

El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol

tesis que para optar por el grado de Doctor en Filosofía presenta:

Ricardo René Horneffer Mengdehl

Asesora: Dra. Juliana González Velenzuela

Abril, 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de Eduardo Nicol

A Gabriela, que sabe ser y deja ser

*A Fer y a Franz que me animaron,
siempre con humor, a hacer lo que tenía que hacer*

Agradecer es omitir, y no lo quisiera. Por más de treinta años ha sido la UNAM, en especial la Facultad, mi casa. Si hago memoria vienen a mí nombres, gestos, expresiones de apoyo, aliento, exigencia y, por momentos, advertencia; situaciones de encuentro y desencuentro; momentos de gran tensión y de profunda tranquilidad; historias y anécdotas que no podré olvidar. Queda el juego de la complicidad; del reconocimiento en una frase, en una idea; en lo dicho y lo no dicho.

No puedo sin embargo, y por razones distintas, dejar de mencionar a los que me acompañaron en esta investigación. A Juliana González, a quien le han bastado, desde siempre, unas cuantas palabras para cimbrar mi ser y hacerme pensar. A Alberto Constante, profesor, colega y sobre todo amigo: me regaló una cantidad enorme de comentarios, sugerencias y críticas para las cuales tengo, si acaso, una respuesta balbuceante. A Crescenciano Grave, a quien aprecio en muchos sentidos pero, principalmente, por su sinceridad afable y firme a la vez. A Paulina Rivero, quien supo hacer lo que hizo en el momento justo: ni antes ni después. A Jorge Linares, con quien he tenido la grata oportunidad de compartir tareas de la más diversa índole.

ÍNDICE

1. Introducción. Sobre la pertinencia de pensar el Ser. | 15
2. Primera formulación nicoliana en torno al Ser: “el Ser está a la vista”. | 18
3. El problema de la eternidad en Platón: el *Fedón* y el *Banquete*. | 25
4. El problema de la nada en ¿Qué es metafísica? de Heidegger. | 31
5. El Ser no es problema: es un acto de presencia. Primera aproximación a sus atributos. Diferencia entre Ser y realidad. | 38
6. El Ser entendido como el absoluto ausente que aparece en lo relativo. Atributos determinantes y universales. El atributo de eternidad. | 45
7. El método entendido como técnica y depuración. Diferencia entre Ser y esencia. El ser para-mí y el ser en-sí. | 55

8. El logos entendido como apófansis del Ser y como dador de sentidos de lo que es. Diferencia entre las fórmulas “el Ser está a la vista” y “el Ser se da”. | **63**

9. Los atributos del Ser no son fenómeno sino producto de la razón: conceptualizaciones. Los atributos del ente y los atributos del Ser. La pregunta por la diferencia ontológica. | **67**

10. Aparente distinción entre verdades de hecho y verdades de hecho principales. Posibilidad de comprender la presencia del Ser de distintos modos. Que el Ser es problema. | **76**

11. El método, primera parte: la fenomenología. El Ser es fenómeno pero no es dialéctico. ¿Puede lo absoluto ser condicionante? El Ser no es creador. Complementariedad entre el absoluto y lo relativo. La intuición del Ser. | **83**

12. Evidencias fenoménicas y racionales. El Ser no requiere atributos. Los tres niveles en los que se habla del Ser: el primario, el experimental y el racional. El logos: el *más* del Ser. | **89**

13. El método, segunda parte: la dialéctica. El Ser y los entes son fenómenos pero no son dialécticos. La dialéctica en sus distintos niveles: el pensar, el diálogo y el conocimiento. | **96**

14. Diferencia entre contradicción y contraposición. El Ser no es contradictorio y nada se le contrapone. Los entes no son contradictorios pero se contraponen. El hombre puede ser contradictorio y se contrapone a lo que no es él y a sí mismo. | **103**

15. Los ocho sentidos de no-ser. Propuesta de un noveno. | **106**

16. El ser de la expresión entendido como el ser del sentido. La importancia del logos: recrea lo que presenta y entraña al Ser. | **114**

17. La realidad adviene Ser por el logos. El Ser entendido como absoluto completo por momentos, pero siempre inacabado. | **122**

18. Si *hay* logos, el Ser es dialéctico. El Ser no tiene atributos, es indefinible y no tiene destino: es *posibilidad abierta*. | **128**

19. El misterio del logos: sin materia no hay logos; sin logos no hay Ser. Lo sin-razón: lo gratuito. Si el Ser se acrecienta con la palabra, el Ser es problema. | **135**

20. Conclusiones. La diferencia ontológica: lo ente existe, es determinado, tiene atributos, se relaciona y puede ser definido. El Ser es lo ausente, es pero no ex-siste, adviene al logos. Lo que es, es *siendo*. *Hay* en tanto lo *habita* el hombre. | **141**

Bibliografía | **149**

§1

Introducción *Sobre la pertinencia de pensar el Ser*

¿Es válido y pertinente, en nuestros días, pensar en torno al ser? Aducir que es eso lo que ha hecho la metafísica a lo largo de veintisiete siglos no es suficiente. Bien podría suceder que la metafísica haya errado su camino todo este tiempo. La sola insistencia en una temática no la hace por ello verdadera, real.

Durante mucho tiempo vivió el hombre con la convicción compartida de que la Tierra era plana y que, de llegar a sus confines, se saltaba al vacío. Muchas teorías se presentaron para demostrar que el Sol giraba alrededor de la Tierra, por lo que ésta se erigió en el centro del universo. Más de un pensador serio se empeñó en probar la existencia de Dios. Lo que en un momento de la historia parecía evidente resultó posteriormente ser mera apariencia.

Tampoco basta con declarar inexistente el problema del ser, es decir, proclamarlo como un falso problema y, con ello, descartarlo del orden del pensar. Veintisiete siglos no pueden simplemente desecharse, pues son *historia* y, por ello, parte del ser humano: lo han con-formado. Quiero decir con ello que, en el

orden ontológico, la “pregunta por el ser”, su recurrencia, no puede ser entendida como una simple ocurrencia que puede quedar en el pasado, como si hubiese dejado inafectado a aquel que la llevó a cabo. Al contrario, en el orden de lo humano no hay presente sin pasado. La historia del hombre, *su ser*, no puede ser comprendido sin tomar en cuenta *al ser*.

La preocupación por el ser ha acompañado a la historia entera de la metafísica. Son innumerables las teorías que lo han problematizado. Poco importa ahora si las distintas concepciones siguieron o no una misma línea argumentativa o metodológica. En todo caso partieron de la idea de que la realidad, este mundo cotidiano en el que nos movemos, no podía estar constituida por puro devenir, sólo cambio; pura multiplicidad, pluralidad. Debía, por *necesidad*,¹ haber algo estable, permanente, que fuera fundamento de aquello que, a ojos vista, es contingente. No todo podía venir a ser y dejar de ser, pues implicaría la pura relatividad.

En efecto, lo relativo no tiene ínsito su origen, sino en otro; no se basta a sí mismo para ser lo que es. Los entes no se autogeneran: requieren de otro que les done el ser. Este hecho, que se comprueba a cada paso, pudo haber generado la sospecha –y posterior convicción– de que debía haber un algo que originara todo aquello que es, sin ser ello mismo originado.

Esto primero, en orden ontológico, ha recibido variados nombres (origen, forma, sustancia primera, ser, realidad, Dios) y ha sido concebido de distintas maneras (inmanente, trascendente, presente, ausente). En todo caso, ha sido entendido como un *problema* a resolver, por lo que se han ideado diversos métodos (idealismo, racionalismo, fenomenología, dialéctica, etc.) para mostrarlo.

¹ Como se verá más adelante, resulta problemático determinar si esta necesidad es de orden ontológico, epistemológico o existencial.

Para la filosofía de Nicol, en cambio, el Ser² *no es problema*. Es más bien el fenómeno principal o principio, digámoslo así, de todos los problemas y soluciones. A lo largo de su obra emplea distintas fórmulas para referirse a este hecho básico: “el Ser está a la vista”, “Hay Ser”, “el Ser es fenómeno, evidencia, absoluto [...]”. Si bien esta idea es la que fundamenta la metafísica entera de Nicol, no se enuncia sino hasta 1950 en *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y de la razón*.³

Tiene sentido señalar esto por el contexto en el que aparece. Para Nicol, a lo largo de la historia de la metafísica, señaladamente a partir de Parménides, no se ha logrado explicar y recuperar filosóficamente la original unión de ser y tiempo, que estaba presente en las teorías anteriores al eleata, de manera expresa en Anaximandro y Heráclito. En aquellas teorías en las que se considera al ser como absoluto, la temporalidad no tiene cabida más que a nivel óntico; la consecuencia es que el absoluto no *aparece* en el cambio, está oculto, y lo existente es contingencia pura.

Frente a esto, el objetivo de Nicol es mostrar la fenomenicidad del Ser, su patencia: el absoluto no se hace presente más que en los entes, por lo que su despliegue es temporal y no hay obstáculo alguno que impida captarlo. Si esto es así, podría parecer paradójico el título de esta investigación, que hace referencia al *problema* del Ser. En lo que sigue, intentaré mostrar que si bien Nicol a lo largo de su obra insiste y argumenta en favor de la evidencia del Ser, hay ciertas ideas que complican

² Si bien a lo largo de su obra Nicol no escribe el término Ser de manera uniforme, es decir, en algunos libros lo hace con minúscula y en otros con mayúscula, en esta investigación lo escribiré, cuando me refiera al absoluto nicoliano, con mayúscula.

³ Antes habían sido publicadas la *Psicología de las situaciones vitales* (1941) y la primera versión de *La idea del hombre* (1946). Esto no significa, sin embargo, que el pensar de Nicol haya dado un giro o vuelco. Ya desde sus primeras obras está presente la idea de la necesaria fusión de ser y tiempo, tema que, por lo demás, está en el espíritu de la época. Piénsese simplemente en el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo*.

su comprensión. Con otras palabras, la formulación precisa de la presencia del Ser es *problemática*.

Haré referencia, en orden cronológico –con el objeto de que pueda observarse su evolución–, a aquellas obras en las que de modo más claro desarrolla Nicol la idea del Ser: *Historicismo y existencialismo*; *Los principios de la ciencia*; el artículo “Fenomenología y dialéctica”, publicado en *Ideas de vario linaje*; *Metafísica de la expresión* y *Crítica de la razón simbólica*. Paralelamente cotejaré lo dicho por Nicol con otros autores que se ocupan del *mismo* tema, principalmente Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes y Heidegger con el fin de mostrar, por un lado, que el hombre no puede renunciar a pensar *lo que es* y, por el otro, que el Ser es un problema sin solución: una aporía.

§2

Primera formulación nicoliana en torno al Ser: “el Ser está a la vista”

La idea de que “el Ser está a la vista” aparece en dos ocasiones en *Historicismo y existencialismo*. Los contextos son distintos: en el primero discute Nicol con Parménides y las consecuencias de su teoría en la expresión del “mundo de las formas” y la inmortalidad del alma en Platón; en el segundo, con Heidegger. De hecho, éstos son dos filósofos con los que Nicol se va a confrontar a lo largo de su obra. Hay razones para ello: según Nicol, es Parménides el filósofo que inaugura un método puramente racional para explicar aquello que, desde sí mismo, no puede ser comprendido: la realidad sensible. Por su parte, Heidegger representa la culminación de aquella filosofía, iniciada también por el de Elea, que parte del supuesto del ocultamiento del Ser y la irrupción de la Nada.

Con respecto a Parménides y su repercusión histórica, escribe Nicol:

El problema central de la ontología es el divorcio tradicional del ser y el tiempo [...] La ontología [...] prescindió de uno de ellos: se quedó con el ser, y prescribió el tiempo [...] desde el principio, fue la razón misma la que se incapacitó para captar la temporalidad del ser, o el ser en tanto que temporal. Fue ella la que moduló el ser, en vez de que el ser modulara la razón. A su vez, esta peculiar razón, que es la de Parménides, quedó recíprocamente tan consagrada en su forma por la forma misma del ser que ella ideó, que ya en el futuro se vino creyendo que la razón era tan constitutivamente, tan inalterablemente esquemática y homogénea como el ser mismo [...] el ser estuvo desde antiguo reñido con el tiempo, y ante este antagonismo se imponía una opción, y por ello una renuncia: o con el ser, o con el tiempo, pero jamás con los dos juntos.⁴

Sobra decir que del poema de Parménides se han hecho muchas y diversas interpretaciones. Ya Platón tuvo *sentimientos encontrados* con el padre de la meta-física. Por una parte, en aquellos diálogos —principalmente el *Fedón*— en los que sostiene que las formas son inmutables, invisibles y, por tanto, concebibles sólo racionalmente, parece concordar con la tesis parmenídea que invita a suspender los juicios de los “mortales que nada saben”, pues se basan en aquello que se presenta como ser y no ser, y emprender el camino que “juzga con la razón”,⁵ y nada más.

Por otra parte, y sin dejar de juzgar con la razón, en el *Sofista* el extranjero de Elea acuerda con Teeteto que “[...] para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que sea en cierto modo y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea”.⁶

⁴ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, p. 30

⁵ Parménides, “Poema”, en *Los filósofos presocráticos*, vol. i, fr. B7. Todas las referencias de textos griegos están tomadas de las traducciones de Gredos, excepto cuando se indique lo contrario.

⁶ Platón, *Sofista*, 241d

Lo que intenta Platón, como sabemos, es cometer parricidio al otorgarle la categoría de género al no-ser y fundar lo que él mismo llamó “la ciencia de los hombres libres”, la “ciencia dialéctica”.⁷ Se percata de que, de no incluir el no-ser en el ámbito del ser, el cambio, y con él el tiempo, pasan por irracionales.

Para Nicol, la primera gran crisis –y más duradera– de la filosofía se gesta cuando Parménides plantea la necesidad de abandonar el camino de la opinión, pues lo que se obtiene en su recorrido son puros “nombres”. El problema, así el eleata, es que aquellos que los pronuncian –los mortales bicéfalos– están convencidos de que son verdaderos cuando no es así. ¿A qué le “imponen” nombre? Al “[...] generarse y perecer, ser y no ‘ser’, cambiar de lugar y mudar de color brillante”.⁸ No se obtiene conocimiento verdadero fijando la atención en el devenir, en lo temporal, puesto que es cambiante; implica el paso constante del no-ser al ser y viceversa.

En el ámbito de la percepción nada permanece, los entes son literalmente in-estables. Así, si lo que se persigue es poseer “el corazón *inestremecible* de la verdad bien redonda”,⁹ es preciso otro camino de investigación: el de la persuasión. Éste parte del supuesto de que a lo que es no le es posible no ser, y que lo que no es, es necesario que no sea: “es o no es”,¹⁰ dice enfáticamente Parménides. Para nombrar verdaderamente a lo que es, por necesidad se requiere, como ya señalé, el “juicio de la razón”, de la *pura* razón, que logra descifrar los “abundantes signos” que ofrece el ser. Si nada lo “hace temblar” se debe a que nada ejerce presión sobre él, no tiene contrario

⁷ *Ibid.*, 253c-d. Las razones por las cuales, según Nicol, Platón no logra de manera cabal su cometido –recomponer el camino de la filosofía–, las expondré en los párrafos relativos a la dialéctica.

⁸ Parménides, *op. cit.*, B8

⁹ *Ibid.*, B1. Las cursivas son mías.

¹⁰ *Ibid.*, B8

alguno y no puede partir de nada, por lo que es uno, eterno, inmóvil, intemporal, idéntico y acabado.¹¹

Los atributos son necesarios y se relacionan lógicamente; pueden ser deducidos unos de otros. La pregunta es si se corresponden con la realidad que experimentamos cotidianamente. ¿Qué es lo que vemos?, para Nicol, el ser parmenídeo:

[t]iene que ser inmóvil para ser idéntico, y tiene que ser idéntico para no ser contradictorio. La exigencia previa de racionalidad hace que el ser desaparezca de la vista. Sin embargo, es la vista la que nos revela el cambio; mejor diremos, la que nos revela el ser. *El ser está a la vista*. Pero, por obra de Parménides, ha tenido la filosofía que estar buscándolo durante siglos por debajo de lo que se ve, o por encima. El ser intemporal es el ser oculto.¹²

Se da en Parménides una contradicción entre lo cambiante (no-ser) y lo permanente (ser): uno excluye al otro. El principio de identidad y los atributos del ser no son herramientas adecuadas para aproximarse a la realidad e intentar conocerla; de hecho, en el fragmento B8, 51 y ss., la diosa enseña al joven –quien se tiene que enterar de todo para captar la verdad de forma adecuada– el “engañoso orden” de “las opiniones de los mortales”. Lo cambiante envuelve lo permanente, los entes encubren el ser. Es necesario traspasar lo temporal (la noche) para acceder a lo permanente (la luz).¹³ Si de la noche oscura sólo se puede opinar de modo confuso, la razón ilumina lo oculto –el ser– con las palabras.

En contraste con Parménides, Nicol sostiene que la vista es fiable, pues cambia a la par que el Ser. Lo permanente se muestra *en* lo cambiante: no está detrás, más allá de lo que deviene.

¹¹ Sobre los atributos, que Parménides deduce en el fragmento B8, 1-51, y el problema que implican volveré más adelante.

¹² E. Nicol, *op. cit.*, p. 34

¹³ La metáfora que utiliza Parménides es plástica, pues al llegar a las puertas que dividen los senderos de la noche y el día, las hijas de Helios se quitan los velos de la cabeza con la mano.

No es necesario, pues, buscar aquello que está a la vista: ¿qué es esto? El cambio y la forma inherente a él mismo, su propia racionalidad.

