimos que el fenómeno es lo que aparece y se manifiesta por sí mismo, es «lo que está a la vista» y podemos percibir. Tan real es el *fenómeno* como lo es la percepción o modo en cómo *se nos* aparece. Es el *fenómeno* la manera en que los entes se muestran tal cual *son*. Este mostrar se da de manera inmediata,⁶³ sin necesidad de ante-poner categorías previas, o teorías metodológicas para que podamos percibirlo; el fenómeno en cuanto tal, aparece para todos en una visión universal de la realidad; si bien, puede interpretarse de distintas maneras, la visión de la realidad resulta ser la misma, en tanto que universal; la realidad es una para todos. Por ello, es posible hablar de una misma realidad, porque el hombre, -como se ha dicho líneas antes- es un ser que se relaciona con lo que no es él mismo; con los entes que son realidad común que aparece tal cual es para todos. Entonces esto nos permite que el mundo, en tanto que fenómeno, se nos presente como un aparecer común. Esto es una verdad de conocimiento común o *apodíctica*, que en palabras de Nicol es:

⁶² E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit. p. 156. (C. ca., *Ideas de vario linaje*, op. cit., pp. 267-270.) Vid., María Lida Mollo, en E. Nicol, *Metafisica dell'espressione*, Napoli, La città del sole, 2007, (tr. María L. Mollo), «Introducción», p. 46., apud Aguirre, A., *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, op. cit., p. 46.

⁶³ Cf., A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, op. cit., p. 46.

(...) aprehensión del ser en la experiencia común y cotidiana. A la teoría del conocimiento le corresponde reconocer *fenomenológicamente* ese fundamento dado; no le corresponde instituirlo. (...) una simple verdad de hecho como “esto es una mesa” hace patente al ser, es apodíctica, no está sujeta a cambio ni variación; no es una verdad histórica, pues no implica una toma de posición frente a la realidad: es simple presentación de la realidad. *Es una verdad apodíctica precisamente porque no es ciencia. Ni ciencia ni opinión.*⁶⁴

Bajo estos términos la apariencia como *fenómeno*, ontológicamente ha dejado de ser lo que antaño la metafísica tradicional habría considerado: mera apariencia, accidente y o atributo que se ponen a merced de una esencia permanente del Ser. Más bien, la apariencia es un *fenómeno* que no requiere fundamento ontológico, ya la mera presencia del *fenómeno* es su fundamento.⁶⁵

Ni más ser ni menos ser en el fenómeno no hay criterios cuantitativos aplicables ontológicamente porque no hay fenómenos degradados, ni un ser invisible y superior, ni la dualidad de manifestación-ocultación. Nada se oculta en el aparecer ontológicamente entendido.⁶⁶

En el *fenómeno* nada se oculta porque la realidad se presenta como algo que está *dado*. El acto mismo de darse o de donación de algo, acontece sin «contaminación» de alguna teoría. Es algo dado y no construido. Donación es igual a experiencia. La experiencia fenomenológica es mostrar cómo el mundo objetivo va mostrando su conexión con la subjetividad. El mundo se va revelando en cuanto lo que *es*.

⁶⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 102. También véase en la misma obra la noción de apófansis: «La apófansis del ser no requiere método: *el logos común manifiesta el ser con absoluta garantía*. Establece el fundamento, equivale entonces a discernir el sitio preciso de tal garantía básica, y explicar cómo se obtienen. La ciencia no la proporciona: la recibe», en E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 110.

⁶⁵ Véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 78, donde plantea una postura respecto al Ser y al ente: «El ser es necesidad absoluta porque no requiere una razón de ser. Entonces, lo absoluto de ente no es algo que él contiene en su interior y que se sustrae al tiempo, sino la presencia en él del ser mismo. El ser se hace presente tanto en lo que se consideró accidental como en lo esencial».

⁶⁶ A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, *op. cit.*, p. 47.

El camino parece sencillo, pues la visión fenoménica permite tener una experiencia del fenómeno en tanto que se nos aparece. Sin embargo, también es la interpretación de la realidad la que pone en crisis nuestra experiencia de mundo y con las cosas, para que sea efectivamente como se nos aparecen. Lo que permite la visión fenoménica es tomar la consideración de que la experiencia es ya un conocimiento. Ahora bien, viene otra problemática porque todo conocimiento es ya un conocimiento de objetos, ¿cómo veríamos a otros seres humanos más que como objetos, como sujetos que se nos presentan? Y me refiero a la manera en que vemos específicamente al hombre como un ser cambiante y que está en constante devenir, pues ¿cómo comprender un ser que es fenómeno cambiante?; ¿cómo dar cuenta de la experiencia del hombre? La manera de conocer al hombre requiere especial atención, pues estamos hablando de un ente vital, cambiante y dinámico, con intenciones y relaciones conformadas.

§ 2. La *expresión* en el hombre en tanto que *fenómeno*.

El hombre es el único ser cuya existencia se muestra como un acontecer continuo pues siempre está en constante transformación y nunca quieto. Por esta razón es que la condición cambiante del hombre resulta problemática desde la filosofía, pues se trata de dar razón de la existencia del hombre, que no es estática, inmutable y homogénea, pues ¿cómo diríamos algo de quién siempre está cambiando?, y ¿cómo adjetivar a un ser que en el momento de enunciarlo ya ha cambiado? Sin embargo, lo que no cambia es la *expresión* misma del cambio⁶⁷ que siempre permanece. Gracias a la *expresión*, el hombre puede diferenciarse de los

⁶⁷ Toda *expresión* es una exteriorización de algo, es una alteración o un cambio en el Ser. Por esta razón la *expresión* es movimiento, según Nicol, «La expresión solo puede ser presente y, por esto tiene que ser cambiante

demás; la piedra o el tronco no cambian por sí mismas, siempre están ahí como meros entes, por lo tanto, no hay diferencia vital entre una piedra y otra. Por otro lado, el hombre es un ser cambiante y que *expresa* su cambio con la sola existencia: en ella toma decisiones, crea, actúa, en fin, *expresa* su propia y singular forma de ser. Dicha característica es la que nos permite considerar a cada hombre como único e irremplazable frente a otros hombres. Estas consideraciones son importantes para una conceptualización del hombre como un ser de comunidad. Pensamos que el hombre tiene antes que cualquier vínculo, una constitución ontológica que se presenta mediante el *fenómeno* de la *expresión*.

Lo que esta particular forma de ser evidencia es que el hombre adopta distintas posiciones y maneras diferentes de ser en el mundo. Pero es también esta característica la que nos permite indagar en el ser del hombre mediante una visión fenomenológica de la experiencia sin obstáculos teóricos ni supuestos predeterminados. Por lo tanto, nuestra indagación tendrá que ceñirse al *fenómeno* de ser hombre como punto de partida, de tal manera que la evidencia fáctica pueda arrojar luz sobre el hombre como un *ser de la expresión* desde la filosofía,⁶⁸ tratándose no solamente de la *expresión* como un mero dato en el hombre, sino como una categoría constitutiva de sí mismo. La tarea en este apartado recae en pensar cómo es posible aprehender una idea del hombre mediante la *expresión*.

Como punto de partida, tomaremos en cuenta que el hombre sobresale de los demás

y manifestar el cambio. El momento de la expresión es el paso de una expresión a otra. Pero lo que la expresión expresa no es un cambio cualquiera, sino un cambio de lo animado, de lo que tiene *anima* o vida». En E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1996, p. 148. En esta última sentencia, vemos que la *expresión* es dinámica y vital. Para Nicol, en estricto, solo puede *expresarla* el hombre. «Pero si decimos de otros seres que también expresan, y principalmente los vivos, es porque proyectamos obre ellos la significación o el sentido que para nosotros tiene la actitud y el gesto humanos –o bien porque atribuimos a la naturaleza, como si fuera propiedad suya, el efecto que a nosotros nos produce». *Idem*.

⁶⁸ Cf., A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros: Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita Editorial, 2010, p. 38.

entes, por su actividad constante de ser, manifestada en la *expresión* de su cambio. En ello reside la distintiva característica que lo diferencia de todos los demás seres. La *expresión* como una forma de exponer el ser del hombre es un rasgo al que debemos recurrir para tratar el problema de una comunidad ontológica.

Desde el pensamiento de Nicol, aseveramos que la acción de expresar expone los fundamentos de un cambio constante y de un ser inacabado. Las maneras de *expresar* son indicios de la realización vital que busca completarse y terminarse.⁶⁹ Si bien, la *expresión* muestra la manera en que se ha formado el hombre, también muestra una formación aun inacabada.