El ser es pensable como devenir, mientras este devenir presente una forma constante. No es el ser mismo, por lo tanto, el que tiene que permanecer inmóvil, inalterable, idéntico a sí mismo, o sea intemporal; basta y sobra con que lo inalterable y permanente sea el principio regulador de su cambio.¹⁴

La idea germinal de Nicol en torno al Ser es que éste es *principio*¹⁵ regulador. Significa esto que el devenir, en sí mismo, no es caótico sino ordenado. De ser así, no se requiere conciliar dos ámbitos aparentemente distintos: el mutable y el inmutable. La realidad que se nos presenta es racional por lo que, en principio, basta verla para, basándose en lo aparente, explicarla.

Es obvio que no basta *ver* para *saber*. De ser así, ninguna ciencia sería necesaria y toda experiencia sería plena. Lo que señala Nicol es que el *principio* del conocimiento no está en la razón, sino que le antecede: es porque la realidad múltiple y cambiante se presenta de manera ordenada, con regularidad, que ésta puede ser investigada. La razón –sea científica o no– no impone el principio, más bien parte de él. A manera de conclusión podría decir que mientras el ámbito de la opinión y el de la verdad son distintos en Parménides –uno está apegado a lo móvil y el otro a lo inmóvil–, en Nicol parten de lo mismo: de lo que “está a la vista”.

¹⁴ E. Nicol, *op. cit.*, p. 36

¹⁵ La cuestión del *principio* es tema fundamental en la obra de Nicol. Tan es así, que en 1965 publica *Los principios de la ciencia*, libro en el que, además de reiterar y profundizar en el tema del Ser, presenta los que considera los cuatro principios unitarios en los que se basa tanto la filosofía como toda ciencia particular: unidad y comunidad de lo real; unidad y comunidad de la razón; racionalidad de lo real; temporalidad de lo real.

Si bien, con Nicol, es factible decir que el Ser está a la vista, resulta imprescindible agregar que la visión no es siempre la misma, es *histórica*. De otro modo, se habría nombrado de manera uniforme al Ser, desde un comienzo: su primera formulación habría sido la última. A diferencia de ello, la metafísica ha perdurado por una coincidencia: cada sistema se ha afanado por ofrecer una visión más fina de aquello *que es*. Baste, por lo pronto, un ejemplo para aclarar a lo que me refiero. El propio Nicol reconoce que los griegos:

[...] no lo llamaban *ser*, haciendo como nosotros una muy simbólica generalización de lo existente, mediante una sustantivación del infinitivo que equivale a una paralización de lo que es esencialmente dinámico y denota acción, como es el verbo. Lo llamaban *to on*, que traducimos por *lo que es*.¹⁶

Es un hecho que los entes son múltiples, plurales y cambiantes. Esto se advierte incluso dentro de una misma especie. Todo ser humano, por ejemplo, es un individuo, único e irrepetible, que vino a ser y dejará de ser. La pregunta natural es ¿cómo captar, a partir de esta diversidad y movilidad, lo que hace ser al hombre lo que es? La solución, aparentemente adecuada y sin mayores problemas, es llevar a cabo una generalización de aquellas notas que comparten todos los individuos observados y que, en principio, los distinguen de cualquier otra especie. Se hacen a un lado las diferencias, pues son particulares —o se las incluye mediante una fórmula que permite establecer una media— para mostrar *lo* sustantivo de cada uno de los miembros que son identificados bajo una misma forma. Esto con-sustancial es lo que permanece a través de las modificaciones que los entes sufren a lo largo de su existencia y lo que permite definirlos.

¹⁶ E. Nicol, *op. cit.*, p. 32

Pero con esto no sólo se uniforma lo diverso, que ciertamente puede llegar a ser fundamental para establecer ciertos patrones que se repiten y permiten prever determinados comportamientos; se priva a los entes, ya no digamos de su conformación específica y aparente, sino de su inherente temporalidad. Dicho con otras palabras, se parte de la idea de que aquello que sustenta el ser de los entes es invariable, inmutable, inalterable, y a la vez oculto, no se ve. Lo visible es accidental y por ende desechable, si lo que se pretende es conocer lo que de verdad *es*. Hay una efectiva paralización de lo que, por naturaleza, es activo. El cambio de una denominación verbal a una sustantiva no se limita simplemente a emplear dos órdenes de símbolos, sino que implica una distinta representación y comprensión de lo real: dos concepciones del tiempo y su significado ontológico. ¿Qué produjo este cambio? Según Nicol:

El ser está a la vista. No hay nada oculto por debajo de la apariencia [...] Que el ser es tiempo significa que siempre nos la tenemos ya con él [...] hay que rehacer la teoría del conocimiento, revelando las *motivaciones existenciales* que nos indujeron a situar al ser fuera de nuestro alcance inmediato, y señalando la significación histórica de este proceder.¹⁷

Lo que es, es en el tiempo. La realidad se presenta, así Heráclito, con medida. La dificultad estriba entonces en la *mirada*, la forma del ser y del conocer. Pero mirar no se reduce a ver lo que está frente a nosotros, el entorno; significa asombro, admiración, que es lo que incita, según Platón, el nacimiento de la filosofía. El hombre se asombra de lo que está “a la vista”, de lo que muestra la realidad. ¿Qué muestra? Depende de la *forma* de mirar.

No es que unos y otros hombres miren cosas totalmente distintas; ya el lenguaje ordinario permite que los interlocutores,

¹⁷ E. Nicol, *op. cit.*, p.341. Las cursivas son mías.

mediante un nombre, se refieran a lo *mismo*. La discrepancia o consenso en torno al significado de determinado ente sólo cobra sentido real una vez que los interlocutores saben que hablan de lo mismo. Pero esta seguridad no es suficiente, pues tanto lo nombrado como los que nombran cambian. ¿En qué se ha de fijar la mirada si quiere asegurar el conocimiento del ente? Parménides dudaba que fuese factible obtener verdades si el método se fundaba en los entes tal como aparecen a la sensación. En referencia a Platón, Aristóteles señala que:

“[...] le parecía imposible que la definición común –que es precisamente lo sustantivo– fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas”.¹⁸

§3

El problema de la eternidad en Platón: el Fedón y el Banquete

¿Qué motivó a Platón a dar forma a las Ideas? Una de las razones, según Nicol, es de orden humano, existencial, y la desarrolla principalmente en dos diálogos, el *Fedón* y el *Banquete*, en los que es necesario detenerse. Sin embargo, antes de hacerlo es necesario recordar que el “mundo de las formas” no tiene en Platón una causa meramente humana, sino metafísica. De no existir las formas, el mundo aparente carecería de sustento, no podría ser, pues constituye un reflejo de aquéllas. La pregunta, sin embargo, vuelve a aparecer: ¿qué inspiró a Platón a plantear la necesidad de que hubiera una realidad allende la que vivimos cotidianamente? La motivación fue el deseo de eternidad,¹⁹ lo

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, 987b

¹⁹ Si bien el tema de la inmortalidad del alma se puede rastrear en órficos y pitagóricos, me limitaré a lo que Platón señala en los diálogos mencionados.

que llevó a Platón a plantear la teoría de la inmortalidad del alma que, como veremos, resuelve ciertos dilemas existenciales pero crea otros.

El filósofo, en el *Fedón*, es el ser que conscientemente se prepara para morir. Si bien todo ser humano sabe que en algún momento ha de morir, para la mayoría, la masa, esto constituye el peor de los males pues implica ya no poder experimentar todo aquello placentero que ofrece la vida: sonidos, colores, sabores, contactos, recuerdos... Si lo aqueja alguna enfermedad, física o emocional, podrá desear la muerte, entendida ésta como un modo práctico para deshacerse de sus males y poder descansar en paz. El filósofo, en cambio, sabe que la muerte implica la anhelada separación de cuerpo y alma, separación que posibilita liberar a ésta para que re-adquiera el verdadero saber: “[...] obtendremos –dice Platón– lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto [...] pero no mientras vivamos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos”.²⁰

La clave de la explicación de Platón es que el hombre, mientras esté atado al cuerpo, nada podrá conocer limpiamente, pues todo aquello que tiene contacto con el mundo sensible está contaminado de prejuicios que impiden al alma contemplar las cosas como son y la obligan, en cambio, a atender lo efímero: los deseos corporales (alimentación, limpieza, reproducción) y toda una serie de aparentes necesidades (dinero, poder, haber) que sólo alimentan un apego cada vez mayor a lo material. A través del cuerpo sí se conoce o, más bien, se opina, pero acerca de aquello que cambia continuamente y que puede provocar pareceres contrarios: a unos bello, para otros no; justo o injusto; suficiente o no.

²⁰ Platón, *Fedón*, 66e

Como la doctrina platónica del conocimiento parte del supuesto de que lo que es en sí es inalterable, resulta imposible ganar la verdad a través de los sentidos. Así, lo que ha de hacer el amante de la sabiduría es purificarse paulatinamente para llegar en vida lo más cerca posible a la verdad. Obtenerla cabalmente es imposible, pues está sumergido en un cuerpo. Deshacerse de él, cometer suicidio, tampoco es factible, pues así como no se dio a sí mismo la vida, tampoco se la puede quitar: esto sólo lo decide la divinidad. Obligación del filósofo es ofrecer al cuerpo lo indispensable para que se mantenga sano, cause las mínimas molestias y permita al que ama, mediante el razonamiento, acercarse a aquellas formas que no pueden ser captadas mediante los sentidos.

En efecto, Platón admite dos clases de seres: los visibles y los invisibles. Los primeros son aquellos que se ofrecen a los sentidos y nunca son del mismo modo. De los invisibles, en cambio, señala Platón los siguientes atributos: son divinos, inmortales, inteligibles, uniformes, indisolubles, idénticos, imperecederos e indestructibles. El cuerpo es afín a lo visible, mientras que el alma se asemeja a lo invisible, por lo que comparte los mismos atributos que estos seres. Siendo así, la purificación del alma consiste en orientarse hacia lo puro para observar las cosas en sí mismas sin ayuda de la sensación, que sólo logra extraviarla.

La reflexión del filósofo consiste en *prepararse* para la muerte, ejercitarse para poder mirar, asombrarse con los ojos del alma de aquellas formas que en vida sólo pudo ver reflejadas en los entes cambiantes. Pero esta preparación, advierte Platón, ha de ser permanente, pues siendo el alma inmortal, lleva consigo en todo momento aquello que, con el transcurrir del tiempo, ha hecho de sí misma:

[...] si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo

el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupa de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma.²¹

La inmortalidad salva al hombre de su finitud y le ofrece tiempo sin fin. La ganancia radica en la seguridad que adquiere el ser humano de que la muerte de su cuerpo no implica más que el paso de un estado del alma al otro; en este sentido puede estar tranquilo pues es eterno: no tiene por qué temer la muerte.²² Sin embargo, dialécticamente toda ganancia trae consigo una pérdida. Si bien la encarnación constituye sólo un momento de la vida imperecedera del alma, no es inocua. La finitud del cuerpo, de la materia, no mina la eternidad del alma aunque sí la determina. Tan es así, que el alma debe dominar los impulsos del cuerpo y comportarse de determinado modo, pues corre el peligro de que, de haber llevado una vida desenfadada, no sólo se le juzgue de acuerdo con ello en el Hades, sino que renazca en un cuerpo de menor jerarquía ontológica.

El problema es que, siendo inmortal, el alma *no se disuelve*: éste es el temor que puede crear la idea de inmortalidad. El alma está condenada a ser inmortal, no puede liberarse de sí misma, por lo que sólo obtendrá cierta tranquilidad si se conduce en sus sucesivas vidas de acuerdo con ciertas máximas que el propio Platón se encargó de crear: las ideas de bien, justicia, belleza, etc. Son éstas, las ideas, las que marcan el rumbo que ha de seguir todo individuo que persiga la sabiduría, la virtud.

²¹ *Ibid.*, 107c

²² En la *Apología* de Platón, Sócrates dice estar esperanzado de que la muerte sea un bien, pues una de dos: o es ausencia de sensación y de sueño, en cuyo caso el tiempo entero podría ser comparado con una sola noche; o es la estancia en el Hades, lugar en el que se encontraría con los grandes pensadores ya muertos y podría, como en vida, dialogar con ellos y examinarlos para determinar quién de ellos es sabio y quién solamente cree serlo (Platón, *Apología*, 40c-41c).

La vida cobra sentido porque hay algo que la trasciende: “[...] al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá *ningún otro escape* de sus vicios *ni otra salvación* más que el hacerse mucho mejor y más sensata”.²³

El alma está atrapada en sí misma; en este sentido no tiene salvación: está condenada a ser ella misma. Para no sufrir las penas que le pudieran imponer en el Hades, ha de someter al cuerpo y concentrarse en sí misma para ser lo mejor posible, pues pende sobre ella una amenaza: la reencarnación.



Podría decir que las consecuencias de la inmortalidad del alma son más *benignas* en el *Banquete*. Es bien sabido que este diálogo es un auténtico simposio entre hombres que, desde sus distintas especialidades, se preguntan por el poder del amor, de Eros. Para nuestro propósito, sólo tiene importancia el diálogo que, hacia el final de la obra, dice Sócrates haber sostenido en una ocasión con una mujer de Mantinea, Diotima. Ella le revela la auténtica naturaleza de Eros, hijo de Poros (sabio y rico) y Penia (ignorante e indigente): no es un dios, sino un *daimon* que sirve de intérprete entre dioses y hombres. Está, pues, entre unos y otros, de modo que no es inmortal ni mortal, tampoco sabio ni ignorante, sino amante de la sabiduría. Siendo la sabiduría en sí misma bella y buena, Eros es amante de ella; desea poseerla para ser feliz, por lo que procrea la belleza y la bondad. Ésta es la función que Eros cumple en el hombre: “Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma [...] la fecundidad y la

²³ *Ibid.*, 107c. Las cursivas son mías.

reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal”.²⁴

El hombre participa de lo inmortal mediante la *creación*, ya sea material o intelectual. La primera es de dos tipos: sexual, en cuyo caso el producto son los hijos, o aquella actividad política que produce fama y honores. En ambos casos se persigue la inmortalidad, que se logra mediante el recuerdo que la familia y subsiguiente descendencia tienen de él, o de aquellos a quienes haya beneficiado su actividad de manera directa o mediada por herencia.

Lo que Platón persigue tanto en el *Fedón* como en el *Banquete* es fundamentar teóricamente, a partir de una motivación existencial, la esperanza de inmortalidad del hombre y, junto con ello, el establecimiento de un mundo —el de las Formas— que sea indemne al tiempo. La motivación es psicológicamente atendible: llena al hombre el temor de que *todo sea para nada*, que no haya propiamente dicho un *de dónde* y un *hacia dónde*, un fundamento que dé razón del ser de los entes, una verdad última, incommovible. ¿De qué servirían los enormes esfuerzos del filósofo si una vez muerto todo se perdiera?

Hay en tiempos de Platón ciertos datos que, extrapolados, podrían apoyar la tesis de la inmortalidad: Homero, por ejemplo —para bien en el *Fedón* o para mal en la *República*— sigue *vivo*, está *presente* en la mente de los atenienses. Hoy, ¿simbólica o acaso metafóricamente? hablamos de los autores inmortales, aquellos que dan sentido a nuestro presente y representan un ejemplo a seguir, es decir, se proyectan al futuro. Si todo fuera contingente, la realidad misma carecería de sentido, no tendría origen ni fin y difícilmente se podría dar razón de ella. En el caso específico del hombre, de ser mortal el alma y de no repercutir en los otros, poco importaría su comportamiento y

²⁴ Platón, *Banquete*, 206c

actitud en vida –todo esfuerzo sería inútil– ya que, una vez muerto, se disolvería en la nada y caería en el olvido.

Es un hecho que la realidad se presenta con cierta regularidad, es decir, que hay en el cambio algo permanente y que el hombre tiene memoria histórica, pero ¿se sigue de ahí que deba haber un ser intemporal y que el alma sea eterna?

§4

El problema de la nada en “¿Qué es metafísica?” de Heidegger

La discusión que lleva a cabo Nicol con Heidegger es de índole distinta a la de Platón. Como vimos, la crítica a este último se centra en dos puntos: la intemporalidad e invisibilidad del Ser, tesis que se sustenta en la necesidad existencial de salvar al alma de la finitud. Heidegger, por su parte, como es sabido, desde sus trabajos más tempranos y en contraposición con Platón, se preocupa por recuperar la temporalidad del ser y la finitud del ser-ahí. Estos son temas centrales de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (producto de un curso que impartió en 1923) y, sobre todo, de *Ser y tiempo*, obra en la que lleva a cabo el análisis de la existencia del ser-ahí como paso previo para desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Sin embargo, en *Historicismo y existencialismo*, Nicol se refiere a una conferencia dictada por Heidegger en 1929 y publicada ese mismo año, titulada “¿Qué es metafísica?”, que culmina con la conocida pregunta: “¿por qué hay ente y no más bien nada?”²⁵ Ya la sola interrogante puede darnos una idea de que, para Nicol, carece de sentido siquiera plantearla. Si “el ser está a la

²⁵ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 108

vista” y es el “regulador del cambio”, nada se le contrapone en tanto que *principio* regulador. Aun así, vale la pena mostrar en qué contexto surge la pregunta por la nada.

En este ensayo como en otros –“La época de la imagen del mundo”, “Carta sobre el humanismo”, *La autoafirmación de la universidad alemana*, por ejemplo- Heidegger lleva a cabo una crítica severa al estado de la ciencia de su tiempo. Así, en “¿Qué es metafísica?”, específicamente, afirma que el quehacer de la ciencia se reduce en exclusiva al universo de lo ente y “[...] rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo”.²⁶ El que la ciencia niegue la nada tiene su razón de ser: el axioma fundamental que la rige es el principio de no contradicción, mismo que niega la posibilidad de la *existencia* de la nada, pues pensar es siempre pensar en algo que *es*, por lo que la nada no puede ser convertida en objeto de investigación.

Ahora bien, Heidegger duda que la lógica científica sea la instancia adecuada para preguntar por la nada dado que, por estar basada en principios exclusivamente racionales, presupone que toda negación, y con ella la negatividad, es un acto del entendimiento: se dice *no* en referencia a algo que es. Para Heidegger ocurre lo contrario: la nada es el origen de la negación, razón por la cual el entendimiento de alguna manera depende de la nada.

¿Cómo enfrentarse a la pregunta por la nada? La definición *corriente* de la nada diría: “La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente”.²⁷ Significa esto que, para que la nada pueda *aparecer*, tiene que darse previamente “la totalidad de lo ente”. Por esta vía, sin embargo, resulta imposible el desvelamiento de la auténtica nada pues no es factible que a nosotros, seres finitos, se nos muestre la “totalidad” fácticamente sino

²⁶ *Ibid.*, p. 95

²⁷ *Ibid.*, p. 97

sólo mediante una idea que, siendo negada posteriormente, permita conceptualizar formalmente la nada. Lo que en verdad se requiere, dice Heidegger, es una *experiencia fundamental* de la nada: la angustia, que es un estado de ánimo, un encontrarse que sólo se da por instantes, no porque acontezca de modo ocasional, sino porque tendemos naturalmente a no prestarle atención.

Diferencia Heidegger en “¿Qué es metafísica?”, como ya lo hiciera en *Ser y tiempo*, entre la angustia y otros estados de ánimo que parecieran asemejarsele como el miedo, el temor, el ansia o el horror. Estos últimos están relacionados con entes determinados que, de una u otra manera, representan una amenaza de la que uno quiere salvarse. En la angustia, en cambio, no hay propiamente algo *ante* lo cual uno se angustia; se le revela más bien al ser-ahí su absoluta falta de fundamento, su finitud, su ser posible. El ser-ahí queda *en suspenso* y sin palabra alguna para designar a lo que es: la nada no puede ser conceptualizada pues, como dijimos, es una experiencia fundamental, pre-teórica.

Lo anterior no significa que la nada se contraponga o niegue a la “totalidad de lo ente”, sino que lo re-significa. En la cotidianidad nos movemos en el mundo con una natural familiaridad y seguridad. Los entes con los que tratamos nos son conocidos a tal grado que apenas y reparamos en ellos, los damos por supuestos y nos atenemos al entorno que conforman. En este sentido, el ser-ahí se fuga de sí mismo, de su ser posible, indefinido, *hacia* lo ente, se pierde en ello y se define a partir de allí. La cotidianidad le arrebató al *Dasein* su ser ahí, lo determina y lo proyecta en un mundo ya preestablecido. A diferencia de esto, la angustia provoca que el ser-ahí se percate de que lo ente representa más bien lo *Unheimlich*, que literalmente no se *sienta en casa* sino más bien extraño. Lo ente pierde todo sentido y dirección, por lo que el mundo de confianza en el que

habitualmente se mueve, se anula. Habría que insistir en esto último: lo que pierde el ser-ahí es el mundo *casero*, y es este desfondamiento el que lo impele a mirar lo ente de otro modo, con asombro.

Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el ‘¿por qué?’. Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.²⁸

La angustia entendida como experiencia fundamental desvanece el mundo en tanto suelo seguro que soporta a lo ente y al ser del ser-ahí, y confronta a éste con su propia finitud, la nada, que es la que *abre* originalmente lo que es. Con esta tesis, Heidegger trastoca la idea que tradicionalmente se ha tenido de la metafísica, entendida como aquel quehacer que busca el fundamento incommovible, eternamente presente, de todo posible ente: la nada toma el lugar del ser, pero no como principio originador siempre idéntico a sí mismo, sino como fondo desde donde se desvela el mundo.

La postura de Nicol a este respecto es la siguiente:

De la imposibilidad de hallar una respuesta adecuada a la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal, da testimonio no sólo el hecho de que Heidegger, que la formuló tan rigurosamente, no la haya respondido todavía, sino además el hecho de que, inevitablemente, el problema del ser lo aboque al problema de la nada [...] Distingue Heidegger entre el ser del ente y el ente mismo: aunque nunca hallemos ser fuera de un ente, no son lo mismo el ente y el hecho de ser. De este hecho de ser tendríamos un conocimiento pre-ontológico: los hombres disponemos de una comprensión vaga del ser, previa a toda averiguación ontológica. Muy cierto. Pero a esta comprensión

²⁸ *Ibid.*, p. 107

ha de verse limitado nuestro conocimiento del ser como distinto del ente [...] Podemos hablar del ente, y saber de él cuanto se quiera; pero, *en qué consista ser*, esto no lo sabremos nunca.²⁹

Según Nicol, la pregunta que interroga por el ser,³⁰ que atraviesa todo *Ser y tiempo* y da pie a la pregunta por la nada en “¿Qué es metafísica?”, carece de sentido. Con independencia del camino que se recorra, una respuesta puntual, precisa a este cuestionamiento no es posible. El Ser es límite, lógico y ontológico. No se puede ir “más allá” de él para explicarlo porque “más allá” no hay nada. El hombre, que está inscrito en el orbe del Ser, sólo tiene de éste una pre-comprensión de término medio y vaga que le permite relacionarse consigo y con todo aquello que no es él. Con otras palabras, del Ser no se puede dar razón, sino sólo del ente, que es lo que se investiga y conoce. No importa entonces cuánto *progrese* la ciencia; su desarrollo depende de la exactitud o rigor de sus planteamientos, que en todo caso se ciñen al campo de su competencia o a la interrelación que establezca con otras ciencias, nada más.

No es factible explicar *en qué consiste* el Ser pues, propiamente, no consiste en nada, es decir, no está fundado en algo más, no tiene *causa* de ser. Siendo así, ¿cómo surge la idea de la nada? Acaso sea ésta una pregunta inútil, como la del Ser, pues de aquélla tampoco se puede dar razón. Ya Platón en el *Sofista* fue precavido al referirse a la nada: “[...] respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente

²⁹ E. Nicol, *op. cit.*, p. 354

³⁰ Habría que aclarar que Heidegger *no* pretende hacer la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal, pues ésta equivaldría a preguntar: ¿qué es ser? De ser así, Heidegger buscaría una *definición* del ser, lo cual está muy alejado de sus intenciones. Él más bien pregunta por el *sentido* del ser que, como sabemos, es el tiempo. De este modo, y a diferencia de la tradición metafísica, para Heidegger el ser *no es* principio, fundamento o absoluto, sino lo que se retrae a favor del ente.

irracional”.³¹ En este pasaje Platón no niega la nada, simplemente no se ocupa de ella, no por considerarla una tarea fútil, sino por lo complejo del problema: no puede asegurar racionalmente su inexistencia, así como tampoco puede fundamentar teóricamente su ser.³²

Dado que no es racionalizable en sí, habría que buscar la aparición de la nada en otro ámbito: el específicamente humano. No es gratuito que Heidegger se haya referido a la *experiencia* de la angustia como aquella fundamental que, a diferencia de cualquier otro estado de ánimo –sea el desasosiego o la alegría incontenible– hace aflorar la nada. Se trata de una vivencia existencial –particular por lo tanto– que puede o no hacer suya el individuo que la experimenta, más que de un principio ontológico compartido universalmente.

Para Nicol, si acaso, es sólo eso: una vivencia singular, pero *sustentada también ella en el Ser*: “El ser es una presencia. El ser es lo que verdaderamente *está ahí*: es el *Dasein* en su sentido más propio y general [...] La historia de la metafísica es una paradójica aventura en la que el pensamiento parte en busca de lo dado”.³³

Si el Ser “está a la vista” significa que es presencia, que en todo momento y circunstancia se muestra. No se requiere de experiencia peculiar alguna para manifestarlo; se diría más bien

³¹ Platón, *Sofista*, 258e

³² Esto hace recordar, casi inevitablemente, aquel pasaje con el que, aparentemente, comienza Protágoras uno de sus libros: “De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre”. Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, vol. II, p. 153

³³ E. Nicol, *op. cit.*, pp. 358-359. Entiendo la motivación que lleva a Nicol a desechar de manera tan categórica la Nada: negar la posibilidad de la coexistencia de *dos* absolutos pues, dice, es tanto lógica como ontológicamente imposible.

Si bien considero la discusión de este concepto fundamental, está alejado de los objetivos de esta investigación. Aun así, pienso que la nada puede ser entendida desde otra perspectiva, incluyendo la heideggeriana. Más adelante, en el §18, nota 184, hago referencia muy superficialmente a la concepción de la nada que se podría desarrollar.

que toda experiencia, independientemente de su contenido específico, implica de suyo, sin que medie voluntad alguna, su comparecencia.

Pero la presencia del Ser no se reduce a la experiencia, si por ella entendemos una acción repetida y referida en exclusiva al hombre: la donación del Ser es permanente y ubicua, lo cual significa que “está ahí” en todo ente –aunque ciertamente no del mismo modo, como se verá más adelante. He ahí el problema: Ser y entes se muestran conjuntamente; éstos, contingentes, finitos. En torno al Ser dice Nicol: “Por difícil que sea justificar la infinitud del ser, ella tiene que afirmarse como un postulado, junto al de la eternidad, por una necesidad de orden lógico, y a la vez de orden metafísico: el llamado horror al vacío, que es la implícita repugnancia que la mente griega siente por la nada”.³⁴

Pareciera, por lo dicho, que la razón para probar los atributos de infinitud y eternidad del Ser es emocional antes que metafísica: al hombre le invade una sensación de desamparo con tan sólo imaginarse que procede y se dirige indefectiblemente a la nada; que la vida se limita a ser un “entre” cuyo sentido comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. Para mitigar el agobio, se aferra a una trascendencia que justifica lógico-metafísicamente. Digámoslo con Aristóteles, quien al pensar sobre las sustancias escribe: “[...] si todas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles”.³⁵ Si todo se corrompe, nada permanece y toda verdad es relativa.

Tal vez el horror sea, al menos en parte, evitable si logramos mostrar que, fenomenológicamente, el Ser es presencia infinita, eterna. Si esto trae consigo que el alma sea inmortal y pueda por ello, vaya al lugar que vaya, continuar dialogando y examinando una vez habiendo abandonado el cuerpo, es

³⁴ *Ibid.*, p. 360

³⁵ Aristóteles, *op. cit.*, 1071b5

cuestión de fe, de esperanza, espacio en el que la filosofía no tiene cabida.

§5

El Ser no es problema: es un acto de presencia
Primera aproximación a sus atributos
Diferencia entre Ser y realidad

Si en *Historicismo y existencialismo* Nicol se limita a enunciar el principio “el ser está a la vista” y lo contrapone al ser trascendental de Parménides, a las formas ocultas de Platón y a la nada de Heidegger, en *Los principios de la ciencia* desarrolla mucho más detenidamente esta idea. Esto tiene su sentido, pues lo que Nicol pretende en esta obra es mostrar que la efectiva interrelación de los entes –humanos y no humanos– que conforman la realidad, su comunidad, está fundada en ciertos principios que, si bien han de ser *formulados* por la ciencia, son de hecho precientíficos; es más, son condición necesaria y universal de toda existencia entitativa posible. Una de sus notas más sobresalientes es que “[...] es inherente a su carácter primitivo la nota de la indemostrabilidad”.³⁶

Ya Aristóteles se había percatado de la imposibilidad formal de demostrar todo. Al presentar en el Libro IV de su *Metafísica* el principio más firme de todos, “[...] aquel acerca del cual es imposible engañarse [...]”³⁷ –el principio de no contradicción–,³⁸

³⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 295

³⁷ Aristóteles, *op. cit.*, 1005 b10

³⁸ Es conocida la crítica que lleva a cabo Nicol del principio de no contradicción aristotélico, principalmente en el capítulo quinto de *Los principios de la ciencia*. En este sentido, ambos pensadores difieren en cuanto a la denominación del principio. Sin embargo, coinciden en torno a ciertas características del mismo, que son las que me importa destacar.

señala enfáticamente que tal axioma ha de ser el más conocido de todos, por lo cual no puede ser una hipótesis de razón “[...] sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y *cuya posesión es previa a todo conocimiento*”.³⁹ Al principio no se llega, pues, por vía exclusivamente racional. Si bien, como señalamos líneas arriba, es necesario formularlo de tal manera que los términos hagan patente su carácter evidente, ello no significa que el principio sea una *conclusión*; el principio, más bien, está presente desde el comienzo, es previo a toda posible demostración. “Exigen [...] algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre: es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no”.⁴⁰

Si el principio ha de ser fundamento de todo posible ser y conocer, es formalmente imposible demostrarlo, pues se tendría que acudir a otro principio anterior para hacerlo, con lo cual el primero ya no podría ser declarado como tal. No hay, pues, supuestos –temporales, lógicos ni ontológicos– previos al principio. Al contrario, como señala Nicol “Los principios deben proceder de la realidad. Quiere decirse que no puede establecerlos la razón sola, en sí y por sí misma, imponiéndose a la realidad, o en espera de que ésta los confirme o desmienta”.⁴¹

Ahora bien, que el principio sea *real*, patente, no trae consigo que su enunciación haya de ser igualmente “clara y distinta”. Pareciera más bien lo contrario: si bien se trata de jir a las cosas mismas!, como proclama uno de los preceptos de la fenomenología husserliana, y que tanto Heidegger como Nicol hacen suyo, la *mismidad* de las cosas –su presencia– no asegura la *mismidad lógica*, la comunidad o consenso de los términos que se emplean para designarlas. No yerra aquel refrán popular que sostiene que “del dicho al hecho hay un

³⁹ *Ibid*, 1005 b15. Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Ibid.*, 1006 a5

⁴¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 300

gran trecho”, aunque para nuestro caso, si hemos de proceder fenomenológicamente, debiéramos invertirlo: “del hecho al dicho hay un gran trecho”. La dificultad estriba, como veremos, no tanto en los hechos *en sí mismos*, cuanto en decirlos, comunicarlos.

Podemos admitir, por lo pronto, la tesis nicoliana de que “el Ser está a la vista”. Pero, ¿qué *significa* esto? Un primer dato ya lo hemos aportado: el principio es indemostrable. Una segunda característica, según Nicol, es que es indefinible:

[...] existe la imposibilidad formal de definir el Ser [...] Una definición es una relación; aquello que se define adquiere su fin o límite en relación con algo que no es él mismo. Pero el Ser no tiene nada que lo delimite o defina, y no puede entrar en relación con algo que no sea él mismo [...] para ocuparse del Ser en cuanto tal empieza la filosofía distinguiéndolo del ente, que es la existencia determinada. Aunque no haya más Ser que el ser del ente, se trataría de investigar en qué consiste Ser, y no en qué consiste ser esto o ser aquello. Pero entonces se advierte igualmente que este Ser en general no puede definirse, porque *cualquier atributo que se predique de él le da un carácter determinado: corresponde a la forma de ser de los entes, pero no explica qué es Ser.*⁴²

Un primer dato parece claro, y ya lo habíamos anunciado en el párrafo anterior: si el Ser es absoluto, nada lo abarca y nada se le contrapone. Nicol no acepta la Nada, ni siquiera como problema. En tanto absoluto, no cabe la posibilidad, lógica u ontológica, de que el Ser se relacione con algo: no puede haber más que un solo absoluto.

Si no hay un “más allá” del Ser, algo que permita contrastarlo o realzarlo, si nada le es a-fin y no tiene propiamente dicho con-fin alguno, es decir, no tiene fin, límite, entonces no puede ser definido. La particularidad de cualquier definición es que mediante ella se logra determinar y, con ello, diferenciar a esto de lo otro. Toda definición, entonces, implica una

⁴² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 301. Las cursivas son mías.

relación. Una consecuencia de lo anterior es que, por paradójico que pueda parecer a primera vista, sólo puede ser definido aquello que es deficiente, falto, incompleto: en tanto algo es esto, *no es* lo otro. Pero este no, no es negativo, excluyente, sino más bien complementario: sin lo otro, esto *no* puede ser... definido. Esto es fácilmente constatable: sin piso nada pisa, sin aire nada vuela o respira, sin lo otro y el otro no soy yo. Puede verse esto mismo desde otro ángulo: suele decirse que algo es definido –piénsese en una imagen– cuando logran percibirse con nitidez las cualidades y peculiaridades del objeto observado. Lo definido, en este sentido, es lo brillante, limpio, terso y claramente distinguible. Podríamos decir, por comparación con lo anterior, que *el Ser es literalmente in-distinguible, pues en tanto absoluto no se distingue de nada.*

Es famoso el pasaje del *Sofista* de Platón en el que Sócrates le pregunta al extranjero si en Elea conciben al sofista, al político y al filósofo como una sola especie o, siendo tres los nombres, como siendo cada uno una especie distinta. El extranjero le responde que son de especie distinta aunque, agrega, “[...] distinguir con claridad *qué es* cada uno, no es tarea fácil ni pequeña”.⁴³ Para alcanzar la nitidez deseada es necesario “[...] ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo, sin su definición”.⁴⁴

Desde la perspectiva de Nicol no se puede decir *qué es* Ser, pues al hacerlo se tendrían que señalar sus atributos convirtiéndolo así en un ente más, uno entre otros. Para decirlo con Heidegger, se con-fundiría al ser con un ente. Si bien, así Nicol, “no hay más Ser que el ser del ente” –Heidegger diría que “todo ser lo es de un ente”–, esto no abre la posibilidad de,

⁴³ Platón, *Sofista*, 217a y ss. Las cursivas son mías.