El hombre en tanto que *ser de la expresión* se expone como un *ser a la vista*,⁷⁰ que se presenta tal como lo percibimos, pues en él no hay ninguna esencia o sustancia oculta. Por el contrario, el ser del hombre siempre se expone mediante la *expresión*; en una exposición visible y dada en todo momento; aunque parezca paradójico, ya que la *expresión* por ser cambiante no podría ser definitiva. Sin embargo, «Lo que pueda haber en el hombre de definitivo sólo se da y sólo se percibe en lo que es menos definitivo: en la *expresión*, la cual es dinámica en cada uno de sus actos, porque es precisamente acción».⁷¹ En tanto que la *expresión* en el hombre, es dinámica de manera individual y también lo son las maneras colectivas de relacionarse. El hombre es variable porque también son variables las maneras de ser que se exponen en la *expresión*, por esta razón no hay un hombre idéntico a otro, incluso el

⁶⁹ El hombre se presenta como un ser inacabado, la *expresión* es dinámica y es cambiante porque se da en el ser humano, la consciencia de muerte provoca que el hombre quiera ser más y este querer se manifiesta por medio de la *expresión*. Véase E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁰ Cf., A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros*, *op. cit.*, p. 33.

⁷¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 215. No se trata de la *expresión* como una fuerza que trate de sacar algo que pudiera estar contenido dentro del hombre, más bien, tiene que ver con la manera en que el hombre ya está expuesto al mundo.

mismo sujeto no siempre se expone en una sola forma quieta y estática, sino siempre está en acción y cambio.

Más aún, el hombre es *expresión* y la *expresión* es acción porque en sus actos demuestra sus modos variables de ser. Que la *expresión* sea acción implica la posibilidad de hacer, o mejor dicho, de ser de tal o cual manera; es la constitución del hombre y la forma en que despliega su vida. Por ello, es una categoría constituyente del individuo. Según Nicol en su *Idea del hombre*:

(...) el fenómeno de la expresión es la única fuente de información de que disponemos sobre el hombre, en tanto que el individuo y en tanto que ser humano. Este dato primario no es el mero hecho de una comunidad sociológica; es revelador de la comunidad ontológica: de la forma común de ser. Esta forma es fenómeno. Y por lo mismo que el ser del hombre está a la vista, también es fenoménica la diferencia entre su forma de ser y la de aquellos entes que son comunicables, pero no comunicantes.⁷²

La *expresión* es la categoría que configura la idea del hombre, y por medio de ésta podemos reconocer y fundamentar la forma en que su ser acontece, se genera una estructura que hace posible la acción y, sin embargo, aleja toda noción tradicional de esencia o sustrato que lo fundamente. Este elemento no constitutivo sino constituyente del hombre, representa la condición humana que se expone en un horizonte visible y perceptible de sus formas de *expresión*, estas formas consolidan y conforman diversas situaciones vitales⁷³ que se ven reflejadas en la vida cotidiana del hombre, ya sea en el cúmulo de símbolos con los cuales

⁷² E. Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 22. También véase la idea de Husserl, en otro contexto pero de manera similar, la idea sobre el hombre como un yo que da razón de otro yo, en E. Husserl, *Crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*, México, Ediciones Folio, 1984, p. 261 y ss.

⁷³ La situación vital tiene que ver con la manera con que el hombre se relaciona con todo lo que lo rodea. No se trata solamente de poner en el centro de la situación al hombre, sino lo que resulta aún más relevante es la relación misma con las cosas y con todos los entes que nos rodean. La manera en que el hombre se desenvuelve y se revela mediante la *expresión* interfiere siempre con la situación en que se encuentra. Véase esta noción en E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, *op. cit.*, pp. 147-148.

refiere al mundo con los que lo comparte.

El cambio en la formas de ser del hombre no se cubren, -como se ha dicho antes- con algún sustrato ontológico determinado.⁷⁴ Al contrario, es la *expresión* la manifestación que a primera vista ha formado su existencia, y también es la manera de exhibir y crear su ser. Por lo siguiente:

(...) afirmar que el hombre es formalmente un ser proteico es alterar la dirección de aquella metafísica que se empeño, diríamos, en definir al hombre por la quietud, y no por la movilidad interna. Lo cual requiere cierto denuedo, pues representa una revolución filosófica. Una revolución alegre, en tanto eluda 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 de 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.⁷⁵

Las formas de *expresión* aparecen y exponen el ser del hombre, ellas no ocultan tras de él una forma real que es percibida de manera auténtica, que está en movimiento y constante cambio, lo que percibimos en el cambio mismo es el ser que está a la vista. Variables son las formas en las que el hombre se expone, por esta razón, «la existencia humana es *fenómeno* en la diversificación individual y compartida».⁷⁶

Todo hombre *expresa*, pues es un ser que muestra el movimiento y cambio de su ser en la expresión misma. Entonces debiéramos preguntarnos sobre la manera en que cada hombre expresa, es decir, ¿qué constitución debiera tener un hombre que siempre *expresa* y en el cual

⁷⁴ Cf., A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros...*, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁵ E. Nicol, «la agonía de Proteo. Notas», en *Símbolo y verdad*, Arturo Aguirre (comp.), México, Afinita Editorial, 2008, pp. 102-103, *apud* A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros...*, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁶ Cf., A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros...*, *op. cit.*, p. 37.

todo aquello que manifiesta se torna *expresivo*? Esta pregunta nos resulta complicada, pues abre un cúmulo de posibilidades para responder de manera no fenomenológica, pues uno podría responder que lo que hay que buscar en el ente que es el hombre es el ser. Y este hay que buscarlo de manera ulterior en el hombre así como en sus manifestaciones. Como si el ser del hombre se encontrara oculto dentro de sí y que algunas veces diera señales de él en sus acciones.

Lo que hay que tener presente de la mano del pensamiento de Eduardo Nicol, es que todas las acciones del hombre se explican por la *expresión*.⁷⁷ Cabe señalar que la *expresión* del hombre se manifiesta en todas sus acciones: ser, existir, y hacer presencia. Estas acciones acontecen simultáneamente, al lado de la *expresión*. Es la *expresión* en estas acciones por lo que diríamos que podemos conocer al hombre:

Suponiendo que sólo dispusiéramos del dato de la expresión, podríamos reconstruir la estructura del ser humano; todo los demás caracteres irían apareciendo dispuestos orgánicamente a partir de la evidencia inicial, y en plena congruencia con la expresividad constitutiva.⁷⁸

La *expresión* para el hombre es la manera en que este acontece, es la forma en que de sí mismo se posiciona de una manera particular y diferente de cualquier otro hombre, es la manera en que ocupa y se hace un lugar vital en el mundo. Esta es la manera en que el hombre se dispone en el mundo y por consiguiente a su existencia, de modo que configura sus espacios y se hace un ser irremplazable. Este acontecer es la actualización constante pues ninguna acción-expresión lo agota, termina o completa, dicha sentencia solo es comprensible desde una filosofía de la *expresión*, pues

⁷⁷ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 145.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

la expresión es dinamismo, cualquier otro rasgo y cualquier función básica que logremos discernir en el ser humano hemos de encontrarlos en la expresión y por medio de ella, como ya se ha indicado. Pero *la expresión misma no es siempre la misma*. Siempre expresamos de acuerdo con un patrón, un módulo o sistema simbólico, más o menos “natural” o convencional; pero los propios sistemas cambian, muy sencillamente. (...) lo que pueda hacer en el hombre de *definitivo* sólo se da y sólo se percibe en lo que es menos definitivo: en la expresión, la cual es dinámica en cada uno de sus actores, porque es precisamente acción, y es dinámica en la evolución misma de sus formas simbólicas. Lo primario, radical y decisivo, por esto, no es tanto la historicidad, con la que conceptuamos derivadamente la forma de ser de un ente que crea productos históricos y que muda en su ser mismo históricamente; sino, más bien la expresión, la cual es la forma de ser básica del ente que *por ello* sufre mutaciones y por ello es conceptuable ontológicamente como histórico.⁷⁹

Por estas razones es que debemos recalcar que el análisis del *fenómeno* de ser hombre, se hace desde la evidencia fáctica. Se trata de aprehender la realidad desde el hecho mismo manifestado. Pues el ser está –como hemos dicho- a la vista, hay un ser que está en la realidad y es la misma para todos. Lo que proponemos de la mano de la filosofía de Eduardo Nicol, es un análisis del hombre como *ser de la expresión*, desde una *fenomenología de la expresión*, para esto debe quedar claro que:

La pregunta fundamental de la metafísica fenomenológica de la expresión no interroga por el *cómo es posible que algo se dé*, sino por aquello que *fenoménicamente se da*, y por el *cómo se da* o su modo de darse. En rigor, no hay otra vía si no es como fenomenología del *óntos*, que en tanto que es no puede ser sino manifiestamente evidente (*phainómenon*) y en la posibilidad del alumbramiento del *logos*.⁸⁰

A partir de estas consideraciones es que presentamos al hombre como un *ser de la expresión*, pues en el hombre el único dato del que disponemos es la *expresión* para proceder en la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁰ A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*, *op. cit.*, p. 60.

comprensión de su ser. Pareciera que a primera vista hay debajo de la apariencia del hombre «algo» que pudiera considerarse como esencial en el ser del hombre, pero –como hemos dicho anteriormente-, el *ser está a la vista*. Y el caso del hombre no es la excepción. El hombre en tanto que *ser expresivo* muestra su ser en la exposición de su sola presencia. Pues « (...) la expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presentación visible de la interioridad».⁸¹ Esta visión del hombre como *ser de la expresión* nos permite tener una apreciación del fenómeno del ser hombre. Donde desaparece la dualidad entre interior y exterior, así como la imposibilidad de tener un acceso a su ser. Pues su ser se encuentra de manera inmediata revelado con su sola presencia.