⁴⁴ *Ibid.*, 218c

como se hace con los entes, atribuirle cualidades que lo *expliquen*, es decir, que lo desplieguen o lo hagan más perceptible. Nicol lo confirma al señalar que:

Para decir qué es el Ser tenemos que señalar el ente real. Y como el hecho primario de que hay Ser es una evidencia universal que no requiere fundamentaciones, y sin la cual no es posible hacer ni decir nada, el Ser tiene que “darse por supuesto” cuando se inicia el camino de una ciencia. Pero el Ser mismo no es un supuesto: en sentido estricto, el Ser es un *acto de presencia*. No es algo de lo cual deba dar cuenta la razón. El ser es lo que está ahí, es el auténtico *Da-sein*. La razón sólo da cuenta de los modos de este *Da*, de las formas de esta determinación. Por esto, las razones de la razón, cuando llegan más a fondo, son siempre las penúltimas. La última razón del Ser no la encuentra la razón humana. Ésta tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser*, y proceder a partir de ahí.⁴⁵

El Ser no está aparte los entes. No tiene una región reservada, exclusiva a la que se pueda dirigir la sensación o la razón para captarlo. La captación, digámoslo así, se da de manera inmediata *en* los entes. Es evidente que las cosas que tocamos, que provocan alguna sensación en nosotros *son*. Somos, si se quiere, seres re-activos a los entes. Sin embargo, por sernos los entes tan cercanos damos por supuesto que son, sin saber necesariamente *qué son*, y por ello no prestamos mayor atención a este hecho aparentemente fútil. Lo que hace Nicol es recuperar esta experiencia pre-científica –la inminente *presencia* del Ser en los entes– como base de toda ciencia.

En este punto es obligada la referencia a dos filósofos con los que Nicol evidentemente está discutiendo. El primero de ellos es Aristóteles, el segundo Parménides (al cual nos referiremos en el siguiente párrafo). El estagirita muestra en el libro XII de la *Metafísica* la necesidad de una sustancia primera que ha

⁴⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 302. Las primeras cursivas son mías.

de tener determinados atributos específicos para ser lo que es. El planteamiento del cual parte Aristóteles es el siguiente: “Las sustancias, en efecto, son los entes primeros, y *si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles*”.⁴⁶ Dicho en otros términos: si todo deviene, nada es necesario, lo cual podría dar pie a suponer que la realidad o el cosmos pudo no haber sido. Para evitar esto último, Aristóteles supone una sustancia que, siendo principio, es necesaria, acto puro –no tiene potencia alguna–, inmaterial –pues la contrariedad se da a partir de la materia–, eterna, inmóvil, impasible, inalterable, separada, inteligible, deseable, que tiene vida (*zoé*) y es un bien.

Nicol coincide con Aristóteles en que el Ser –o la sustancia– ha de ser acto. Difiere de él por lo que respecta a los atributos, pues cualquier atributo *determinaría* al Ser, siendo que éste es indefinible. Sin embargo, Nicol sí cualifica *el hecho de que hay Ser* al señalar que es un *acto*⁴⁷ *de presencia*. Si el único modo de hablar del Ser es señalando los entes, entonces podemos decir que el Ser es de algún modo visible –a diferencia de la sustancia aristotélica–, que obra en la presencia de los entes, es un acto que se actualiza –de allí que no pueda ser puro en sentido aristotélico– en la presentación continua, diversa y dinámica de los entes.

Ahora bien, si es un acto de presencia, entonces el Ser es el auténtico *Da-sein, es-ahí* en toda presencia. Para Heidegger, en cambio, el *Dasein* es aquel ente óptica-ontológicamente señalado para llevar a cabo la pregunta que interroga por el sentido del ser. Se trata de posiciones encontradas, pues mientras para Nicol el Ser *se hace* presente en toda manifestación entitativa, para Heidegger es un *Dasein* específico, el hombre, el que puede *hacer* la pregunta por aquello que, de modo inmediato, no es presencia.

⁴⁶ Aristóteles, *op. cit.*, 1071 b5. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Acto deriva de *acta*, ‘cosas hechas’, neutro plural de *actus*, participio de *agere*, ‘obrar’.

A pesar, o quizá precisamente porque es presencia eminente y constante, no es factible dar razón de *qué es* o *por qué* hay Ser. Aquí encuentra la razón su límite natural, pues no puede ir allende el Ser –por su calidad de absoluto– para objetivarlo, cosa que sí se puede llevar a cabo con cualquier ente. De allí que diga Nicol que:

Cuando la filosofía se enfrenta al Ser como si éste fuera un problema, es decir, como si ella pudiera averiguar por qué hay Ser, prescinde de la eficacia de esa evidencia pura y simple del Ser [...] la evidencia de que hay Ser y la evidencia de sus formas principales son simultáneas. No aparece primero el Ser, y luego sus formas. El Ser aparece desde luego ya formado. Aparte de sus formas propias, no hay nada que decir de él. No es siquiera intuible en sí mismo. La materia de toda intuición es el ente, es la realidad.⁴⁸

Por lo que respecta a las *formas* del Ser, Nicol no es suficientemente claro. Dado el contexto en el que las menciona, pareciera que se refiere a los cuatro principios de la ciencia que desarrolla en este libro. Estos principios, hasta donde son de mi interés para esta investigación, son el “despliegue formal” de la evidencia primaria del Ser, es decir, muestran el *cómo* de la presencia del Ser.⁴⁹

Otras dos ideas, en cambio, son destacables. Por un lado, que el Ser en sí mismo no es intuible. La pregunta inmediata es ¿por qué? Si Nicol ha dicho que el Ser es una evidencia originaria, que es un acto de presencia del cual no puede dar cuenta la razón, ¿por qué no es intuible? Por intuición se entiende, *grosso modo*, la visión –de donde también evidencia–

⁴⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 303

⁴⁹ En el capítulo octavo de *Los principios de la ciencia*, “La primera versión de los principios”, con base en la interpretación de ciertos fragmentos de Anaximandro, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y principalmente Heráclito, Nicol formula los cuatro principios del ser y del conocer: unidad y comunidad de lo real; unidad y comunidad de la razón; racionalidad de lo real y temporalidad de lo real.

directa de una realidad o la comprensión inmediata de algo. La intuición, en este sentido, es un modo de conocimiento que no requiere de intermediación alguna, es literalmente un acto (sensible o inteligible). Y si algo, por lo dicho hasta ahora, no requiere de un tercero para mostrarse, ese es precisamente el Ser, por lo que no veo razón alguna para que no sea intuible. A menos que –en cuyo caso sería una hipótesis que me parece poco fundada– el Ser no sea intuible en sí mismo *porque* lo intuible sean más bien las *formas del Ser* que se manifiestan en los entes. En ese caso lo intuible serían la comunidad, la racionalidad y la temporalidad de lo real, mas no el Ser.

Esto nos lleva al segundo punto. En el texto citado –que no en otros, como veremos– Nicol distingue entre Ser y realidad. La realidad está conformada por los entes, cuya interacción se explica por los cuatro principios que están a su base. Pero ya hemos dicho que estos principios constituyen el despliegue formal –por ello son *formas*– del Ser. ¿Qué consideraciones le permiten decir a Nicol que Ser y realidad no son lo mismo? ¿Es el Ser *algo más* que la realidad? Y, ¿qué debe entenderse por realidad? ¿Será, como señaló anteriormente Nicol, que de los entes sí se puede dar razón, mientras que del Ser no?

§6

El Ser entendido como el absoluto ausente que aparece en lo relativo

Atributos determinantes y universales

El atributo de eternidad

En el fondo, el absoluto no es objeto de una búsqueda. El absoluto es aquello cuya ausencia *aparece* en la contemplación del propio

existente relativo. En este sentido, cabe decir que es una evidencia inmediata: lo que al existente le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo. El existente revela su condición contingente; pero la contingencia es una privación, que quiere decir un no ser. La idea del no ser remite a la idea del Ser; la idea de una privación remite a la idea de aquello que remediaría la privación. Y esto es así porque lo que existe en el modo de la privación postula *realmente* el absoluto. Es en el ser mismo del existente donde percibimos lo que él no tiene; es él mismo el que muestra fenoménicamente su carencia de absoluto.⁵⁰

Parecen despejarse algunas de las cuestiones que apuntábamos líneas arriba: el Ser –en tanto absoluto– y la realidad –si por ella entendemos a los existentes relativos– no son lo mismo. Además, el “más” del Ser respecto de la realidad estriba, de manera por demás llamativa, en su ausencia. ¿Cómo puede ser evidente lo ausente que aparece en lo relativo? El ejemplo que ofrece Nicol es claro: todo aquel que haya contemplado con cierto detenimiento la Afrodita de Milos advertirá, por un lado, la ausencia de brazos –no sólo por la evidente falta de ellos sino que, por el corte y las distintas historias en torno a su accidentado traslado a Francia, el artista la esculpió con ellos– y, por otro, podrá representarse a la Venus –con cierta imaginación y por comparación con otras esculturas y otras figuras humanas– de cuerpo entero. Así, en efecto, los brazos *aparecen* sin estar *realmente* presentes. Cuando clarea, por ejemplo, se hace patente el sol in-visible; cuando añoramos, el otro está presente estando ausente. O recordemos lo que la diosa le dice al joven en el poema de Parménides: “Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes”.⁵¹

Es cierto, como señala Nicol, que lo existente *revela* su condición contingente, temporal, y que en ese sentido está privado de

⁵⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 361

⁵¹ Parménides, “Poema”, en *op. cit.*, B4

algo o, dicho de otro modo, está penetrado de no-ser.⁵² Uno de los modos posibles de no-ser es aquel que muestra que los entes contingentes, *por sí mismos*, no pueden ser lo que son. Requieren de otros entes para existir, no son auto-suficientes. En la realidad, pues, los entes se complementan o, como decía Nicol, lo que tiene alguna privación remite –y aquí habría que agregar *de algún modo*– a su remedio. De esto, sin embargo, no se sigue, al menos no necesariamente, que “la idea de no ser remita a la idea del Ser”, sobre todo porque Nicol está hablando del absoluto. El no-ser, en tanto relativo a una privación de un ente determinado busca, para ser o seguir siendo, aquello que le falta y que otro ente posee: el no-ser de un existente se complementa con el ser de otro existente. Pero, ¿cómo transitar de la relación entre existentes a que éstos *postulen realmente* el absoluto? Y ha de quedar claro que éste no es para Nicol un postulado, una petición de principio, pues subraya que es el ente el que muestra *fenoménicamente* su carencia de absoluto.

Si bien del tema del fenómeno nos ocuparemos en otro momento, sí conviene señalar desde ahora que, en términos generales, Nicol entiende por fenómeno aquello que se muestra, lo que está a la vista... ¿Muestra *visiblemente* el ente su carencia de absoluto? Yo diría que no. Lo patente, lo fenoménico, es que el ente (todo ente) se inter-relaciona, natural o socialmente, con otros entes.

Sin embargo, si aceptamos con Nicol que el absoluto se muestra en los entes carentes del mismo, que se manifiestan al unísono, entonces resulta algo sorprendente pues “El Ser es la realidad [...] el Ser ha de ser intuible, en el marco de una dialéctica positiva y fenomenológica. El Ser es conocido, no es pensado: conocido universalmente, no conocido o pensado

⁵² Las distintas modalidades de no-ser, tan importantes para la dialéctica nicoliana, las trataremos en el §15.

por el filósofo. No puede haber un absoluto que sea propiedad exclusiva de unas pocas mentes privilegiadas”.⁵³ Poco antes nos había dicho Nicol que el Ser *no* es intuible, pues la materia de toda intuición es el ente, la realidad. Podría aducirse que ahora Nicol plantea que realidad y Ser se identifican y son intuibles siempre y cuando se parta de un método fenomenológico-dialéctico. Pero si esto es así, nace la duda acerca de la supuesta *presencia real* del Ser. Si éste no ha de buscarse, pues aparece en el ente relativo, ¿qué función cumple el método? Algo adelanta Nicol al advertir que el conocimiento del Ser no está reservado para unos cuantos; aquellos que, podría suponerse, aplican correctamente el método, sino que se trata de un bien común, lo que cualquiera percibe. En este sentido, bien puede decirse que Ser y realidad son lo mismo. Pero con esto, ¿no se sustituye un concepto por otro? O bien podríamos hacer la pregunta desde otra perspectiva: si Ser y realidad significan lo mismo, ¿qué *dice* esto? Por lo pronto apunta Nicol lo que *no* es el Ser:

[...] el Ser no es la suma de los existentes. *Nunca hay más ni menos Ser*. El criterio cuantitativo del más y el menos no se aplica al Ser. Por esto el Ser no es el Uno ni es el Todo: todo lo que existe es Ser, pero el Ser no es la totalidad; y la totalidad es unitaria en su diversidad, pero el Ser no es el Uno. Bastaría la existencia de un ente para que el Ser quedara afirmado como el absoluto [...] ¿Dónde *aparece* el no ser, sino en lo que es? No hay que referirlo a la Nada, sino al Ser. La ausencia de brazos en la Venus de Milo ¿dónde se percibe, sino *en el ser* de esta escultura?⁵⁴

¿Nos presenta Nicol una definición del Ser por “vía negativa”? Es comprensible que en torno al Ser no pueda privar un criterio cuantitativo de lo realmente existente –incluso lo sido y lo porvenir–, pues ello podría implicar que temporalmente fuera aumentando cada vez más hasta –al menos hipotéticamente–

⁵³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 363

⁵⁴ *Ibid.* p. 364. Las primeras cursivas son mías.

completarse, o bien disminuyendo hasta –también hipotéticamente– desaparecer. Cabría decir que, en este sentido, la metafísica de Nicol no es finalista o teleológica. Al contrario, el Ser en tanto absoluto *se da* de una vez por todas, sin que le afecte el ir y venir de los entes, sean del orden ontológico humano o no humano.⁵⁵ Habría que preguntar, sin embargo, si el Todo y el Uno entran dentro del campo de lo cuantitativo o si no, más bien –máxime que los escribe con mayúscula–, se trata de sustantivos que, igual que el Ser, se limitan a *decir* aquello que se manifiesta. Así, por ejemplo, Heráclito en su fragmento B50 escribe: “Escuchando, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que *todo es uno*”.⁵⁶ Heráclito *cualifica* aquello que es como un todo –sin sugerir que se trate de una mera suma– que se revela, no de manera fragmentaria o parcial –que es como se presenta aparentemente a la sensación–, sino de modo unitario. No hay nada que rompa con la unidad armónica del todo. Además, y volviendo a Nicol, si el Ser es absoluto –en tanto nada lo contraviene– representa el Todo-Uno, en el que conviven el ser y el no-ser relativos. Es necesario reiterar lo dicho: el Ser *no es* un ente –no es algo delimitado–, pero se *percibe* en todo ente; está entrañado en lo existente, incluso en el modo de la ausencia. Es entonces *intuible* sin necesidad de determinación alguna, pues ¿cuál le convendría? Nicol pareciera estar de acuerdo con esto cuando escribe: “En rigor lógico, el Ser puro o absoluto no debiera tener atributos: habría de ser la absoluta indeterminación”. Sin embargo, líneas más adelante agrega:

Pero puede admitirse que hay dos clases de atributos [...] Unos son determinantes, en el sentido de que implican manifiestamente una diversificación interna del Ser, y por ello explican cómo es, en cada

⁵⁵ Como veremos en el §17, principalmente a partir de la *Metafísica de la expresión* hay un cambio de perspectiva en Nicol en torno a la posibilidad de que el Ser aumente –con la presencia del logos– o incluso disminuya –por la probable muerte de las vocaciones libres.

⁵⁶ Heráclito, *Fragmentos*, p. 471. Las cursivas son mías.

caso. Otros, en cambio, son atributos tan universales, que dejan a salvo la unidad, y pueden predicarse del Ser sin prejuzgar la cuestión de sus variaciones o diversidades internas. Los primeros no son materia de axioma puramente racional, pues sólo pueden atribuirse al Ser después de un examen de las cosas reales.⁵⁷

Es obvio que en la primera parte de la cita se refiere Nicol a Hegel. Éste, en el primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* señala: “*Ser, puro ser* sin ninguna otra determinación [...] Es la pura indeterminación y el puro vacío”.⁵⁸ Completa esta idea diciendo que el ser sólo es igual a sí mismo, que no tiene ninguna diferencia y que es puro vacío. Así, ni siquiera es intuible o, si acaso, un vacío intuir; ni pensable, o un pensar vacío. De ahí que, como se sabe, relacione Hegel al ser con la nada. La diferencia con Nicol es patente, puesto que si el Ser sólo es señalable en el ente real –aunque, insisto, pueda serlo desde la ausencia–, entonces resulta imposible *pensarlo* en su pureza, como separado de todo aquello que es. Por ello es enfático Nicol al aseverar que en “rigor lógico” el Ser no debiera tener atributos, pues éstos lo determinarían. ¿Qué significa en este contexto rigor lógico? Un razonamiento adecuado, consecuente consigo mismo, que se fundamenta en axiomas que impiden que los juicios que se emiten sean contradictorios entre sí. Así, si la materia del juicio es el puro ser en sí mismo, y nada más, disociado de todo posible ente real, entonces efectivamente sólo se puede predicar de él su indeterminación, mismidad y vacuidad.

Pero a Nicol no le interesa el Ser en su pureza. Es más, la supuesta pureza del Ser sería, según Nicol, un artificio teórico que no cumple con la divisa de apegarse a las cosas como son.⁵⁹ Para Nicol, el Ser no es lo “más separable” –como pretendía

⁵⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 336

⁵⁸ G.W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 77

⁵⁹ Aparece nuevamente el tema de la fenomenología, mismo al que nos referiremos puntualmente en los parágrafos 11 y 12.

Aristóteles respecto de la sustancia primera—, pero sí lo más e inmediatamente cognoscible. El problema, en realidad, es que si el Ser no se identifica con nada en particular pero al mismo tiempo aparece en todo aquello que es, entonces es necesario determinar la *diferencia*,⁶⁰ que no se encuentra en un nivel puramente lógico sino más bien en uno rigurosamente ontológico-fenomenológico. ¿Qué es factible decir del Ser en este nivel *sin* que esto implique definirlo o referirlo a algo particular?, y más todavía, ¿es posible esto?

En pasajes anteriores había declarado Nicol que ningún atributo conviene al Ser, pues esto implicaría determinarlo. En este sentido insiste: “[...] hay Ser, sin necesidad de aditamentos ni de alternativas”.⁶¹ Para ser lo que es, no requiere el Ser atributo alguno; por otro lado, la única alternativa del Ser sería la Nada que, como hemos dicho, no tiene cabida en la metafísica nicoliana. El Ser es fenómeno pero *no* es dialéctico.

Sin embargo, Nicol mismo nos ofrece una faceta distinta de su pensar cuando sostiene que, respecto del Ser, es factible admitir dos clases de atributos: unos determinantes y otros universales. Los primeros explican cómo es que el Ser, en su interior, se diversifica.⁶² Para caracterizar estos atributos se requiere investigar las cosas mismas, pues éstos “no son materia

⁶⁰ En este contexto me parecen fundamentales dos ideas que desarrolla Heidegger en *El ser y el tiempo*. Por un lado señala que es necesario llevar a cabo la *diferencia ontológica*, aquella que diferencia precisamente entre ente y ser, pues “El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma un ente.” (*El ser y el tiempo*, p. 48.) Por otro lado enfatiza que, para desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser, es necesario proceder de modo distinto al que se utiliza al interrogar por los entes: “[...] una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra es apresar el *ser* de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la *gramática*.” (*Ibid.*, p. 49) A esto volveremos posteriormente.

⁶¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 304

⁶² Habría que subrayar esta idea, pues significa que el Ser no se separa de los entes que constituyen la realidad —como sucede con el *ápeiron* de Anaximandro—, ni es una Forma que se presenta en los entes como una o fragmentada —como propone Parménides en el diálogo platónico del mismo nombre en 131b-c.

de axioma puramente racional”. Si bien en este texto Nicol no expone cuáles son estos atributos, sí lo hace en otras obras,⁶³ en las que señala que el Ser –que es una *unidad de hecho*– se des-dobra (utiliza este verbo para evitar cualquier dualismo) en el orden ontológico de lo humano y de lo no-humano. Cómo es cada uno no es evidente a primera vista, por lo que es necesario llevar a cabo un análisis. Éste trae consigo el que lo humano tenga el carácter de expresivo, histórico, libre (entre otros), y lo no-humano el de unívoco, plural, indiferente (entre otros).

Los atributos universales, por su parte, en tanto “dejan a salvo la unidad” del Ser, pareciera que son anteriores –no temporal sino ontológicamente– a los determinantes, pues no se requiere, por contraposición a éstos, de un examen de los entes reales, lo cual hace suponer que son “materia de axioma puramente racional”. Si Nicol señalaba que “en rigor lógico” el Ser no debiera tener atributos, podríamos decir que “en rigor ontológico”, según nuestro pensador, sí los debiera tener. ¿Cuáles son éstos? En el siguiente pasaje se refiere Nicol al más *original*:

[...] en su aspecto ontológico, este problema lo dejaron resuelto los presocráticos con rara unanimidad: la cuestión del origen del ser no tiene sentido, porque el primer atributo del ser es la eternidad. Ésta es una evidencia de la razón, más que una idea de teoría, y tiene hoy la misma vigencia que entonces.⁶⁴

Los presocráticos, en efecto, se refirieron a la eternidad, en algunos casos explícita, en otros implícitamente. No es nuestro propósito hacer un recorrido puntual por todos ellos para comprobar que así haya sido. Sólo acudiremos a aquellos que nos

⁶³ Señaladamente en *Metafísica de la expresión* y en la *Crítica de la razón simbólica*, obras que analizaremos posteriormente.

⁶⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 399

parecen más representativos y de los que conservamos, hasta donde se sabe, fragmentos *auténticos*.⁶⁵

Anaximandro, B1. Simplicio, en *Física* 24, 13-20 señala:

Anaximandro [...] dijo que el ‘principio’ y elemento de todas las cosas es ‘lo infinito’ [...] Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto ‘pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo’.

Heráclito, B30. Simplicio, en *Del Cielo* 294, 4:

“Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose”.

Parménides, B8. Simplicio, en *Física* 145:

Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero; íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo [...] cesa la génesis y no se oye más de destrucción [...] existe sin comienzo ni fin.

Meliso, B7. Simplicio, en *Física* 111: “Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo”.

Empédocles, *De la naturaleza*, B8. Aecio, I 30:

“[...] no existe nacimiento de ninguno de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte, sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.”

También el fragmento B16. Hipólito, VII 29 escribe, refiriéndose al Amor y al Odio: “Pues así como antes eran, así

⁶⁵ Los fragmentos los tomo de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, eds., *Los filósofos presocráticos*.

también serán, y nunca, creo, el Tiempo inconmensurable quedará vacío de este par”.

Anaxágoras, B17. Simplicio, en *Física* 163:

Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

Diógenes de Apolonia, B8. Simplicio, en *Física* 153:

“Pero me parece que esto es evidente: que es [se refiere a su principio como cuerpo inteligente] grande, fuerte, eterno, inmortal y conocedor de muchas otras cosas”.

Filolao, B6. Estobeo, en *Eclogae, Physicae, Dialecticae et Ethicae* I 21, 7d:

Ésta es la situación en lo que concierne a la naturaleza y a la armonía: la realidad de las cosas, que es eterna, y la naturaleza misma admite conocimiento divino pero no humano [...].

Leucipo, B2. Aecio, I 25, 4: “Nada se produce porque sí, sino que todo surge por una razón y por necesidad”.

En lo que coinciden los fragmentos citados es en *señalar* la eternidad, mas no en su formulación. Esto se debe a que difieren en lo que respecta al principio de todas las cosas. Así, para Anaximandro es lo infinito; para Heráclito, el logos-medida; para Parménides y Meliso, lo que es; para Empédocles, el amor y el odio; para Anaxágoras, las infinitas semillas ordenadas por la inteligencia; para Diógenes, la inteligencia; para Filolao, la armonía de lo limitado y lo ilimitado; para Leucipo, el movimiento constante y racional de los átomos.

Me interesa aludir a esto por dos razones. En primer lugar, porque ninguno de ellos, como pretende Nicol, se refiere al *ser*

propiamente dicho, y parece forzado hacer equivaler las distintas representaciones simbólicas empleadas por los presocráticos al sustantivo Ser. Más bien intentan explicar cómo es que la realidad eterna es dinámica y racional al mismo tiempo. En segundo lugar, puntualiza Nicol que la atribución de la eternidad es una evidencia no de hecho, sino de razón.

¿Cómo le es evidente a la razón la eternidad del Ser? Hemos mencionado al menos dos argumentos: la imposibilidad de la existencia de dos absolutos y, por ende, la imposibilidad de la existencia de la Nada. Por otro lado, el reconocimiento de los límites de la razón, pues ésta no puede explicar científicamente el origen del Ser.⁶⁶ Como puede verse, sin embargo, estas razones son de orden *negativo*. ¿Hay un dato *positivo* de la eternidad del Ser?

La filosofía entera de Nicol se basa en el principio original de que “hay Ser” y en que es imprescindible atenerse a los hechos: de allí que resalte que el único método posible sea el fenomenológico-dialéctico.

§7

El método entendido como técnica y depuración

Diferencia entre Ser y esencia

El ser para-mí y el ser en-sí

En el artículo “Fenomenología y dialéctica” de *Ideas de vario linaje*, Nicol no se ocupa tanto de desarrollar propiamente dicho su método, cuanto de aclarar lo que entiende por método, por un lado, y desarrollar el fundamento de éste —el Ser—, por el otro.

⁶⁶ Algo distinto sucede en el caso de la mitología y de la religión, aunque cabría mencionar que éstas también parten de algo que *es*.

Solemos partir de la idea, cierta además, de que dependiendo del objeto a estudiar es distinto el método que hemos de emplear. Así, en efecto, el *camino* que ideamos y recorremos para conocer un mineral no es el mismo que el que aplicamos para observar la evolución de un ser orgánico, ya sea vegetal o animal. Tampoco es el método el mismo para saber, por su técnica y estilo, quién pintó un cuadro, al que empleamos para conocer, en el mismo cuadro, su antigüedad o autenticidad. Ya Aristóteles reconoció que el objeto *señala* el método a seguir para desentrañar su ser. En este sentido hay métodos físicos, químicos, biológicos, matemáticos, estéticos, historiográficos, poéticos, etc. Esta es, *grosso modo*, la manera de proceder en el mundo entitativo. ¿Qué sucede en el caso del Ser, principio o fundamento?, es decir, ¿requiere éste de un método específico para ser conocido? Gran parte de la tradición metafísica respondería afirmativamente: dado que el ser, al menos para la condición humana, no es evidente, a lo largo de la historia se han concebido diferentes métodos para mostrar aquello que, a simple vista, no puede ser reconocido: idealismo, racionalismo, trascendentalismo, intuicionismo, analítica, fenomenología, dialéctica, hermenéutica, etc.

Frente a lo anterior, Nicol plantea la necesidad de una reforma que “[...] podría encabezarla este lema: *El ser está a la vista*. Que quiere decir: el ser es fenómeno”.⁶⁷ Así planteada, la reforma no se limita a ser filosófica sino una mucho más profunda, pues si efectivamente “el ser está a la vista”, no se requiere de ninguna experiencia específica para captarlo. La *visión* del ser sería el suelo común y primario, no sólo de todo posible conocimiento, sino de toda percepción. En este sentido señala Nicol:

No tengo que ser filósofo, y que recurrir a un método especial, para gozar de la evidencia del ser. La verdad científica no es el

⁶⁷ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*, p. 96

primer testimonio fidedigno de su presencia. Hay que dilucidar esta cuestión de la primacía. El ser está siempre ante mí. El ser es ser-ahí.⁶⁸

La evidencia primera lo es tanto en orden ontológico como temporal, lo cual resulta sorprendente si volteamos la vista a la tradición. Que sea primera desde una perspectiva ontológica parece obvio, pues es aquella que fundamenta o posibilita toda relación con el entorno. Lo que sí es de llamar la atención, en cambio, es que, además de lo anterior, no se requiera método alguno, una determinada técnica para que se muestre tal principio, es decir, que no tenga por qué ser buscado sino que se ofrezca sin mediación alguna. Esto significa que tal evidencia también es primera en sentido temporal, lo cual contraviene en gran medida aquella tradición que se dio a la tarea de encontrar el principio de todo lo que es.

Recordemos simplemente a Parménides, para quien el camino de lo temporal, de lo contingente ha de ser desechado si lo que se busca es lo verdadero. En el último fragmento de su poema manifiesta: “Así *nacieron* estas cosas, según la *opinión*, y son ahora, y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin; para ellas los hombres han impuesto nombres, para cada uno ‘un nombre’ distintivo”.⁶⁹ De lo contingente, de lo que viene a ser y deja de ser, sólo se pueden emitir opiniones. En apariencia, si nos limitamos a fijar la vista en lo múltiple que deviene, sólo hay diversidad de entes que el hombre logra distinguir nombrándolos. Pareciera, entonces, que con el acto de dar nombre, de identificar a cada ente por aquello que lo hace distinto, el hombre separa a los entes, los des-une, cuando el propósito del poema parmenídeo es comprender la unidad de todo aquello que es, lo permanente.

⁶⁸ *Ibid.*, pp 90-91

⁶⁹ Parménides, *op. cit.*, fr. B6. Las cursivas son mías.

Si la opinión se fundamenta en la transformación y en la pluralidad de entes que son y no son, es necesario abandonarla a favor de aquel otro camino, único verdadero, que da cuenta de lo permanente. La característica básica de este camino, que es la del pensamiento, es que las cosas, como observa Parménides, no requieren estar físicamente presentes para reflexionar en torno a ellas, no respecto a su multiplicidad y cambio, sino a su unidad y permanencia. Digamos que la razón logra lo que le es imposible a la percepción: *ver* los abundantes signos –que son los atributos– que ofrece el recorrido del camino de lo que es: su carácter de inengendrado, imperecedero, íntegro, único, inestremecible, pleno, continuo, indivisible, homogéneo, inmóvil, idéntico, acabado. Estos signos, im-perceptibles, permiten aseverar que lo que es, lo es fuera del tiempo, que es precisamente aquello que Nicol quiere evitar.

En este contexto, el caso de Aristóteles es similar: “[...] de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada”.⁷⁰ Si bien, a diferencia de Parménides, Aristóteles sí le otorga a los objetos un determinado peso ontológico, de modo que es factible saber algo de ellos, su análisis y estudio no resulta suficiente para conocerlos a profundidad, es decir, conocer su esencia, razón por la cual –dirá el estagirita– no se puede hacer ciencia de lo particular. Ello se debe, al menos en parte, a que “[...] sólo la región de lo sensible que nos rodea está permanentemente en corrupción y generación”.⁷¹

De lo que cambia, de lo que está inserto en el tiempo, nada se puede saber con certeza. De este modo, es necesario para el hombre de ciencia trascender la región de lo sensible para

⁷⁰ Aristóteles, *op. cit.*, 981b

⁷¹ *Ibid.*, 1010a

acceder a lo permanente. Se trata de un proceso metódico mediante el cual “[...] el aprendizaje se realiza [...] pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles”.⁷² Lo más cognoscible es aquello que no se altera sino permanece idéntico a sí mismo, la sustancia. Aristóteles distingue tres tipos de sustancias: la sensible, que se divide en una eterna y otra corruptible, y una inmóvil. El estudio de las dos primeras corresponde a la física; la tercera a la ciencia primera. Mientras que las dos primeras poseen materia –razón por la cual son visibles– y son mudables, la tercera –denominada indistintamente sustancia primera, primer motor o Dios– tiene los siguientes atributos: eterna, acto puro, inmóvil, necesaria, bien, separada, una, idéntica, inmaterial, impasible, inalterable.

La sustancia primera, como se puede deducir, es in-visible, idea contraria a lo que señala Nicol respecto al Ser. Pero hay algo más: Nicol lleva a cabo una distinción que me parece fundamental entre Ser –entendido como absoluto o fundamento– y esencia, que evita al menos dos serios problemas: la ubicación del Ser fuera del tiempo y su inmaterialidad e invisibilidad:

Admitimos que la esencia no siempre es aparente; no admitimos que la apariencia sea menos ser que la esencia. La esencia corresponde al ente, y aunque no la veamos a primera vista, nada opaca la brillante presencia del ser-mismo. El ser está a la vista. Lo que vemos ya es el ser, cualquiera que sea la intención de la mirada, y como quiera que está constituido el ente que miramos. ¿Por qué razón habría que admitir que la vocación teórica, la que responde a la llamada del ser-de-verdad, abarca solamente el orden de lo intemporal, que es el de lo oculto, de lo que no es primaria y universalmente accesible a todos?⁷³

⁷² *Ibid.*, 1029b

⁷³ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *op. cit.*, p. 90

La apariencia y la esencia se refieren a lo *mismo*. La diferencia estriba en que mientras la primera se muestra *de suyo*, la segunda tiene que ser investigada. Dicho de otro modo: la indagación de la esencia presupone la aprehensión del Ser. El Ser, pues, no se busca; la esencia del ente sí, pero sobre la base segura de la presencia del Ser. De allí que afirme Nicol que el Ser está a la vista.

Sin embargo, es necesario preguntar a qué tipo de *vista* se refiere Nicol. Ya hemos dicho que el Ser es fenómeno. La raíz de este sustantivo es el verbo *phaino*, que significa “sacar a la luz”. Lo luminoso es visible, por lo que procedería decir que el Ser se ve. Aun así, ¿es adecuado privilegiar a la vista frente a los demás sentidos? Más aún, ¿es factible hablar de la visión pura, sola, comunicándola o separándola de los demás sentidos?⁷⁴ De proceder fenomenológicamente, ¿no sería más conforme a los hechos decir que el Ser *se percibe*, digámoslo así, con *todo* el cuerpo? Lo que es, efectivamente se ve, pero también se oye, se toca, se huele, se paladea; es decir, lo que es, se siente.

Pero además de lo anterior, habría que añadir que no hay percepción pura, pues siempre viene acompañada de logos —entendido como palabra y razón—, como se verá más adelante en este parágrafo. Por lo pronto digamos que a partir de la evidencia del Ser, que en rigor es a-metódica, se investiga metódicamente la esencia del ente.