El hombre en tanto que fenómeno es presentado en su aparecer mismo y acontecer constante. Ahora bien, ¿de qué manera damos cuenta del ser del hombre cuando lo que tenemos disponible es su apariencia?; ¿qué podríamos decir del hombre cuando la certeza que tenemos es aparente? Habremos que contemplar en el ser del hombre la apariencia y presencia inmediata. Lo que nos permite *decir* algo sobre el hombre, sobre su ser es la *expresión* misma; la *expresión* siempre está presente pero no siempre es la misma, ya que el hombre se *expresa* de diferentes maneras, podemos también decirlo de diferentes formas. Lo que se pueda decir del hombre es gracias a su *expresión*:

Su presencia fenoménica no cubre su ser auténtico: no hemos de traspasar su apariencia para liberar el ser o des-cubrir la esencia. El hombre es el único ser del universo frente al cual no solo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de

⁸¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión. op. cit.*, p. 34.

ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel.⁸²

La expresión es la categoría constituyente en el hombre por la cual se daría a conocer cualquier cualidad. Por lo tanto, también se trata de una categoría constante. Sin embargo ésta siempre se da de manera singular, es decir, la *expresión* es diferente en cada uno de nosotros. Esto es importante pues la diferencia entre seres humanos permite la variabilidad de seres y por consiguiente propicia la comunidad, en palabras de Nicol, «(...) la *expresión* es un fenómeno: el sujeto humano, que es quien expresa, es un individuo, y su entidad se individualiza o distingue de los demás individuos por su *expresión* actual».⁸³ La *expresión* es distintiva y un rasgo primario, por eso continúa el pensador:

Pues todos los hombres reales y posibles están implicados en el acto de una expresión singular. Quien expresa es único en cada caso; por lo mismo, no puede ser uno solo. La presencia de un hombre es testimonio total de lo humano. (...) Entendemos humanidad como la esencial condición humana; pero también como la comunidad de los hombres.⁸⁴

En este sentido pensamos que para hablar de comunidad, es necesario que se tenga en el hombre una consideración de su condición ontológica. Sobre el aspecto base que está antes de cualquier definición, categorización o cualidad, nos referimos, precisamente, al ya tan mencionado *fenómeno de la expresión*. Pensamos ahora que es desde esta categoría por la cual debe pensarse al hombre como un ser que habita en común con otros hombres, es decir, un *ser de comunidad*.

⁸² *Ibid.*, pp. 118-119.

⁸³ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁴ *Idem.*

CAPÍTULO III: EL HOMBRE COMO *SER DE COMUNIDAD* DESDE SU CONSTITUCIÓN EXPRESIVA

En estos momentos de la investigación hemos llegado a uno de los puntos más relevantes sobre el problema de la comunidad. Consideraremos en este último capítulo la manera en que el hombre está ontológicamente constituido como un *ser de comunidad*. Esto gracias a la condición expresiva que hemos tratado en el capítulo anterior, pues encontramos que es posible la comunidad, porque el hombre en tanto que *ser de la expresión* tiende y está integrado en un orden común.

Para esta tarea hemos considerado que la *expresión*, en tanto que fenómeno, de cambio y variabilidad en el ser humano, es concepto clave para que el hombre sea un *ser de comunidad*. En primer lugar, se presenta un análisis sobre la importancia de la individualidad como una forma de ser irrepetible e irremplazable en cada ser humano y a su vez también nuestra condición relativa para con los otros. En segundo lugar, tiene arriba el problema de la carencia-indigencia en el hombre; donde cada ser humano se encuentra siempre carente e insuficiente de sí mismo, porque tiene una tendencia a completarse, reflejada mediante el acto de *expresar*. Finalmente, esto nos permite encontrar una coincidencia entre la condición constituyente *expresiva* como una forma de ser del hombre y su forma de *ser en comunidad*.

§ 1. El hombre como un ser singular y relativo desde la *expresión*.

El hombre no se *expresa* en estricta soledad sino siempre *expresa* al otro. Esto es una evidencia primaria que debemos analizar, en tanto que fenómeno: la alteridad.⁸⁵ Porque a primera vista debe ser evidente que la *expresión* no se da en un ente aislado e incomunicado ontológicamente, por el contrario, la *expresión* acontece en el hombre porque se trata de un ser abierto, que habita en un orden comunitario y comunicante.⁸⁶

La comunidad de *seres expresivos* se manifiesta mediante una forma común de ser. Porque la *expresión* es un modo de estar dis-puestos⁸⁷ a dar el ser (y comunicar todo lo que es). Esta disposición⁸⁸ es dinámica, en el sentido de que la *expresión* es resultado de una relación de alteridad y apropiación. El hombre como ser de la *expresión* está expuesto mediante ofrecimientos y formas de ser ópticas que están a la vista. Pues en estricto hay *expresión* porque el «ser se da»; lo que se da es lo que se tiene y en tanto que se tiene constituye nuestras formas de ser que son formas particulares e irrepetibles, es decir, nos

⁸⁵ Cf. A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: ser de la expresión*, op. cit., p. 100.

⁸⁶ En este punto debemos estar conscientes de que la relación que establece la *expresión* siempre es hacia sus semejantes; el hombre siempre *expresa* a otro-yo. La relación es también, relación de alteridad, porque siempre es relación para los otros; puesto que *la expresión siempre da*. Para una indagación sobre el tema véase A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: ser de la expresión*, op. cit., p. 102.

⁸⁷ En la palabras de Nicol: «La dis-posición es una actitud pre-ventiva, (...) es siempre una espera. Y la espera, aunque parece inactiva, es una actitud que se traduce específicamente en la expresión». E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, op. cit., p. 161. También véase la interpretación de A. Aguirre sobre este concepto: «La dis-posición en el darse es lo puesto, no sólo porque sea un acto o un tomar posición frente al otro-yo, es puesto, positivamente, porque tomar posición es tomar posesión del ser común». En A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: ser de la expresión*, op. cit., p.- 101.

⁸⁸ El concepto de dialéctica que estamos usando en este punto es el que se describe a continuación: «Dialéctica general. Atiende sistemáticamente a la fenomenicidad de lo entitativo al versar sobre el ser-determinado de todo lo ente, cuya determinación resalta en la otredad de su ser (aquello que no es en él mismo y que se muestra en su alteración) y en la determinación o delimitación del ser de cualquier otro que “está puesto” ontológicamente. La dialéctica es sistema de todo lo fenoménico determinado en el haber del Ser, con lo cual se da razón de la pluralidad y diversidad de la realidad, y la unidad diversificada de los entes (primordialmente las formas de ser) en el Ser». *Ibid.*, p. 96.

constituyen como seres diferentes los unos de los otros.⁸⁹ El hombre, gracias a la *expresión* es un ser que siempre está puesto y dispuesto a exponerse ontológicamente «porque expresar es dádiva por cuanto es posesión, y la posesión se consolida porque es un entregarse».⁹⁰ Es entregar-*se*(r) mediante la *expresión* al otro; se trata de comunicar con la expresión la realidad que es común.

Ahora bien, lo que nos permite hablar de comunidad a partir de la *expresión* es precisamente la relación *copresencial* que se tiene con los otros. Habíamos anotado líneas antes, que el hombre *expresa* con tan solo el acto de hacer presencia. Por ello, si todo ser humano es expresivo entonces una en la *copresencia* resulta ser también una relación expresiva.⁹¹ El problema es saber ¿de qué manera debiera darse una relación con el otro desde esta mediación ontológica?; ¿cómo comprender una relación tan inmediata como la *expresión* misma? Es decir, ¿la sola *copresencia* como relación expresiva nos llevaría realmente a la conformación de una comunidad?