Ahora bien, “[...] el método es una disposición de la mirada, antes de ser una regulación técnica del trabajo”.⁷⁵ Hay distintos modos de mirar y por lo tanto de tratar a los entes. El inmediato,

⁷⁴ Me queda claro que una de las posibles acepciones de *ver* es “percibir algo con cualquier sentido o con la inteligencia”. A pesar de ello, el significado primario es el de “percibir por los ojos mediante la acción de la luz”. Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, ed. 2001, t. II, p. 2284, s.v. ‘ver’

⁷⁵ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *op. cit.*, p. 91

natural, es el práctico: nos servimos de los entes en beneficio e interés personal. No nos preguntamos qué es aquello que empleamos; simplemente aprendemos cómo y cuándo usarlo. Esto significa que la cotidianidad también tiene su peculiar método, pues de otro modo la vida diaria no podría desarrollarse de manera más o menos regular. Pero esta *metodología* está dirigida a la vida eminentemente práctica, razón por la cual la denomina Nicol ser-para-mí. Otro modo de la mirada es aquel que pretende descubrir lo que el ente es en sí mismo, su *ser de verdad*, su esencia. Si la mirada del ser-para-mí está dirigida por una “praxis pragmática”,⁷⁶ la búsqueda del en-sí del ente tiene un fundamento racional: “La conducción o conducta racional es lo que entendemos por método, en su profundo y primario sentido vital. Las formas de conocer son formas de ser: son actitudes humanas ante la realidad”.⁷⁷

Debo insistir en que el modo inmediato y cotidiano de relacionarse con el mundo también tiene, como diría Heidegger, su “peculiar conocimiento”, es decir, no nos conformamos con el mundo de manera azarosa sino siempre a partir de una comprensión de “término medio y vaga” del ser.⁷⁸ Esta forma de ser del hombre es, para Nicol, una posible actitud ante la realidad. Otra actitud es la científica, que *no tiene puesta la mirada en otra realidad*, sino en la *misma* que *emplea* el hombre común. La diferencia, pues, no radica en la realidad que es, según Heráclito, la “misma para todos”, sino en el modo en el que se relaciona el hombre con ella. Si, como hemos dicho, el modo inmediato de ser del hombre es el práctico, el cambio se registra cuando la pregunta está dirigida al qué del ente. ¿En qué consiste esta modificación?

⁷⁶ Para el desarrollo de este concepto puede consultarse *La primera teoría de la praxis* de Nicol.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 93

⁷⁸ Heidegger desarrolla ampliamente esta idea en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y, sobre todo, en “La mundanidad del mundo”, en *El ser y el tiempo*, capítulo III.

Los ejercicios de depuración técnica que prescribe el método científico presuponen otro ejercicio: el de depuración vital. La palabra griega que significa ejercicio (*áskesis*) designa también la profesión o forma de vida. Marchar por el camino de la ciencia es un ejercicio de abstinencia, una ascética regulada [...] Se renuncia a los caminos marginales que distraerían del objetivo. Este objetivo real es el ser-mismo, del que nos enajenamos, sin eludir por ello su presencia, cuando lo consideramos como mero ser-cosa, como ser-para-nosotros.⁷⁹

La depuración metodológica es doble. Por un lado está la técnica que, conforme se desarrolla la investigación –en cualquier ámbito del conocimiento–, es más refinada y minuciosa. Es evidente que sin una determina técnica, que consiste en la adecuada utilización de ciertos procedimientos y recursos específicos, no es posible conocer aquello que se pretende. También es claro que las técnicas varían dependiendo del objeto de estudio. Por otro lado está la disposición vital, que consiste básicamente en el intento de suspender las creencias, opiniones y prejuicios con que nos comportamos comúnmente, para proceder de la manera más objetiva posible.

Mediante la depuración procura el investigador desarrollar la técnica menos invasiva posible, es decir, que dentro de lo posible no violente al ente que analiza, al tiempo que aspira a dejar de lado todo tipo de subjetividad para acercarse a lo que es en sí. Subrayo la intencionalidad de ambas depuraciones pues, por lo que respecta a la técnica, siempre cabrá la posibilidad de que ésta elimine paulatinamente elementos contaminantes y, en cuanto a la vital, resulta imposible ganar plena objetividad puesto que esto equivaldría a negar nuestro propio “aquí y ahora”, nuestra “situación vital” o condición histórica; en otras palabras, excluir nuestra *posición* frente al ente.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 95

§8

El logos entendido como apófansis del Ser y como dador de sentidos de lo que es
Diferencia entre las fórmulas “el Ser está a la vista” y “el Ser se da”

Hay otro factor en la depuración que no hemos tocado: el dialógico. La depuración no la lleva a cabo el científico a solas consigo mismo; requiere de los otros para hacerse y para confirmar lo evidente: la presencia del Ser en los entes.

Cuando afirmamos que el *logos* manifiesta el ser, no pretendemos que el ser no estuviera ya manifestado. Lo que damos a entender es que la manifestación o *apóphansis* es una operación dialógica [...] este acto, por el cual *el ser se hace palabra*, sólo es posible porque el ser es ser común en todos los sentidos: porque nada se desprende o puede contraponerse al ser, y porque esta plenitud más bien se afirma cuando lo común es comunicado. La comunicación es comunión: todo hablar es afirmar lo común.⁸⁰

La fuerza de la palabra consiste en que es de-mostrativa, y esto en dos sentidos complementarios: muestra al que la emite, por un lado, y al que la recibe, por el otro, aquello que se percibe. No es necesario, incluso, que ninguno de los interlocutores perciba físicamente aquello de lo que hablan: basta con evocarlos para que se *haga* presente lo que, de por sí, está o ha estado o puede estar allí. Esto, por lo pronto, en cuanto al ente. El caso del Ser es distinto: todo logos declara, *hace* presente aquello que no puede estar ausente pues es lo común a todo lo que es: el Ser.⁸¹

⁸⁰ *Ibid.*, p. 105

⁸¹ Esta idea de la presencia manifiesta y común del Ser contraviene lo que Nicol había afirmado en el §6: que la *ausencia* del absoluto *aparece* en lo relativo.

Ha dicho Nicol que el Ser “está a la vista”: sí, pero la visión o percepción sensible es individual e intransferible. La seguridad de que aquello que percibo *es* la obtengo cuando el otro lo corrobora, lo afirma. En este sentido podríamos decir que el Ser *se hace* visible en común por medio de la palabra, cuando se expresa verbalmente. Sin el *logos*, la fenomenicidad del Ser es muda.

Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos* [...] Este es un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio.⁸²

Nicol distingue entre dos *tipos* de *logos*: uno relativo al Ser y otro relativo al ente. No queda claro, al menos por lo pronto, en qué consiste el primero y, por lo tanto, en qué se diferencia del otro. Puedo adelantar, sin embargo, lo siguiente: el *logos* que atañe al Ser tiene como objetivo conceptualizarlo, conocer sus atributos.⁸³ En cambio, sí es explícita la función del *logos* respecto al ente: ha de explicar su ser, su devenir y contingencia. Esto, que en principio parece evidente de suyo (pues finalmente es eso lo que hacen las ciencias en sus distintos ámbitos), tiene su razón metafísica de ser: Nicol pretende restituir el ser al cambio,⁸⁴ darle al ente y su modo de ser peso ontológico frente a aquella tradición que considera que lo que cambia, el ser y el no-ser del ente, es un mero parecer.

Dicha tradición comienza con Parménides, quien establece que sólo la razón puede comprender al ser, pues “No hay fe verdadera para las opiniones de los mortales⁸⁵ [...] para quienes

⁸² *Ibid.*, p. 106

⁸³ Profundizaré en esto en el próximo párrafo.

⁸⁴ Al cambio, en términos generales, podemos entenderlo como el dejar de ser (algo) para ser otro distinto; es el paso de una situación específica a otra.

⁸⁵ Parménides, *op. cit.*, B1

el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo”.⁸⁶ Las opiniones, según esto, se basan en el aparecer cambiante de los entes, que en ocasiones parecen ser *x* (pequeños si se los compara con algo más grande) y en otras lo contrario (grandes frente a algo pequeño). Debido a ello sentencia la diosa: “Ni te fuerce hacia este camino (el del no-ser) la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido y con la lengua, sino *juzga con la razón*”.⁸⁷ Solemos opinar sobre las cosas por el modo que nos parece que son, por como las percibimos. El problema con ello es que no sólo las cosas varían en su ser, sino también el que percibe, de modo que aquello que le agradaba en algún momento puede desagradarle en otro.

Si lo permanente no se halla en la apariencia ha de encontrarse en lo oculto, en lo alejado de los sentidos, por lo que la razón y su propia lógica (lo que es, es; lo que no es, no es) ha de crear el método adecuado para desentrañar lo que es y exponerlo. Lo que Parménides provoca es un divorcio doble: entre ser y tiempo, por un lado, y razón y opinión por el otro. Esto no trae consigo, sin embargo, un desdén absoluto del “mundo de las apariencias”, pues la diosa incita al joven diciéndole: “[...] *aprende* las opiniones de los mortales, escuchando el *engañoso orden* de mis palabras [...] de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás te supere”.⁸⁸

Para Nicol, a diferencia de Parménides, el logos ha de reconocer la presencia fenoménica del Ser en el cambio para, a partir de esa base común, llevar a cabo las depuraciones mencionadas y re-flexionar en torno a lo ente para intentar mostrarlo en su ser. Lo que ahora hay que comprender es que esta mostración reflexiva no se limita a copiar o calcar la realidad, pues “La razón es acción. La norma de objetividad nunca reduce el pensamiento a un simple reflejo pasivo de lo real. Pensar

⁸⁶ *Ibid.*, B6

⁸⁷ *Ibid.*, B7. Las cursivas son mías.

⁸⁸ *Ibid.*, B8. Las cursivas son mías.

es actuar”.⁸⁹ El pensar, como advirtió Platón en el *Teeteto* y en el *Sofista*, es un diálogo interno, un desdoblamiento en el que el individuo se confronta consigo mismo para optar entre las ideas –que pueden ser contradictorias entre sí– que se ha forjado de un determinado objeto. Con otras palabras, pensar es dudar, inquirir, un juego dialéctico de preguntas y respuestas que buscan definirse respecto de aquello que consideran.

Lo pensado puede o no expresarse. En caso de hacerlo, el individuo expone (y se expone) a otro lo razonado para, en primer lugar, saber que hablan de lo mismo –condición básica del diálogo– y, en segundo, conversar sobre ello para intentar llegar a una verdad común. Así, el pensar, el razonar nunca ofrecen el objeto de sus inquietudes intacto; más bien lo recrean al *decir* siempre algo más que la simple reiteración de su presencia.

La verdad es una *relación* dialógica. No es el *resultado* de una relación entre el sujeto aislado y el ser dado. Los términos afines son los interlocutores. Pero ambos son además afines con el ser que se da: el dar razón no es sino otra manera de darse el ser [...] la comunicación no es sólo comunidad verbal o lógica, ni puramente antropológica, sino ontológica y universal. Hablar es pertenecer al ser.⁹⁰

El Ser se *da*; ésta es una característica cualitativamente distinta a la que había señalado Nicol anteriormente: que éste *está* a la vista. El verbo *estar* remite a una permanencia o cierta estabilidad; es una condición del Ser: la de *estar* presente, sin necesidad de acto alguno para que esto sea así. El estar es *de facto*. En cambio el *dar* denota una acción que se lleva a cabo cada vez que el logos es compartido por los interlocutores. Así, todo diálogo refrenda y reproduce la donación del Ser común. Con otros términos, la comunicación ofrece recreativamente, como señalé líneas arriba, el darse el Ser. Pero el dar razón de la donación del Ser, enfatiza Nicol:

⁸⁹ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *op. cit.*, p. 107

⁹⁰ *Ibid.*, p. 109

[...] no sería un acto completo y efectivo sin el *lambanein*, que es el poseer. Lo dado es lo retenido; no se puede dar si no es bien poseído, y cuando mejor se da, más se retiene. El acto de hablar es positivo no sólo porque es acto, o porque hablar del ser sea tomar posición *ante* el ser; es positivo porque tomar posición es tomar posesión [...] El acto del *logos* es dádiva porque es posesión, y la posesión se consolida porque es una entrega.⁹¹

Los interlocutores, hemos dicho, no se limitan a ofrecer en su diálogo una *mera copia* o *retrato hablado* del Ser, pues ninguna palabra lo deja intacto, incólume; antes bien lo reproduce. ¿A qué se debe esto? A que la propia donación del Ser tampoco deja al hombre inalterado, imperturbado. Al contrario, lo impresiona de tal modo que su re-acción es una ex-presión, una respuesta en la que toma posición ante lo que se muestra. En la expresión, el hombre hace suya la donación del Ser brindando al otro, mediante la palabra, no sólo el reconocimiento de lo que es, sino su propia postura ante ello. Digamos que el *logos* es posesivo porque los con-versadores *envuelven* al Ser al ofrecérselo mutuamente, lo dotan de sentidos y significados que por sí –es decir, sin *logos*– no tiene.

§9

Los atributos del Ser no son fenómeno sino producto de la razón: concepciones

Los atributos del ente y los atributos del Ser

La pregunta por la diferencia ontológica

El método fenomenológico-dialéctico que hemos bosquejado parte de la fenomenicidad del Ser, exige dos clases de depuraciones (la vital y la técnica) y comprende al *logos* dialógico como el elemento

⁹¹ *Idem*

que, además de donar lo donado y poseerlo, investiga lo ente para procurar llegar a verdades comunes. Ahora bien, en cuanto al fundamento del método, el Ser –cuyo reconocimiento es inmediato, intuitivo,⁹² a-metódico– ha dicho Nicol que es indemostrable, indefinible (no se puede decir *qué* es Ser) y en cuanto a sus posibles atributos fue ambiguo pues, por un lado, señaló que sólo lo determinado puede tener atributos (razón por la cual el Ser no los tendría) pero, por el otro, que el Ser tiene dos clases de atributos: unos determinantes y otros universales. De estos últimos indicó a la eternidad como el primero de ellos y subrayó que se trata de una “evidencia de razón” más que de una idea de teoría.

Esto último me parece fundamental, pues en tanto *evidentes a la razón* (que significa, como veremos, que tienen que ser conceptuados), pareciera que los atributos del Ser no requieren propiamente dicho de un método para ser mostrados; son, si acaso, “fenómenos racionales”. Sin embargo escribe Nicol: “La eterna cuestión es ésta: *encontrar* para el ser unos atributos que no lo reduzcan a ser-determinado: a un esto real, o a una categoría”.⁹³

Queda claro que el Ser *no es* un ente. Éste tiene forma específica; ocupa un lugar en el espacio; se interrelaciona con otros entes de los que, por ende, se diferencia; viene a ser y deja de ser. El ente es, pues, algo real –en tanto existe– determinado, por lo que es relativamente sencillo, en este nivel, registrar sus atributos: basta percibirlo con cierto cuidado para indicar aquellas características que lo hacen ser lo que es. Obviamente si lo que se pretende es conocer la *constitución interna* del ente es necesario emplear un procedimiento mucho más complejo y refinado. Se precisa, aquí sí, de una idea de teoría.

⁹² Recuérdese que en *Los principios de la ciencia* afirmó Nicol expresamente que el Ser *no* es intuible. Si bien ya he anotado que, desde mi perspectiva, el Ser *sí* es intuible, abundaré en esta afirmación en lo que sigue.

⁹³ *Ibid.*, p.99. Las cursivas son mías.

¿Y en el caso del Ser? Con base en la cita podemos, al menos, deducir que no es un algo determinado, lo cual tiene sentido si tomamos en cuenta que toda determinación implica una diferenciación. Si, como hemos apuntado en otro momento, el Ser –en tanto absoluto– no se diferencia de nada (pues sólo podría diferenciarse de la Nada, concepto que rechaza Nicol en su sistema por considerar que no puede haber dos absolutos), ha de poseer unos atributos distintos a los del ente. Ahora bien, ¿cómo *encontrar* los atributos del Ser? Si, insisto, el Ser no es un ente, parece obvio que no podemos conducirnos con él del modo como lo hacemos con los entes. ¿Cómo, entonces? La respuesta de Nicol es la siguiente:

Los componentes del ser son sus atributos [...] esos atributos no deben buscarse más allá de la presencia concreta. Nuestra experiencia primaria no llega a conceptuarlos, claro está; pero tampoco se requiere tal conceptuación del ser para la certidumbre de su presencia. Recíprocamente, la experiencia de análisis metódico no rebasa lo que estaba presente, puesto delante, en la primera aprehensión. Lo compuesto es fenómeno: el ser es apariencia.⁹⁴

Nicol mismo lo ha dicho: lo realmente importante es la evidencia de la presencia del Ser, pues ésta nos asegura la unidad y complementariedad de todo lo que es. Lo que sigue, sus atributos, son conceptuaciones que, en rigor, no se requieren para tener certidumbre de la apariencia del Ser; la conceptuación no es necesaria para demostrar que “hay Ser”. Con otras palabras, la experiencia precientífica, aquella que tiene todo ser humano y que consiste en advertir que lo que es, es, basta para relacionarse con el entorno y hablar de ello. El científico de su lado, como hemos visto, *parte* precisamente de esta certeza común para investigar la esencia del ente. Ni uno ni otro necesitan, para ser lo que son, de la conceptuación de los atributos del Ser.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 102

Se dirá que la tarea de encontrar los atributos del Ser es justamente obligación del filósofo, y de nadie más. Se puede argüir a favor de ello que desde la Grecia antigua la metafísica ha concentrado sus esfuerzos en mostrar qué atributos convienen al Ser (o a Dios) a diferencia del ente. Nicol sigue esta tradición. Sin embargo, antes de referirme a los componentes que, según Nicol, posee el Ser, considero necesario hacer las siguientes preguntas: si el Ser no es algo determinado, ¿se pueden indicar sus atributos? Preguntado con más rigor, ¿tiene el Ser atributos? Por otro lado, si el análisis metódico (que es el que *busca* los atributos del Ser) *no rebasa* la apariencia del Ser, ¿cómo los conceptúa? O, más bien, ¿qué método utiliza para concebirlos? Para ello habría que recordar que uno de los preceptos de la fenomenología es “atenerse a los hechos”. Finalmente vale la pena señalar que *atribuir* es un derivado de *tribuere* (abonar), ¿qué *abonan* los atributos al Ser?

En “Fenomenología y dialéctica” ofrece Nicol una serie de atributos del Ser (hasta donde sé, la más larga de toda su obra), mismos que analiza, no de manera separada, sino complementaria. Los atributos son los siguientes: presencia entendida como omnipresencia, presencia simbólica y concreta, permanencia, necesidad, eternidad, acto final *ab initio*, dádiva, dato, concreto, evidente, igual, común, visible, aparente. En lo que sigue haré referencia a algunos pasajes en los que Nicol desarrolla la idea de estos atributos:

El ser tiene una presencia permanente. La presencia del ente, como ser-determinado no es intrínsecamente necesaria. Y como es indudable que no hay más ser que el ser del ente, puede decirse que ambos son ser-ahí: *Da-Sein*. Pero la contingencia del ente consiste en que no dura eternamente: no estuvo ni estará siempre ahí [...] El ser está en el ente de manera total. El estar ahí, cuando lo predicamos del ser, ha de entenderse como una presencia que es omni-presencia: una propiedad del ser mismo, y no la presencia ocasional ante-mí.⁹⁵

⁹⁵ *Ibid.*, p. 100

Es necesario que quede claro que el Ser lo es del ente, que el Ser no *aparece* en ningún otro lugar sino en el ente. Al mismo tiempo, sin embargo, “el ser no es lo que se dice un ente”, como bien dice Heidegger. Lo que se tiene que llevar a cabo entonces, siguiendo al pensador de la Selva Negra, es la “diferencia ontológica” para *no* confundir al Ser con un ente cualquiera. ¿Cómo procede Nicol? La reciente cita nos ofrece algunas señales. Es claro que Nicol diferencia entre los atributos del Ser y los del ente. Pero no se trata de una diferenciación cualquiera, es decir, que los atributos de uno y otro sean simplemente distintos, sino que son *contrarios*. Así, mientras la presencia del ente, en su calidad de ser-determinado, no es necesaria, la presencia del Ser es permanente, lo cual hace suponer que es necesaria. Si la presencia del ente está restringida a un espacio y a un tiempo determinado, la del Ser es una omnipresencia, lo que significa que está cabalmente presente en todas partes. Asimismo, en tanto el ente deviene, el Ser es eterno. En otro pasaje escribe Nicol:

[...] la concreción del ser denota [...] la cohesión e interdependencia de todos los existentes. El ser-en-acto de cada uno jamás le da suficiencia ni lo aísla: lo aislamos para conocer su mismidad. Pero los entes son lo que son porque “crecen juntos” [...] el ser no crece [...] El ser es un *plenum*: es plenitud actual. Pero esta plenitud actual no implica la homogeneidad [...] Que el ser sea igual, no significa que sea igual todo lo que existe. Significa tan sólo que los atributos del ser se presentan todos en todo lo que existe.⁹⁶

El Ser es concreto porque allí donde se presenta, en todo ente, lo hace con la totalidad de sus atributos. No cabe, pues, la posibilidad de que el Ser se desarticule y exhiba unas veces ciertos atributos y otras unos distintos: es un pleno *bien redondo* por lo que, de faltarle una cualidad, ya no sería. El que lo anterior no

⁹⁶ *Ibid.*, p. 102

traiga consigo una uniformidad en lo real se explica porque, si bien el Ser está presente en todo lo que es, *el origen de los entes no es el Ser*. La diversidad y multiplicidad de la realidad entitativa se debe a que cada particular tiene un origen genético⁹⁷ y temporal distinto.

Los atributos del ente son manifiestos: no es necesario, pudo no haber sido; ocupa, en todo caso, un solo espacio; así como vino a ser, dejará de ser; depende de otros para ser lo que es; tiene un origen particular. ¿Podemos decir lo *mis-mo* de los atributos del Ser?, ¿que son fenoménicamente evidentes? Juliana González afirma que Nicol se propone “[...] partir verdaderamente de lo dado y atender a los fenómenos sin pre-supuestos teóricos”.⁹⁸ Sí, éste es el proyecto nicoliano: dirigirse a lo que es, sin prejuicios o ideas preconcebidas, para que se muestre en su ser. Pero si partimos *verdaderamente* de lo dado, que es la presencia del Ser en lo que es, e intentamos que el Ser se muestre sin juicio previo de nuestra parte, ¿son acordes a su presencia sin más los atributos de necesidad, omnipresencia, eternidad, concreción, plenitud e igualdad?, ¿le corresponden *fenoménicamente* al Ser los atributos mencionados? ¿No será, más bien, que el hombre los *conceptúa* a partir de la experiencia primaria? La siguiente cita, si bien muy extensa, puede ayudarnos a responder esta cuestión:

En definitiva, la presencia actual del ente es meramente fáctica, aunque apoyada en una estructura ontológica: lo que es, pudo no haber sido. En cambio, al ser no lo mengua nada que no es todavía, no lo elimina ninguna de mis variables perspectivas. Cabe decir entonces que el ser es acto, entendiendo que el acto no es el término de plenitud a que se llega desde la virtualidad de la potencia. Por el hecho simple de que “Hay Ser”, y sólo ser, y de que nunca sufre mengua ni ganancia, el ser

⁹⁷ Por genética no entiendo, en este contexto, el área particular de la biología que estudia la herencia, sino lo relativo a la génesis u origen de todo lo que es, sea o no orgánico.

⁹⁸ Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 119

es actualidad final *ab initio*; o sea que no tiene inicio. Su actualidad no es adquirida, sino cumplida totalmente, y esto es lo que distingue su presencia. *El ser es un acto de presencia*. El acto del ente particular es, si se quiere, un absoluto, pero restringido a su propia forma entitativa. Lo verdaderamente absoluto en el ente no es tanto su actualidad, cuanto la presencia en él del ser. La totalidad final del ser es la ausencia total de relatividades: no las ofrece respecto de unas potencias que no puede albergar, ni respecto del devenir de los entes, ni respecto de las situaciones y disposiciones de mi atención. Lo que el ser ofrece es el ser-mismo. El darse es inherente al ser, y esto sería verdad aunque no hubiera nadie que lo captase. De hecho (pues ésta es cuestión de hecho, y no sólo de razón), el ser era presencia antes de que naciese en el mundo la conciencia, que no es sino una forma de ser; y cuando la existencia humana haya concluido su ciclo, el ser seguirá siendo *el dato*.⁹⁹

Sólo el hombre reconoce y recrea el Ser, pues tiene la potencia de re-presentar con el logos su simple presencia, lo *hace* presente. Los demás entes, los no-humanos, *son*. De allí que Nicol diga reiteradamente que lo no-humano carece de sentido, pues sólo tiene uno: ser conforme a su disposición genética. El ser humano, en cambio, es el ser con-sentido, pues no se atiene a lo dado, sino lo transforma –transformándose a sí mismo– históricamente. En este sentido llama fuertemente la atención que, en el texto citado, Nicol enfatice que el Ser sea un *dato* sin haber necesariamente un “ante quien”.

Es más, afirma que la donación sería *verdad* aun cuando nadie la captase. ¿Cómo puede haber verdad sin logos, una verdad literalmente i-lógica? Entiéndase la verdad como adecuación o concordancia, como descubrimiento o desvelación; ya sea que hablemos de una verdad metafísica, epistemológica o lógica; de verdades de hecho o de razón, sólo *hay* verdad –y la verdad fundamental es el darse el Ser– si ésta se ofrece a alguien que la pueda acoger. Una cosa es que haya habido realidad sin hombre y que haya indicios con fundamento de que vaya a haber realidad sin ser humano, y

⁹⁹ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *op. cit.*, p.101

otra muy distinta que haya un *dato* –la verdad de la presencia del Ser– sin nadie que lo aprehenda.

Dato proviene de dar, y significa ‘informe, testimonio’. Si el Ser *informa* de su presencia, si entera o da noticia de sí mismo, ¿a *quién* lo hace?, ¿*quién* testimonia, atestigua o sirve de testigo de la presencia del Ser? Si no hace falta que alguien capte la donación del Ser, ésta carece de sentido y significado, pues resulta que el Ser no sólo es intocado, sino intocable. Nada lo conmueve, pues es imposible que sufra ganancia o mengua alguna. Es puro en el más amplio y estricto de los sentidos, y esto de manera eterna pues no tiene principio ni fin.

Si con base en lo anterior preguntamos por la “diferencia ontológica” entre Ser y ente, tendríamos que decir que ésta es radical, absoluta, trascendental siendo que, para establecer una diferencia, para distinguir a uno de otro, algo tendrían que tener en común. Pero no es éste el caso. Esto lo demuestran claramente los atributos contrarios o contrapuestos del Ser y del ente: necesario/contingente, omnipresente/presencia restringida, eternidad/devenir, actividad pura/relatividad, absoluto/fáctico. Pareciera que, en última instancia, no hay punto alguno de contacto entre Ser y ente pues si bien, como dice Nicol, “no hay más Ser que el ser del ente”, y que lo “verdaderamente absoluto en el ente es la presencia en él del Ser”, el Ser, por su parte, es increado y no es creador, mientras que el ente es creado (por otro ente) y creador (aunque sea pasivo),¹⁰⁰ por la suya. Visto así, estamos ante una aporía, pues si bien Ser y ente se “muestran conjuntamente”, no hay propiamente dicho *relación* entre ellos (el Ser, dice Nicol, es “la *ausencia total* de relatividades”), o quizá podríamos decir que su relación es, si no excluyente, sí indiferente.

¹⁰⁰ Puede parecer un contrasentido hablar de una *creación pasiva*, pues toda creación implica un obrar activo. Sin embargo, entes inertes provocan efectos. Pensemos en la reacción que provoca una piedra sobre el pasto que, al no recibir luz, se *quema*.

El Ser tiene atributos específicos y definitorios, mismos que son antitéticos o contrapuestos a los del ente. Con respecto a los entes, sea desde una perspectiva precientífica o científica, sus atributos son “fenomenológicamente constatables”. En efecto, percibimos su facticidad, devenir, relatividad, limitación. El Ser, en cambio, es mucho más complejo, y esto lo ha mostrado el propio Nicol. Mientras que en *Los principios de la ciencia* señala que la eternidad es “una evidencia de la razón, más que una idea de teoría”,¹⁰¹ en “Fenomenología y dialéctica”, como hemos ya citado, asevera que la presencia eterna del Ser es una “cuestión de hecho, y no sólo de razón”. Estamos ante una disyuntiva: evidencia de razón o cuestión de hecho. Si, como lo exige la fenomenología, hemos de atenernos a lo dado y evitar cualquier tipo de creencia o conjetura teórica, entonces ninguna de las dos afirmaciones me parece afortunada.

La razón, como ya indicamos, *actúa* sobre lo dado, de modo que lo que ofrece no es un reflejo pasivo sino más bien un símbolo de aquello que aparece. El logos complementa al fenómeno pro-poniendo de éste una versión verbal o lógica. Dicho de otro modo, el logos encierra en sí un plus, ofrece siempre más de lo que recibe. En este sentido, una evidencia de la razón es una “construcción simbólica” del fenómeno, no un mero traslado *idéntico* de la mostración a su de-mostración. Lo mismo podemos decir de un hecho pues, para dar cuenta de él, se requiere del logos que, como hemos visto, es incapaz de conservar y transmitir la identidad pura de aquello a lo que se refiere.

Con base en lo anterior podemos decir que el hombre conceptúa los atributos del Ser, que le atribuye al Ser unos componentes que *no* son fenoménicos, es decir, no son evidentes, patentes a simple vista, sino que son producto de la posición o postura que toma el filósofo ante aquello que es. Y que esta

¹⁰¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 399

posición no es siempre la misma puede verse claramente, no sólo por el método utilizado, sino por los diferentes listados de atributos que hemos expuesto de Parménides, Aristóteles y Nicol, lo cual nos permite sospechar que, aun cuando aceptemos la presencia eterna del Ser, ésta no es siempre igual.

Todavía habría que preguntar: ¿es necesario *buscar* los atributos del Ser? Dicho con mayor precisión: ¿son los atributos un componente indispensable del Ser?, ¿es esencial intentar definirlo? ¿Acaso no hay otro modo de que el Ser *sea*? En “Fenomenología y dialéctica” atisba Nicol una idea que cobrará en la *Metafísica de la expresión* y en la *Crítica de la razón simbólica* pleno valor ontológico:

Sin abusar de la figuración, podría decirse que el ser se afirma a sí mismo en el acto particular de la comunicación, porque es el ser que ya está dado el que se da *otra vez* en esta forma peculiar del ser que es el dar razón del ser.¹⁰²

Si el Ser se desdobra en el acto del logos para ponerse en contacto consigo mismo, como *sugiere* Nicol, entonces el Ser podría, *siendo*, no tener el problema de tener que definirse de manera absoluta.

§ 10

Aparente distinción entre verdades de hecho y verdades de hecho principales

Posibilidad de comprender la presencia del Ser de distintos modos

Que el Ser es problema

En la cuarta parte de la *Crítica de la razón simbólica* Nicol se dedica a reflexionar en torno a su método fenomenológico-dialéctico.

¹⁰² E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *op. cit.*, p. 109

Evidentemente muchas ideas coinciden con lo expuesto en “Fenomenología y dialéctica”. Sin embargo, hay algunas diferencias notables y también acercamientos nuevos, por lo que vale la pena complementar con esto lo desarrollado anteriormente. Pero antes de concentrarme en esto, considero necesario analizar algunas ideas que presenta Nicol en esa misma obra, previo a la presentación del método, pues pueden ayudar a comprenderlo mejor.

Nicol afirma que “Podemos desconfiar de la razón; nunca del Ser”.¹⁰³ En otro momento señala: “La base es el ser; pero el vínculo es el logos”.¹⁰⁴ Si el Ser es fundamento, principio y absoluto, parece lógico que no se pueda dudar de él, pues su presencia es evidente. El problema, entonces, ha de radicar en el logos. ¿Por qué? El logos, en efecto, es vinculante, y lo es en dos sentidos: vincula al hombre con lo que no es él mismo, es decir, le permite referirse a aquello que se manifiesta, sea el Ser o lo otro, lo no humano; por otro lado, vincula a los hombres porque les permite inter-comunicarse, hablar de lo que perciben.

Si bien el logos alude siempre a algo que *es* (pues como hemos dicho insistentemente la Nada para Nicol es un pseudo-problema), razón por la cual es factible decir que en todo caso es verdadero, puede ocurrir que el contenido de lo dicho concuerde o no con aquello que aparece. Así, se comete un error al juzgar algo sobre lo que los interlocutores han coincidido que es. Sea error por ignorancia, confusión, apreciación, voluntad, engaño, distracción o incluso torpeza, éste radica en el logos y no en lo que *es*. Es por ello que para distinguir entre verdad y error –sea en la vida cotidiana o en ciencia– se requiere de la verificación. A pesar de lo anterior hay para Nicol “[...] un caso especial en el que la diferencia entre verdad y error es tajante:

¹⁰³ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 122

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 53

cuando se trata de *hechos*, y no de opiniones o teorías, el error es una posesión fallida y debe suprimirse con urgencia”.¹⁰⁵

Sea a nivel de mera opinión o de ciencia estricta, el ser humano comete errores así como también *da* con verdades: lo importante es subrayar que ambos, verdad y error, se fundan en una verdad original y común: la presencia del Ser. Podríamos decir que, en general, el modo de proceder del hombre incluye tanto verdades como errores. Es ésta *una* de las razones por las cuales el hombre es un ser histórico.¹⁰⁶ Es comprensible, desde esta perspectiva ontológica, que el ser humano yerre, aunque desde otra – eminentemente ética – hay que admitir que algunos errores son mucho más significativos que otros, algunos imperdonables y otros de consecuencias devastadoras.

Ontológicamente, que es el contexto en el que lo señala Nicol en la cita, cuando se da un *hecho* por verdadero siendo erróneo, tiene que ser descartado, dice, con urgencia. ¿Por qué? Porque la fenomenología, como vimos en párrafos anteriores, debe atenerse a los *hechos*, y nada más. La pregunta salta a la vista: ¿*puede un hecho ser erróneo*? La respuesta es: un hecho, en sí, no es verdadero ni falso, simplemente *es*. Cobra valor de verdadero o falso cuando lo nombramos, cuando lo humanizamos. Es necesario entonces modificar la pregunta: ¿cuándo y cómo nos percatamos de que lo que considerábamos un hecho, un dato, una evidencia, no es tal? Cuando hay un hecho nuevo que contraviene al anterior; cuando la formulación del hecho es ambigua o defectuosa; o cuando se demuestra que lo que se daba por un hecho necesario y universal es en realidad sólo una determinada perspectiva o interpretación. El problema, pues,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 70. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ No es motivo de esta investigación mostrar que el *ser* del hombre es histórico. Para profundizar en esta temática pueden consultarse de nuestro autor principalmente las dos versiones (1946 y 1977) de *La idea del hombre*, publicadas por Herder y el Fondo de Cultura Económica respectivamente.

es doble: por un lado está la cuestión de si podemos estar plenamente seguros de que lo que indicamos como un hecho lo sea de manera cabal y definitiva; por el otro está la duda de si el logos tiene la capacidad de reproducir nítidamente un hecho.