La presencia de un ser no solo se muestra como un dato primario, sino también inmediato. En el caso de un ser humano a otro, la presencia de éste no se presenta de manera indiferente. Podemos no estar de acuerdo con alguien, puede parecernos repugnante o incluso contrario a cualquiera de nuestros puntos de vista al percibir su *expresión*. Y sin embargo, por

⁸⁹ Se trata de una dialéctica que plantea la posesión del ser mediante su apropiación y a su vez, la compartición del mismo mediante la expresión al otro. Según A. Aguirre, «lo dado es lo que se tiene, lo que el ser del yo retiene para ser como es (diferente del otro), porque no se puede dar sino lo que es bien poseído, y cuando mejor se da, más se retiene: se es más sí mismo» *Ibid.*, p. 101.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Idem.*

más diferente y divorciado que pueda parecernos el otro,⁹² en tanto que sujeto próximo y relativo a nosotros mismos, no podría presentarse como indiferente. A diferencia de cualquier otro ente, el hombre como *ser de la expresión* da a conocer su presencia. Pero no sólo como un mero estar en el mundo;⁹³ se presenta *expresando* de manera simbólica y percibimos su *expresión* al momento para interpretarlo, de acuerdo con cada particular concepción simbólica del mundo que se pueda tener.⁹⁴

Ante estos planteamientos, surge una gran cuestión: ¿cómo se muestra el hombre en su relación de ser-con⁹⁵ (de coprecencia)? Esta pregunta tiene su raíz en el pensamiento de la relatividad como una categoría que rige el ser del hombre y también el de todos los entes. Lo que ocurre con la comunidad ontológica de los entes es que están vinculados mediante su condición relativa. Ésta tiene que ver con la contingencia, el tiempo y el cambio,⁹⁶ pues gracias a ella transmiten constantemente en la mutabilidad, su acontecer como entes. Podemos

⁹² El reconocimiento de otro ente de manera empírica es primario con su mera presencia: «La presencia del ser de veras sería puramente noética, no empírica: es una presencia buscada. Lo primario en el orden del ser no es primario en el orden del conocer. La presencia no buscada, o sea el dato, es tan sólo ser-para-mí». E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p 103.

⁹³ Este concepto en la interpretación de E. Nicol, « (...) quiere decir además que yo no existo *con* los otros. (...) Es más bien, y tan sólo, una categoría sociológica, psicológica. Naturalmente, visto por fuera, yo soy *al lado* de otros, y los otros son a mi lado. Estamos, todos, al lado unos de otros. Los unos *con* los otros. Pero el lazo que me une a los otros no es la coexistencia, la forma de la existencia al lado. Esta existencia al lado es, más bien, la de las cosas». *Ibid.*, p 292. Ciertamente, estar al lado no quiere decir que formemos una existencia común; no obstante, debido a esta condición es inevitable no conformarla. Por su parte Nancy evidencia esta cualidad del hombre en la interpretación del *Dasein*: « (...) debería quedar absolutamente claro que el *Dasein*, igual que no es “el hombre” ni “el sujeto”, tampoco es “uno”, único y aislado, sino siempre y solamente el uno, cada uno, del uno-con-otro». En J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 42.

⁹⁴ Cf., E. Cassirer, *op. cit.*, p. 63 y ss.

⁹⁵ Esta relación de ser-con, tiene su antecedente en el pensamiento de Heidegger, cuando propone al *Dasein* como este ser que se pregunta por el sentido del Ser, que al mismo tiempo existe con otros entes (*Mit-sein*). La limitante que encontramos en este concepto de ser-con es que no logra abarcar la totalidad de los seres, que si bien, aunque no podrán todos preguntarse por el sentido del ser, siguen presentes ahí, presentes en el mundo. Más aun, los hombres que se pregunten por su existencia también parecen tener un carácter inmanente, sin considerar a los demás. Por su parte, Nancy retomará este concepto para hablar de la co-existencia, como una condición dada en el ser de cada uno. Véase el concepto de ser-con (*Mitsein*), y ser-ahí-con (*Mitdasein*), en el párrafo 26 en M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, pp. 46-47. También véase J.-L., Nancy, *Etre singulier pluriel*, Paris, 1996, *apud* R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 157.

⁹⁶ A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: ser de la expresión*, *op. cit.*, p. 102.

ver que las cosas cambian porque son contingentes, en ello también es apreciable el hecho de que cambian porque las cosas *son*. Los entes están cargados de relatividad y contingencia; son variados y cambiantes. El análisis de un ente con estas características requiere atenciones especiales, pues no estamos hablando de algo estático, inmóvil y único:

(...) según la forma del ser a la que atienden fenomenológicamente- en virtud de que con ellas se patentiza el *cambio* como manera del no-ser de los entes, determinados ontológicamente. Sin lugar a dudas el hecho es que la contingencia no es un accidente del ser, es constitutiva, inherente a la realidad visiblemente cambiante de los entes; pero esta constitución no es absoluta, no es la Nada o una sombra del Ser, es siempre la relatividad del ente concreto en su ser que consiste en no-ser esto, no-ser ahora y no-ser lo otro. (...) Relatividad, contingencia, diversidad, pluralidad y cambio se dicen de los entes por aquello que no-son ellos apodóticamente en la comunidad ontológica que permanece fundamentada en el haber del Ser.⁹⁷

Ahora bien, el problema es mayor cuando hablamos del hombre. El ser humano se constituye también con las categorías mostradas. Pues él es un ser cambiante, plural, variable, contingente y relativo. Si bien, cada ser humano se presenta como un individuo, es decir: sujeto individual, único, e irrepitible; también se presenta ante los demás como un ser relativo. Y en este sentido es como tenemos la posibilidad de acercarnos e inclinarnos⁹⁸ al otro e integrar un conjunto.

Debemos tener en cuenta que al hablar de comunidad, también tenemos que hablar de relatividad, incluso cuando no haya una relación existencial entre un ente y otro. Ya que la

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Aunque ya estemos en existencia uno al lado del otro, lo que hace falta para decirnos en comunidad es una inclinación. A esto es a lo se refiere Nancy cuando habla del *clinamen*: «Hace falta una inclinación o una disposición del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del “individuo”. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo son capaces de considerar este *clinamen*, esta declinación o este declive del individuo en la comunidad» en J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 17.

relación óptico-ontológica ya está dada, es algo que para nosotros resulta inmanente e inherente a nuestra constitución como hombres. Hay que diferenciar entre meros entes, y el hombre en cuanto a su ser; pues no tratamos de agrupar al hombre en ciertas categorías: como especie, universales y particulares, entre algunos y otros. Porque de lo que se trata, especialmente cuando hablamos del hombre, es de la totalidad de los mismos, porque la expresión ya *es* en todos los hombres, o sea, en «todos nosotros». No se trata de un grupo determinado ni de un todo abstracto, por el contrario esta reflexión ontológica concierne a un todos y cada uno. Se trata de «la posibilidad de ser *en común*, y de presentarnos o representarnos como comunidad. Una comunidad que comparte el mismo espacio de tiempo o que participa en él, porque la comunidad misma es este espacio».⁹⁹

Por estas razones debemos ser cuidadosos en nuestro proceder para pensar el sentido ontológico de la comunidad. Solemos concebir a la comunidad como un abstracto con el que nos sentimos identificados, que nos otorga subjetividad y reconocimiento.¹⁰⁰ Pero más allá de «esa comunidad», hemos de pensarla en un primer momento de la siguiente manera: desde la presencia de un ser que *expresa* hacia sus semejantes, en la correspondencia a la sola presencia, que es la manera en que ser del hombre se muestra.¹⁰¹

La comunidad ontológica se manifiesta en la diversidad óptica, pues en tanto entes nos encontramos separados los unos de los otros y a partir de ello, se manifiesta la individualidad

⁹⁹ J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 188,

¹⁰⁰ Como lo haría la comunidad política, llámese, reino, imperio, Estado-Nación. Donde el reconocimiento del otro está mediado por las fundamentaciones políticas y jurídicas de la «comunidad».

¹⁰¹ El hombre *expresa* con su sola presencia y es a partir de esta como se dan a conocer las cualidades, formas de ser o características del hombre. Si habláramos en un lenguaje metafísico tradicional diríamos que ser del hombre está en su sola presencia, o mejor dicho es su sola presencia en tanto que es *expresiva* y las características serían los atributos de su Ser. Entonces el ser del hombre es su sola presencia y es a partir de ésta como se manifiestan sus distintas maneras de ser. Sus modos de estar y hacer frente a los otros, de estar expuesto al lado de los demás. Véase las el concepto de *ser de la expresión* sobre el que discurre Nicol en E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 227.

de cada uno; pues cada uno muestra una singularidad que no es la del otro. Por otro lado, también se manifiesta en una pluralidad¹⁰² de variables y formas de ser que habitan en conjunto. Es decir, que cada ser humano sea diferenciable de cualquier otro, permite decir que en el conjunto, cada uno responde a su expresión singular. Pues aunque cada comunidad pudiera tener diferencias, ya sea entre ellas mismas o entre sus miembros, será innegable la relación de uno frente a otro. Esto gracias a la *expresión* que manifiesta como *fenómeno* cada hombre.

Hemos tratado en este análisis filosófico de encontrar la diversidad en el todo.¹⁰³ Porque a su vez hemos de diferenciar cada parte. Pero como se ha dicho antes, no se trata de buscar las propiedades que hacen *ser* tal o cual hombre lo que *es*. Sino más bien, se trata de mostrar la forma de ser del hombre como *ser de la expresión*, que es una forma indefinida y nunca terminada, por consiguiente se trata de una forma indeterminada. Ya que « (...) la indeterminación es lo determinado necesariamente por la forma de ser».¹⁰⁴

El problema de la comunidad es meramente –como se ha dicho- el problema de la diversidad. Quizá la comunidad, en el sentido político no tendría mayor problema si estuviera compuesta de manera homogénea. Por el contrario, la constitución misma del hombre como ser indeterminado hace que la comunidad sea diversa, de modo que lo que tiene en común cada miembro de la comunidad es su propia diversidad o singularidad, es decir, que su propia

¹⁰² La forma de una comunidad no solamente se manifiesta mediante la unidad, sino más bien hay conformación porque hay algo que no es uniforme, esto es, la pluralidad de singularidades que habitan un lugar común. Lo que proponemos desde la ontología es afirmar que el Ser de la comunidad está conformado por la pluralidad singular de la existencia. «Porque la forma no es propia por posesión, sino en tanto que cada cual la gesta para sí mismo, y no puede haber forma sin pluralidad de gestaciones (...)». E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 134.

¹⁰³ Cfr., E. Nicol, *La idea del hombre, op. cit.*, pp. 346-348, En este fragmento el autor trata el problema de la metafísica como filosofía frente a la realidad por ser esta disciplina la encargada de ver más allá de las cosas dadas, del dato y generar categorías que abarquen a las cosas en un todo. «La unidad y comunidad del ser son evidencias primarias, pero también es evidente la diversidad “física” de lo real: no todo lo real es físico».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 99.

manera de *expresar*, es lo que tiene en común todo hombre. De este modo, Nicol no entiende la comunidad como estrictamente política, sino que se entiende de manera ontológica. Pues la relación del individuo en comunidad se muestra como indisoluble y es que la forma de ser del hombre, si bien, es obra sí mismo (*ontopoiésis*), también tiene que ver con la conexión que existe entre él mismo y lo que no es él; es decir, con otros entes y con otros seres humanos; a su vez lo que son los entes frente a mí, depende de lo que soy yo en una relación con ellos. Para Nicol «La comunidad es ya como tal un constitutivo del ser hombre, cualesquiera que sean el grado, la forma o cualidad, la fuerza de sus vínculos, y, por ello mismo, el tipo de su individualidad fáctica: *su ser es ser de comunidad*». ¹⁰⁵

Pues el principio que nos acomuna y a la vez nos permite diferenciarnos el uno del otro, es el mismo que nos constituye ontológicamente y que nos otorga singularidad: la *expresión*. Esta categoría que hemos retomado de Eduardo Nicol, es principio de esta identidad-singularidad que sólo podría lograrse en un contacto con el otro, pues el ser es individual y relativo, es único en el sentido de irrepetible pero también existe con los otros que resultan ser sus semejantes: hombres que se exponen a la proximidad de uno mismo. Se establece así una relación dialéctica ¹⁰⁶ entre el tú y el yo; ellos dos no son ajenos el uno del otro. Pues no son ajenos como meras cosas, en palabras de Eduardo Nicol:

¹⁰⁵ E. Nicol, *La vocación humana*, México, CONACULTA, 1997, p. 327.

¹⁰⁶ La relación entre el tú y el yo, entre nosotros, es una relación dialéctica, porque representa el intercambio de *expresiones*. Donde éstas juegan el papel fundamental de compartir el ser de uno con el otro. Cabe señalar que las *expresiones*, se dan a partir de una realidad que es la misma para cualquiera, es decir, a partir de una realidad común, « (...) lo importante, en relación con la dialéctica de la expresión, es comprender el dinamismo ontológico que presenta el ser-expresión como diá-lógos y el dinamismo de la realidad toda en la que se da la presentación expresiva». A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad: ser de la expresión*, *op. cit.*, p. 97.

Dos personas jamás son ajenas una a la otra; son ontológicamente cercanas sin que importe cuán divorciadas puedan tornarse, en el nivel existencial, por los desacuerdos y la discordia. Pues es la expresión –cualquier expresión, independientemente de su contenido- la que a la vez conecta al uno con el otro e intensifica la individualidad singular de cada uno.¹⁰⁷

La *expresión* revela una condición de co-existencia con otros entes: la *otredad*, en una relación de nosotros. Se trata de un *alter ego*, que en su *otredad*, que en su ser no disminuye su ser *ego* en la aproximación al otro. Gracias a la *expresión* podemos reconocer al otro, no como un mero ente más, sino como otro yo, con el que compartimos el mundo. «Si el otro fuera meramente un extraño, en el sentido ontológico nunca podría alcanzarlo por medio de la expresión». ¹⁰⁸ Es evidente y podemos constatarlo desde la experiencia cotidiana: cuando alguien se me presenta y se *expresa* ante mí, yo percibo su ser en su modo de *expresar*, es decir, la manera en que se expone y me hace frente.

En la *expresión* de otro ser humano podemos percibir su manera de estar en el mundo, que resulta particular y distinta de cualquier otro humano. Es identificable la relación que tengo con el otro, una relación de reconocimiento de un otro *ser expresivo*. El hombre ha establecido una relación con el otro y es a partir de ésta como se comunica. No es la comunicación en el sentido lingüístico, sino una más fundamental y básica que tienen que ver con la *expresión* que se produce en el hombre. Más aún, tiene que ver con la *expresión* que se produce de manera ontológica, cuando el otro expresa, aunque sea con su sola presencia:

La presencia de un hombre plantea siempre ante sus semejantes una interrogación. Se reconocen el uno al otro como humanos; pero la misma seguridad primaria de este reconocimiento mantiene persistente la incertidumbre. La comunidad de la forma

¹⁰⁷ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., pp. 35-36.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 45.

ontológica deja siempre abierta la posibilidad inminente de lo imprevisto, del acto original, y hasta la del mal entendimiento. El ser que se da no acaba nunca de darse. Ninguna expresión actual logra ser absolutamente unívoca porque nunca es existencia cabal y definitiva.¹⁰⁹

Lo que plantea una comunidad concebida desde los presupuestos ontológicos aquí afirmados es la integración de las diferencias ópticas en una sola. Cabe señalar, que al hablar de esta sola comunidad no nos referimos a que cada uno de sus integrantes debiera estar subsumido a los intereses de la idea de comunidad abstracta como lo haría la comunidad política.¹¹⁰ Sino de lo que se trata cuando hablamos de una comunidad ontológica, es sobre el reconocimiento del otro mediante la *expresión* de su singularidad. En esta idea encontramos la razón de ser de la diversidad. Esto es la manera desde la cual el hombre construye su mundo, la forma de ser de la comunidad. La diversidad es la diferencia entre nosotros y sin embargo, es a la tendencia del hombre por vivir en común con sus semejantes:

En otros términos, la comunidad ontológica se manifiesta en la diversidad óptica y la pluralidad de comunidades históricas. La expresión es individualizadora: con ella el ente se afirma en su ser propio; pero esta afirmación de propiedad no logra, en definitiva, sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; la comunidad no se debilita al acentuarse las diferencias, cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreductible (...) La expresión funciona simultánea

¹⁰⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹¹⁰ Nos referimos a las medidas políticas, jurídicas y económicas que el Estado ha impuesto, para la contención de los impulsos y del orden al interior de la organización. Aunque más adelante veremos cómo estos artificios de la razón nunca han concretado meramente una comunidad. Véase el apartado «Nostalgias de la comunidad» en P. Pelbart, *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pp. 26-28, donde se expone la pérdida de la comunidad donde existe la sociedad (entiéndase aquí sociedad como asociación). Esta idea es equiparable con la distinción que hace Agamben entre los términos griegos «*zōē* que expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses), y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo». En G. Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 9-10. El primer término denota el solo hecho de vivir que está ya dado, por otro lado, *bíos* denotaba una aspiración por un vivir bien. Por esto, este último concepto hacía referencia la vida política, una *bíos politikós* que era propia de los ciudadanos de una *pólis* de la antigua Grecia.

y correlativamente (dialécticamente), como principio de comunidad y como principio de individuación.¹¹¹

§ 2. La comunidad como la tendencia de un ser indigente y carente

El aporte de Nicol mediante una filosofía de la *expresión* pone en pensamiento al problema del hombre como un ser cambiante, sufriente, e inacabado.¹¹² El problema del hombre como un *ser de comunidad* tiene que ver con su constitución misma. Como hemos visto líneas antes, esta constitución se da a partir de la categoría de la *expresión*. Ahora es momento de realizar un análisis sobre la manera en que este concepto se produce. Pensamos que la expresión es la manifestación de un ser insatisfecho y carente de ser sí mismos; se trata del hombre porque él es el que tiene a diversificar sus formas de ser porque es diverso a partir de sus formas propias de expresar.

La idea del hombre que hemos de tomar para responder a esta cuestión halla lugar en el pensamiento de Nicol. Donde el hombre se presenta como *expresivo*, cambiante y en común con sus semejantes. En una interpretación de Platón, Nicol vincula la idea de que el hombre,

¹¹¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 196.

¹¹² Cf., *Ibid.*, p. 17.

en su concepción ontológica, también es un ser incompleto e inacabado, que expresa esta indigencia de ser. Esta característica es promotora de su acción y su afán de completud.¹¹³

A propósito del pensamiento nicoliano, hemos encontrado que la *expresión* se presenta como el afán en constante movimiento de un ser carente e insuficiente; el hombre no se termina, y sus acciones resultan insuficientes para completar su ser. El problema de la existencia en el hombre, como bien lo reconoce Nicol, recae en la carencia y constante deseo de ser más; la expresión por su parte es el reflejo de dicha necesidad y afán de completarse.¹¹⁴

Encontramos una extraordinaria manera de expresar este problema, por parte de Nicol, a partir de una interpretación de un mito en el *Banquete* de Platón, que da cuenta de esta cualidad humana: la carencia como el motor de la existencia. En su interpretación, Nicol hará uso de esta categoría para encontrar en ella la manera en que el hombre tiende a la conformación de un solo ser para completarse.

El mito del *Banquete* es conocido por muchos, sin embargo, no sobran explicaciones ni palabras para recordarlo. Se trata del mito que describe la vida de aquellos seres andróginos, unidos uno con el otro, pues eran un solo ser. Cada uno con dos caras en una sola cabeza, de cada extremidad tenían cuatro: dos brazos y piernas en cada lado; todo al doble, dos narices, cuatro orejas y por consiguiente aumentaban sus facultades y capacidades. En esa condición

¹¹³ Cf., A. Aguirre, *Primero y últimos asombros: Filosofía ante la cultura y la barbarie*, op. cit., 2010. p. 45. También véase la relación que tiene el problema de la aspiración metafísica en la constitución ontológica del hombre en E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., pp. 11-24.

¹¹⁴ A. Aguirre, *Primero y últimos asombros...*, op. cit., p. 45.

eran muy fuertes, habitando la tierra, su forma orbicular les permitía rodar al andar empleando sus ocho extremidades. Ellos ofrecían dones y ofrendas a los dioses, entre hecatombes y abundancia vivían, de una forma poética. Su gran fuerza fue creciendo como su orgullo; que era tal, que vislumbraban la posibilidad de tocar a la morada de los dioses. Por su parte, los dioses advirtieron el peligro que esto representaba, Zeus pensó aniquilarlos pero también creyó que de esta manera perderían sus ofrendas, así que deliberó junto con los demás dioses, que lo más conveniente sería partir a estos seres andróginos a la mitad. De este modo duplicaría sus ofrendas y debilitaría el poder de los seres humanos, tendrían más humanos y menos amenazas. Es así, como condenaron a los hombres a andar siempre en búsqueda de su otra mitad para completar su ser. Tal vez puedan encontrarla y cuando lo hagan se unirán por un instante en un abrazo, para luego seguir perdidos y errantes.¹¹⁵

Condenados a vagar por la Tierra se encuentran los humanos, están mirando siempre nuevos rostros, percibiendo diferentes expresiones y generando las propias, en búsqueda de ese medio ser con el cual completarse, con la idea de que:

El ser humano tiene, pues el afán constitutivo de formar un solo ser, entero y cabal, con el ser ajeno (...) Por eso el amor de unos por otros está implantado en el ser mismo de los hombres (...) El amor sería como la expresión de una insuficiencia metafísica.¹¹⁶

De esta manera es como se describe la unidad primitiva en el hombre, donde el mito revela la noción de falta e insuficiencia que quedo en el hombre. Cada hombre se quedó, en palabras de Nicol, «con la convicción de que el suyo no era más que medio ser, y con el anhelo de reunirse con su otra mitad, que lo completaría de nuevo. El ser humano tiene, pues el afán, constitutivo

¹¹⁵ Cf., Platón, *Banquete*, 191 d. También véase la interpretación a la que hacemos alusión en E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit. pp. 16-17.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

de formar un solo ser, entero y cabal, con el ser ajeno». ¹¹⁷ Parece que el pensamiento de Nicol recupera el resultado teórico que evidencia en la ontología del hombre, el anhelo por completarse. Por otro lado, la *expresión* es la manifestación de esta indigencia y el padecimiento que constituye sus formas de ser, reflejada en cada acción-*expresión*. ¹¹⁸

La *expresión* que plantea este pensador constituye al hombre y es por la cual éste coopera en la historia como una obra colectiva ¹¹⁹ desde el supuesto de que todos al estar en el mundo ya nos encontramos en existencia con los otros. Esta condición de coexistencia con la que habita el hombre coincide con su constitución *expresiva*. La comunicación que se genera a partir de la *expresión* es la tendencia hacia la comunidad, es decir, tendencia a formar un solo ser. Es a lo que llamamos unidad. Cabe señalar que dicha unidad no homologa la forma singular de ser de cada ser humano. Por el contrario, lo asombroso de la comunidad ontológica es que puede generar unidad dentro de la diversidad de expresiones y formas de ser que cada uno pudiera tener. Más aún, la misma comunidad necesita de las diferencias entre sus integrantes ya que es la *expresión* singular, la que se presenta como un signo de carencia y como tal de tendencia a la completud mediante el otro:

Cada hombre es hombre como todos los demás precisamente porque al hacerse se distingue de los demás y son los modos vocacionales de esta distinción óptica *expresa* los que revelan su comunidad ontológica con los entes distintos. En su misma limitación recibe el hombre la potencia de superarla. Esta potencia o fuerza vocacional de ser, es “lo que expresa” su presencia activa. ¹²⁰

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ Cf., *Idem.*

¹¹⁹ Véase «Unidad y pluralidad en la razón» en E. Nicol, *La vocación humana, op. cit.*, pp. 324-326. Donde Nicol señala la estructura del hombre como un ser histórico y cambiante, dicho cambio se manifiesta en las diferentes y plurales formas de existencia.

¹²⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión, op. cit.*, p. 202.

En realidad, ningún ser humano es impotente de hacer lo que el otro ha realizado, simplemente ha elegido un camino distinto, a veces diferente y otras más común y parecido al de la mayoría. Si aceptamos estas sentencias, también es pertinente preguntar ¿por qué el hombre siempre tiende a ser más y por qué no puede completar su ser en cada acción?; ¿cuál es la manera en que el hombre se completaría a sí mismo?; y finalmente ¿si la comunidad pudiera ser el resultado de la tendencia del hombre a completar su ser?

El hombre, así, como ser carente orienta sus acciones a la constante búsqueda de completud para llenar su ser, él aspira a encontrar la plenitud en la reunión con su semejante: «Aspiración que solo puede cumplirse, ésta es la condición fundamental, con aquella forma que le es cercana por origen, el otro próximo, prójimo, y que tiene constitutivamente la disposición de ser apropiada, conformada (*symballó*) con la parte del yo que anhela».¹²¹

La existencia se muestra de esta manera como una constante aspiración a completarse. Y a esto es a lo que se refiere Nicol cuando pone la palabra amor (*eros*), a la aspiración a ser más y quedar completo y a la vez, refiere a la indigencia y carencia de ser que el hombre lleva consigo. Es apreciable la interpretación del mito platónico mediante una *metafísica de la expresión* para dar cuenta de la constitución ontológica del hombre.

De este modo, la *expresión*, es manifestación de carencia que se expande mediante las acciones humanas. Todo lo que el hombre realiza y hace en tanto que *expresión* es el reflejo de una nostalgia ante la imposibilidad de completarnos: « (...) es imposible; solo puede aspirar, este ser que somos a la *complementariedad* constante y siempre frágil, porque la unión –que

¹²¹ A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros...*, *op. cit.*, p. 73.

no la unidad- implica *al otro* cercano y ajeno a la vez». ¹²² Que claro que la completud de nuestro ser, no es lograda sino solamente cercana a la comunión con nuestro semejante.

La existencia no es mera existencia individual, por el contrario es en la proximidad ontológica donde se encuentra la *comunidad expresiva*, es este anhelo por completarse. Esta tendencia hacia la comunidad aparece como nostalgia, ciertamente, siguiendo la interpretación nicoliana del mito de Platón antes citado, nos encontramos con la *expresión* propia e individual pero condenados a buscar nuestro complemento. Esta condena también señala la espera nunca terminada de un ser encuentra en el otro la única posible unión, como bien señala Nicol:

Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y la esperanza de recuperarlo en avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo *es* la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el *logos* no consigue nunca que el *ontos* se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito e indefinido. El ser del otro es ajeno por su sola alteridad, y porque incluso el afán de vincularse que él pueda sentir, correspondiente al nuestro y concordante con él, más bien realza su ser propio frente al nuestro. La reunión completa de los similares no es más fácil que la de los disímiles. La identificación es imposible, porque el ser insuficiente desea reunirse *consigo mismo* para completarse, y sólo puede completarse con *el otro*, que le es propio y ajeno a la vez. ¹²³

¹²² *Idem.*

¹²³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *op. cit.*, p. 18. También véase que esta misma idea es equiparable con la que se plantea en E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, p. 289. Donde plantea que «*el hombre es insuficiente porque su ser no es completo originariamente, y además porque no puede completarlo él solo en su existencia*. A diferencia de todos los demás, el ente humano tiene que decidir sobre su propia formación, y no de una vez por todas, sino en cada instante. Pero esta decisión no daría suficiencia a pesar de ser libre. El hombre no puede decidir sobre sí mismo, y sólo para sí mismo. Tiene, en su propio ser, otra limitación: la de una carencia constitutiva, la de un no ser que se encuentra presente en su ser, bajo la forma de una ausencia. Este no ser del yo es el ser del tú».

La *expresión* resulta insuficiente para completar nuestro ser, pero es también el factor que nos lleva a la conformación de una comunidad. Pensar que el complemento se encuentra en el otro es ya reconocerlo también como un ser carente e indigente. El establecimiento de las relaciones en común se lleva a cabo de manera directa y dada en la comunidad. Sin embargo, aunque nuestra condición como seres en común se dé como un coexistir. Seguiremos con una tendencia a la unión y a la conformación de la comunidad, la complementariedad solo se logra en común con otros. «Expresamos y siempre seguiremos expresando, porque nunca llegamos a cumplir el propósito primordial de la expresión. Por esto permanecemos en esta condición mermada, carente del ser ajeno, siempre afanosos de decir “la última palabra”, siempre ambiciosos de “dejarlo todo dicho”».¹²⁴

Finalmente reiteramos que la tendencia de la que hemos hablado: hacia la unión. Es una tendencia que se da; literalmente *expresamos* al otro porque en esta acción nos damos. Se trata de una manera de brindar nuestro ser mediante la expresión al otro y en esta dativa se devuelve (el ser del otro con su *expresión*). «La expresión es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena. Pero la entrega ajena es otra expresión (...)».¹²⁵ A partir de la entrega de unos con otros mediante la expresión, pensamos ahora, que esta indigencia o falta de ser representada por la constitución *expresiva* del hombre, también lo constituye como un *ser de comunidad*.

¹²⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión. op. cit.*, p. 18.

¹²⁵ *Idem*. Nótese la noción de «deuda» que plantea R. Esposito, este concepto fundamenta la comunidad que describe como la *communitas*. Esposito plantea una tendencia en el hombre hacia la deuda, también marcada como la otra cara de la carencia o falta de don; la deuda es la que mantiene las relaciones en comunidad. Para un acercamiento hacia esta idea véase, R. Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad, op. cit.*, p. 79 y ss.

§ 3. El hombre en principio como *ser de comunidad*

Recuperemos la noción de que el hombre es un ser carente e indigente que busca completar su ser mediante la *expresión*. Además debemos recordar que la *expresión* tiene un papel clave en tendencia hacia la comunidad. Ahora bien, ¿qué tan común es la comunidad ontológica de la *expresión*? Cuestión que puede parecer fuera de lugar, pero pensamos que es pertinente atenderla porque de lo contrario caeríamos en una propuesta más por imponer un categoría común a al ser humano. Por esta razón creemos que es pertinente dejar claro a lo que nos referimos cuando hablamos de lo común:

1. Es *lo comunitario*. El hombre es un ser expresivo, un ser moral: su existencia es comunicativa y vinculadora.
2. Por tratarse de algo constitutivo del ser humano, lo comunitario es *nota común* a todos los individuos; pero, a la vez, es principio de diferenciación individual (...).¹²⁶

De ello resulta que la comunidad tenga este rasgo distintivo y común a la vez, donde la existencia *expresiva* del hombre tiene un papel importante. Ahora bien, seguiremos en la postura de que el ser que *expresa* lo hace por amor y o aspiración al otro. Sin embargo, cada *expresión* se ve enfrentada a la percepción del otro, a su respuesta o rechazo. De cualquier modo, cualquiera que sea el resultado de una *expresión*, genera un gesto de reconocimiento ante aquel que ha *expresado*. La dialéctica de la *expresión* es condición de comunidad. Porque la *expresión* resulta como algo común entre los seres humanos.

¹²⁶ E. Nicol, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 80.

En el hombre hay acercamientos y relaciones que se van conformando en la *expresión* de unos con otros. Y es también en esta *expresión* donde damos cuenta de la singularidad de cada individuo. Cada uno proyecta su ser de manera diferente en una situación determinada, más aun, estas proyecciones se tocan, se rozan, la una a la otra; tan es así que nos encontramos en una «telaraña» de proyecciones de ser que es inevitable e innegable la relación que de entrada se tiene con el otro mediante la exposición de su ser.

La importancia de la comunidad ontológica tiene lugar por encima de cualquier contrato, sociedad, o ideal político que pretenda dar sustento a la singularidad de cada individuo y sobre todo imponer un elemento común. Por el contrario, la comunidad ontológica nos revela que no son los elementos abstractos y configurados mediante un artificio político, los que generan una comunidad. Antes se encuentra la condición ontológica del hombre como *ser de la expresión*, donde «la *forma común* del ser humano se presenta en los *modos* ónticos reales, concretos, fácticos y fenoménicos de la existencia: no aparte o detrás de ellos, sino tan sólo en ellos». ¹²⁷

Tenemos la idea de que detrás de cualquier tipo de «comunidad» subyace la comunidad ontológica que se da y no puede no darse, porque es constituyente al igual que la *expresión* de la existencia del hombre. No hay ser humano sin esta comunidad, de hecho no hay siquiera individualidad sin comunidad. Por esta razón consideramos que ontológicamente la forma de ser del hombre es de comunidad, pues es una forma dada, más originaria que cualquier otra. Las relaciones que se establecen en común son relaciones de formas de vida. Finalmente, siguiendo a Nicol:

¹²⁷ E. Nicol, *La vocación humana, op. cit.*, p. 328.

será bueno recordar: 1) que por comunidad no entiendo nada más la comunidad política; 2) que el individuo y la comunidad, sea ésta del tipo que sea, están en una conexión real indisoluble; 3) que la comunidad no es tan solo el término objetivo de una relación, en cuyo extremo opuesto estuviera el ser humano, definido desde luego como individuo uniforme; (...) 4) que son históricas las formas e conexión que el hombre mantiene con lo que no es él; 5) que la evolución histórica de estas formas afecta a su ser mismo; 6) que el grado, la cualidad, la forma de la individualidad humana son función de la índole de vínculos que el hombre mantiene con lo que no es él, formando por ellos comunidad; 7) que, recíprocamente las formas de comunidad dependen o resultan de la forma de individualidad predominante en sus componentes; 8) que esta formas históricas de comunidad, y por ello de conexión real entre el sujeto humano y lo que no es él, no han de ser meramente de estudios psicológicos, sociológicos e históricos especializados, porque su principio determinante es ontológico, y reside en la estructura de ser el hombre mismo (...), y 9) que, por lo mismo, la comunidad es ya como tal un constitutivo del ser hombre, cualesquiera que sean el grado, la forma o cualidad, la fuerza de sus vínculos, y, por ello mismo, el tipo de su individualidad fáctica: su ser *es* ser de comunidad. En otras palabras: el hombre es un ente que tiene la forma de ser “comunidad”.¹²⁸

CONCLUSIÓN

Hemos llegado al final de este acercamiento reflexivo sobre una ontología de la comunidad. Para ello es necesario recalcar la importancia de realizar un replanteamiento de la comunidad en nuestros días desde la filosofía, a partir de supuestos ontológicos en el hombre. Como hemos mencionado en la introducción, la comunidad como la hemos pensado desde diferentes

¹²⁸ *Ibid.*, p. 327.

paradigmas y ejemplos históricos, había mostrado una imagen de comunidad que resultaba abordable desde disciplinas como la política, la antropología y la sociología.

Reiteramos ahora, nuestra intención de realizar un análisis ontológico de la comunidad. En este sentido, la investigación que mostramos tiene que ver con tres cuestiones fundamentales que se plantearon en la introducción y que fueron delineando el rumbo de este trabajo. La primera tiene que ver con el surgimiento de una idea de hombre como *ser de comunidad*; la segunda responde a la cuestión, desde una visión fenoménica, de la constitución ontológica del hombre; finalmente tratamos un análisis en el ser del hombre como un *ser de comunidad* desde su constitución ontológica.

Para las conclusiones es preciso señalar, en primer lugar la importancia que tuvo el análisis del lenguaje en la investigación. Ya que evidencia la manera en que fueron cambiando nuestra disposición en común con nuestros semejantes, pues el lenguaje ofrece una comprensión de lo que hemos entendido por comunidad y de la medida en que podemos llamarnos a nosotros mismos *seres de comunidad*. En este acercamiento, la idea de *koinôia* presente en el primer capítulo, muestra la relación que se mantiene entre los habitantes que viven en un mismo territorio y que prevalece sobre los vínculos familiares o de estirpe, y o de jerarquías. Por esta razón, es que consideramos de relevante importancia el ejemplo de la Grecia antigua, pues en ella vislumbramos una primera idea del hombre como *ser de comunidad*.

Posteriormente, tiene lugar un análisis del hombre, en tanto que fenómeno, que nos ha permitido encontrar en su forma y modos de ser, un ente que está constituido por la categoría de *expresión*. Como hemos visto, no es una categoría lingüística, política ni sociológica, sino

se trata de un concepto, que debe ser tratado en el sentido estrictamente ontológico, pues constituye el ser del hombre. Por esta razón, reiteramos que el ser del hombre se presenta mediante la *expresión* con su sola presencia.

Ahora bien, como podemos dar cuenta en el recorrido de esta investigación, la condición del hombre como *ser de comunidad* solo es posible en la medida que se considere al concepto de *expresión* como una categoría constituyente en el ser del hombre. Por esto, ha resultado una categoría fundamental a lo largo de este trabajo. Dada la importancia, es preciso que se tenga muy presente la relación que existe entre *expresión* y comunidad.

En este sentido, el problema clave de la investigación se presenta en estos dos últimos conceptos. Por ello, es posible nombrar de manera correlativa al hombre como *ser de la expresión* por un lado, y *ser de comunidad* por el otro. Desde luego parecieran dos aspectos separados e inconexos, sin embargo, encontramos en este trabajo que están estrechamente relacionados, porque *ser en comunidad* presenta una condición del *ser de la expresión* y viceversa.

A sí mismo, es preciso que tengamos bien presente que la *expresión* es también la manifestación de un ser insatisfecho y carente, que busca siempre ser más para completarse. Una búsqueda que también lleva a una tendencia hacia la comunidad. Porque encontramos que la *expresión* es posible, en tanto que comunicación ontológica, más aun, porque esta comunicación genera vínculos. Y en este sentido, el hombre en tanto que *ser de la expresión*, se relaciona en comunidad porque es parte de su constitución ontológica. Por esto, a pesar de que existan mecanismos, instituciones y demás artificios para establecer una «comunidad». Lo

cierto, es que la comunidad ontológica es algo que subyace en el ser del hombre, es el modo de estar en el mundo, desde su propia constitución.

Consideramos que esta investigación resulta ser una clave de pensamiento para una comprensión distinta de la comunidad: el aspecto ontológico de la misma. Sin embargo, no debemos perder de vista que lo que está de fondo en la comunidad ontológica es precisamente la conformación de los vínculos que el hombre mediante su *expresión* genera y así construye un mundo con sus semejantes. En otras palabras, la comunidad ontológica es una manera distinta de mirar a la misma comunidad que nos acaece y de la cual tenemos una experiencia, aquella que también se construye a través de la historia, la política y la cultura, etc.

A pesar de que vislumbramos en el hombre una tendencia hacia el vínculo y la comunidad. El problema que conlleva es complejo, pues hay que considerar por un lado, la condición del hombre como un *ser en común* con sus semejantes y por otro lado preguntarnos que ¿si bien hay una tendencia ontológica a conformar una comunidad, ésta misma realmente garantiza su conformación? Sin embargo, dejaremos estas problemáticas para una investigación posterior. Por el momento consideramos pertinente ceñirnos al problema ontológico del hombre como ser de comunidad.

Por nuestra parte, con estas breves reflexiones sobre las problemáticas que consigo trae un pensamiento ontológico de la comunidad para la conclusión de nuestro trabajo, nos parece que hemos podido dar una visión diferente de la comunidad en sí. Y con ello podemos concluir la investigación que aquí presentamos.

FUENTES CONSULTADAS

Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum*. Barcelona: Anagrama, 2010.

—. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos, 2010.

—. *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas y Claudio De La Rocca. Valencia: Pre-textos, 1996.

Aguirre, Arturo. *Entre la diafanidad y la comunidad: Ser de la expresión*. México: Afinita Editorial-Creative Commons, 2011.

—. «Exilio, comunidad y revolución: Vida y obra de Eduardo Nicol.» *Revista de Hispanismo Filosófico*, N. 17, Septiembre 2012: 53-67.

—. *Primeros y últimos asombros: Filosofía ante la educación, la cultura y la barbarie*. México: Afinita, 2010.

Aguirre, Arturo., Sánchez Cuervo, Antolín., y Roniger, Luis. *Tres estudios sobre el exilio*. Puebla: EDAF-BUAP, 2014.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Augé, Marc. *La comunidad ilusoria*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2012.

Benveniste, Emile. *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus ediciones, 1983.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1998.

Esposito, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Bueno Aires: Amorrortu editores, 2003.

—. *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Farfán, L. Flores. «Políticas de la amistad, políticas de la pertenencia: una mirada a la idea de vivir juntos en Grecia antigua.» En *Acercamientos filosóficos al problema de la amistad*, de Leticia Flores Farfán y Luis Gerena Carrillo, pp. 117-144. México: Afñita-UAEM, 2014.

Finley, M. I. *El mundo de Odiseo*. México: FCE, 2008.

Garcés, Marina. *Un mundo común*. Madrid: Ediciones Bellaterra, 2013.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, 2013.

—. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

Husserl, Edmund. *Crisis de las ciencias y la fenomenología trascendente*. México: Ediciones Folio, 1984.

—. *Renovación del hombre y de la cultura*. México: Anthropos, 2002.

Lyotard, J. F. *La fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.

Marciel, Cristina Rodríguez. *Nancytropías: Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson, 2013.

Nancy, Jean-Luc. «Conloquium.» En *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, de Roberto Esposito, p. 216. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.

- . *La comunidad desobrada*. Traducido por Pablo Pereda. Madrid: Arena, 2001.
- . *Ser singular plural*. Madrid: Arena, 2006.
- Nicol, Eduardo. *El porvenir de la filosofía*. México: FCE, 1997.
- . *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE, 1998.
- . *Ideas de vario linaje*. México: UNAM, 1990.
- . *La idea del hombre*. México: FCE, 2013.
- . *Metafísica de la expresión*. México: FCE, 1989.
- . *Psicología de las situaciones vitales*. México: FCE, 1996.
- . «La agonía de Proteo. Notas.» En *Símbolo y verdad*, de Arturo Aguirre (comp. México: Afínita, 2008.
- . *La reforma de la filosofía*. México: FCE, 1994.
- . *La vocación humana*. México: CONACULTA, 1997.
- P.-P. Pelbart. *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- Platón. *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 2010.

—. *El contrato social*. Madrid: Austral, 2007.

Villoro, Luis. *De la libertad a la comunidad*. Madrid: FCE-España, 2003.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP, 2009.