Con respecto a la primera vertiente del problema, es decir, si podemos estar seguros que un hecho es tal, Nicol señala que es necesario:

[...] discernir entre las verdades de hecho que son puramente fácticas, y las que llamamos verdades de hecho principales. Es un hecho la caída de los cuerpos. La ciencia formula la ley de este fenómeno. Hay hechos de otra índole que no requieren ni admiten una razón legal: el hecho de la omnipresencia del ser [...] Estos hechos principales son evidencias irrecusables. Sirven de base para la existencia, y no sólo para la ciencia. De suerte que, en sentido estricto, no es posible dar razón de los hechos principales. La razón que puede *darse* es razón histórica. Los hechos *tienen* su propia razón.¹⁰⁷

Nicol pretende distinguir entre dos clases de verdades de hecho. Sin embargo, tienen ciertas similitudes que pueden llegar a dificultar su diferenciación. Ambos hechos son, en sentido riguroso, irrecusables: la caída de los cuerpos es una evidencia fenomenológica que puede ser constatada por cualquiera y cuantas veces se considere necesario. La omnipresencia del Ser, si la entendemos como el dato de que lo que es, es, también resulta evidente. Ambas verdades sirven de base para la existencia, si bien en sentido diverso, pues mientras la caída de los cuerpos nos indica el modo en el que hemos de manejarlos, la omnipresencia del Ser nos asegura la comunidad de todo lo que es. Las dos verdades tienen su propia razón: la caída de los cuerpos una física; la omnipresencia del Ser, una ontológica.

Pareciera que la diferencia fundamental estriba en que mientras de un hecho –la caída de los cuerpos– se pueden formular

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 72

leyes que son, además, históricas, del Ser –dada su preeminencia ontológica– no se puede dar razón, pues es él la razón de todas las razones. Aun así, el Ser se nombra, se han ofrecido históricamente de él diversas formulaciones y también se han propuesto acerca de él diferentes atributos. ¿Cómo es esto posible? Más aún, ¿qué nombres, formulaciones o atributos muestran hechos verdaderos y cuáles erróneos, razón por la cual deben ser descartados con urgencia? Nicol *sugiere* una posible respuesta:

Ciencia es visión. La visión científica es histórica porque, en cada una de sus etapas, su estado se caracteriza tanto por lo que no se ve como por lo que se ve. Y además por la manera de ver [...] Hay que avenirse a la idea de que la verdad de una misma cosa puede ser múltiple [...] Pero si el modo de ver está condicionado históricamente, de ahí se desprende que teoría es expresión. El pensamiento verdadero es susceptible de variaciones modales. Las variaciones no afectan la pura relación con el ser. El ser está a la vista. *Lo cual no implica que todo el ser esté siempre a la vista de todo el mundo, ni que los hombres y las épocas exhiban la misma capacidad visual.*¹⁰⁸

Aparentemente Nicol está hablando de dos cosas distintas: del quehacer científico y de la relación con el Ser. El primero es histórico-dialéctico. Así, distintas ciencias descubren verdades diversas de un mismo objeto. Aun cuando el ámbito de estudio sea igual, la biología *no ve* lo mismo que la física, y el antropólogo tiene una posición distinta a la del médico. De hecho, se intercomunican y complementan precisamente porque cada una de ellas fija su postura respecto a lo investigado. Al mismo tiempo cada ciencia, en su particular desarrollo, varía su modo de acceso a lo que examina, tanto por su grado de evolución como por la pregunta que busca responder.

Este modo de proceder de las “ciencias particulares”, dice Nicol, no “afecta la pura relación con el ser”, pues éste “está a la vista”. Dicho de otro modo, toda ciencia parte –lo sepa o no– del hecho de que “hay Ser” y su proceder particular no trastoca su

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 61. Las cursivas son mías.

presencia. Sin embargo, Nicol cambia sensiblemente el tono respecto al Ser. Ya no busca los atributos que le convienen o que debiera tener, sino que voltea la vista a quien lo percibe. No piensa el Ser sólo como fundamento común sino como aquello que, estando presente en todo ente, es experimentado cada vez de manera renovada. Dicho con otras palabras, a pesar de que el Ser sea visible por sí, hay modos de verlo, ya que la visión humana es limitada y se modifica históricamente.

Esto trae consigo consecuencias de alcance ontológico. Si la visión, o sea la comprensión del hombre de la presencia del Ser, no es siempre la misma, ello explica sus distintos acercamientos y concepciones de dicho fenómeno. En este sentido, es natural que diversas épocas prediquen atributos disímiles del Ser. El problema con esto es distinguir qué atributos son verdaderos y cuáles, por erróneos, tienen que ser desechados. Además, esto último significa que los atributos no son evidentes sino que más bien el hombre, dependiendo de la época y visión correspondiente, *interpreta* la aparición del Ser y le asigna determinados componentes.

Si esto es así, ¿qué tan diferentes son realmente las ciencias particulares y la ontología?, ¿no *da* la ontología, finalmente, *razón* del Ser? El “dar razón”, el *logon didonai* no se limita a descubrir la esencia de las cosas. Es también, y quizá más originalmente, un acto de donación: la razón se ofrece al Ser para que éste, a través del logos, se *haga* presente.



Es cierto que, para Nicol –y en esto consiste su reforma–, el fundamento *no* es lo buscado sino de lo que irremediamente se parte y que asegura, además, la comunidad y complementariedad de lo que es. Pero de esto no se sigue, como he intentado mostrar, que su presencia *ante el hombre* sea diáfana y fácil de comprender. Al contrario, los múltiples esfuerzos que ha llevado a cabo la metafísica por definirlo, predicar de

él los atributos precisos o formular de manera justa, exacta su presencia muestran que, para el hombre, el Ser es un problema que históricamente ha sido resuelto o *interpretado* desde perspectivas y métodos diversos. Como bien apunta Nicol

[...] la comprensión requiere dos operaciones: la interpretación y la verificación. La primera es necesaria porque el logos es esencialmente expresivo, y hay infinitas maneras de decir una misma cosa. El significado de cada término empleado tiene una significación definida; sin embargo, este significado varía según el contexto. La segunda es la que atiende a la relación del pensamiento con lo pensado.¹⁰⁹

El logos es ontológicamente multívoco e histórico. Evoluciona, pero eso no impide sino más bien posibilita la interpretación (adecuada o no) y comprensión de lo que se ha dicho en torno a determinado tema. Tomemos como ejemplo el eje de nuestra investigación: el problema del Ser. Cuando hablan del Ser o de lo que es, ¿se refieren a lo *mismo* Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Nicol? Podrán utilizar terminología semejante, razón por la cual hay entre estos filósofos un diálogo intenso, pero la idea que cada uno de ellos tiene del fenómeno del Ser es sin duda diversa o incluso contradictoria. Es por ello que, al acercárseles, es necesario tener conocimiento del contexto, no sólo filosófico sino histórico en general en el que produjeron su obra, para intentar comprender el sentido y significado de lo que pensaron. Por ello manifiesta Nicol que “La hermenéutica es semántica, sintáctica y además histórica”.¹¹⁰ Habrá que ver si, además de estas características, la hermenéutica es ontológica.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 65

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 66

§ 11

El método, primera parte: la fenomenología

El Ser es fenómeno pero no es dialéctico

¿Puede lo absoluto ser condicionante?

El Ser no es creador

Complementariedad entre el absoluto y lo relativo

La intuición del Ser

El método fenomenológico-dialéctico conforma una unidad indisoluble. Una de las críticas de Nicol a la tradición es que diversos filósofos propusieron ya sea a la fenomenología o a la dialéctica como el método idóneo para saber del Ser, siendo que una y otra se complementan *naturalmente*: “[...] es posible demostrar la *necesidad* de la fenomenología [...] En segundo lugar, la dialéctica es nota *necesaria* del método porque este término no designa una opción teórica, sino la función natural de la razón humana”.¹¹¹ Si en lo que sigue tratamos primero a la fenomenología, ello es sólo con el objeto de ganar claridad en la exposición.

Tanto la *fenómeno-logía* como la *dia-léctica* comparten el logos. Es importante tener en cuenta esto, pues el logos es la vía privilegiada, por no decir única, que tiene el ser de la expresión para mostrar el Ser. Ahora bien, ¿qué significa fenómeno?

Phainómenon deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo *phaino* 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 sea lo evidente.¹¹²

¹¹¹ *Ibid.*, p. 155

¹¹² *Ibid.*, p. 156. Las cursivas son mías.

Si bien Nicol no hace referencia expresa al logos, éste está implícito pues, ¿qué *pone* a la luz?, ¿qué *hace* que algo sea visible? La respuesta obvia es el logos. Si algo está a la vista, es decir, si puede ser comprobada su visibilidad, es porque alguien aprehende la apariencia. Quiere decir esto que la *calidad* de fenómeno no se lo otorga aquello que se muestra por sí. Aquí cobra importancia el verbo, que es la acción por la cual el fenómeno es *traído* a la luz, es hecho perceptible.

Lo acabado de decir puede, sin embargo, conducir a una falsa idea: si algo es puesto a la luz podría significar que anteriormente estaba en la oscuridad, en el ocultamiento. De ser así, la tesis de Nicol se asemejaría al procedimiento seguido por Platón en la alegoría de la caverna, en la que el hombre es llevado de la “realidad de las sombras” a la contemplación “[...] del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso [...] el bien”.¹¹³ También se le podría comparar con lo que Heidegger afirma en *El ser y el tiempo*:

[...] lo que en un señalado sentido permanece *oculto*, o vuelve a quedar *encubierto*, o sólo se muestra “*desfigurado*”, no es tal o cual ente, sino [...] el *ser* de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto, que se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido. Según esto, es lo que requiere en un señalado sentido, por obra de su más peculiar contenido material, *volverse fenómeno*, aquello sobre lo que la fenomenología ha puesto temáticamente su “puño” como sobre su objeto.¹¹⁴

Para evitar estas confusiones, Nicol *rectifica* lo anteriormente sostenido por él: “[...] lo fenoménico no es lo que ha sido *traído* a la luz. Hay que retocar aquí la etimología: el *phainomenon* es lo que tiene luz propia, y no requiere las luces de la filosofía”.¹¹⁵ Pareciera, en primera instancia, que se trata de un cambio menor, sin mayor importancia: el fenómeno no requiere

¹¹³ Platón, *República*, 518c

¹¹⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 46. Las últimas cursivas son mías.

¹¹⁵ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 178

de otro para ser evidente, se basta a sí mismo para mostrarse. Sin embargo, el cambio es ontológicamente cualitativo, pues si el fenómeno es auto-mostrativo, ¿qué función cumple el logos? Antes de contestar esta pregunta, considero necesario detenerme un poco más en la luminosidad del Ser:

El Ser es diáfano. Esta palabra contiene la misma raíz griega de luz que la palabra fenómeno. Lo diá-fano es lo trans-parente. Pero el Ser no es diáfano porque la luz lo traspase, sino porque esa luz lo inunda todo, sin atenuarse ni dejar nada en penumbra. Pudiera decirse que el Ser es trans-parente porque impregna lo a-parente. Esta perpetua luminosidad de las apariencias resuelve la paradoja de un Ser luminoso e invisible. Lo único que puede *salir* a la luz es lo que *vino* a ella, o sea el ente. Sólo está en sombras el no-ser-todavía o el dejar-de-ser, y esto deja al Ser inmune en su plenitud total. Lo diáfano significa lo claro; la oscuridad está en la mente humana.¹¹⁶

El Ser brilla por sí; su luminosidad es eterna, nada la ensombrece y además no proyecta sombras. Resplandece hasta en la oscuridad física, lo cual hace pensar –como desarrollaré más adelante– que Ser y realidad no son lo mismo. En tanto nada se le contrapone es luz pura. *El Ser, pues, no es dialéctico sino unidad acabada, total y final.*¹¹⁷ Nada le afecta, es literalmente invulnerable, insensible y carece de sentido; no tiene dirección. Lo que es, lo ha sido y será. El Ser, entonces, es inmóvil y, como dice Nicol en otro momento, es “intemporal”.¹¹⁸ Con estas características, ¿cómo es factible el vínculo entre el Ser y los entes, la realidad? Porque la luz que despide el Ser ilumina lo ente, ámbito en el que sí se da el juego dialéctico entre luz y sombra, pero sólo en tanto lo ente deviene pues, mientras es, es iluminado –de principio a fin– por la ubicuidad del Ser. En este sentido, la

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 174

¹¹⁷ Esta idea, como veremos hacia el final de este trabajo, ya no la sostiene Nicol en obras posteriores.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 160

supuesta invisibilidad del Ser que parte de la tradición metafísica le adjudicaba, no es del Ser mismo sino más bien del ente, pues éste viene a ser –no era y por tanto no era visible– y deja de ser –ya no es y por tanto no se le puede ver.

Si nos atenemos a lo dicho por Nicol, sólo hay un ente que, siendo y estando –como todo ente– iluminado, puede oscurecerse y ensombrecer lo lumínico: el ser con-sentido, el hombre. Éste no percibe necesariamente la claridad de lo que es, *quizá* porque tanta luz lo deslumbré y ciegue. Quizá le suceda al hombre lo que Platón escribe en el *Sofista* respecto del sofista y del filósofo. Del primero dice que “[...] escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar”.¹¹⁹ Del segundo afirma:

El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino.¹²⁰

Lo divino, en Platón, es lo que está inundado de luz. En el caso de Nicol lo es el Ser. El error es una posibilidad exclusiva del hombre; lo otro, lo no-humano, simplemente es como es. El Ser, por su parte, permanece incólume, por lo que estimo necesario reiterar la pregunta: ¿qué tipo de relación se puede establecer entre dos órdenes aparentemente tan distintos?

La etimología nos aclara que lo *absolutum* es lo des-prendido, lo que está aparte, lo que excluye toda relación, o sea lo incondicionado. Pero lo incondicionado no cumpliría ninguna *función* si no tuviera relación alguna con lo condicionado. El absoluto es condicionante. De suerte que, a pesar de su significado literal, el absoluto es corre-

¹¹⁹ Platón, *Sofista*, 254a

¹²⁰ *Idem*

lativo de lo relativo, e inversamente. Es tan inconcebible el absoluto sin la contingencia, como la absoluta relatividad.¹²¹

Nicol vuelve a retocar un concepto fundamental para su pensar: primero lo hizo con el fenómeno y ahora con el absoluto. En ambos casos el cambio influye, no sólo en la comprensión del concepto mismo, sino –y sobre todo– en la realidad a la que hace referencia. Por definición, lo absoluto es lo independiente; lo que, como dice Nicol, “excluye toda relación”. Es un derivado de *solvere*, (desatar, soltar). Lo absoluto es lo ab-suelto. Si esto es así, ¿cómo puede ser condicionante? Un problema similar lo presentan las formas platónicas pues, siendo en sí y por sí, se dificulta su relación con el mundo entitativo. Platón lo intenta resolver con la participación. Aristóteles, por su parte, solventa la distancia ontológica entre los entes y Dios otorgándole a éste un poder de atracción. Para Nicol, en cambio, lo absoluto no cumpliría ninguna *función* si no determinara o hiciera depender de él lo condicionado.

Ahora bien, ¿qué y cómo condiciona el absoluto, el Ser? Condiciona a los entes pero, ¿qué significa esto?, ¿les da acaso su ser? Su existencia se la deben los entes a otros entes: un hombre, como diría Aristóteles, proviene de otro hombre. En este sentido, como ya hemos dicho, el Ser *no* es creador. Podríamos decir entonces que el modo como condiciona a los entes es *inundándolos* con su luz, permitiendo que sean visibles, perceptibles, pero *sin actuar sobre ellos, sin modificar su ser*. Digamos que la *función* del absoluto es estática, entendiendo por ello que siempre *hace* lo mismo del mismo modo: no ilumina parcialmente, por zonas o transitoriamente, lo cual implicaría un *movimiento* por parte del Ser, siendo que anteriormente habíamos señalado que éste es inmóvil e intemporal. Ilumina absolutamente todo lo que es.

¹²¹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 161

Pero si el absoluto es condición de lo relativo en los términos que acabamos de describir, entonces sin relatividad no hay absoluto. Se condicionan mutuamente, de modo que eternamente ha habido entes. No hay un *antes* del Ser, como tampoco lo hay del ente. Lo que resulta de esto es que el absoluto es condicionante pero *también* condicionado, pues si no hay ente el absoluto carece de sentido. Lo absoluto y lo relativo se complementan de tal modo que el uno sin el otro simplemente *no es*. Podríamos concluir entonces que si bien el absoluto *en sí mismo* no es dialéctico pues es acabado, sólo adquiere sentido cuando funciona junto con lo relativo, es decir, cuando establece con ello una relación dialéctica: el Ser *no es* lo ente; lo ente *no es* lo que se dice Ser, pero ambos se requieren. De allí que escriba Nicol:

El absoluto tiene que ser *total* [...] aunque no en sentido cuantitativo, sino por la inclusión de todo lo relativo; es decir, en el sentido de que está presente de manera íntegra e igual en todas partes, sin agotarse en la particularidad de ningún existente. Lo que se formula de este modo en lenguaje técnico, no expresa sino lo obvio: *todo lo que es, es*.¹²²

La totalidad del Ser es, se entiende, ontológicamente cualitativa. No es cuestión de sumar los entes sidos y por venir. El absoluto no es un simple agregado de cosas, como si de un cálculo aritmético se tratara. Es más bien una intuición en la que se aprehende, sin interposición de juicio o intermediario alguno, sin parcialización o fragmentación, el absoluto, lo que es.

La dificultad estriba en procurar comprender discursivamente una experiencia que, en sí, fue silenciosa, íntima; sin mediación de palabras o conceptos. El problema es, pues, llevar la intuición a la palabra. No quiere decir esto que la intuición sea a-lógica: tiene sentido y significado, pero no explícitos. *La*

¹²² *Ibid.*, p. 164

intuición es la claridad del instante. Al verbalizarla acudimos a la memoria o a la razón, y sólo logramos comunicar un residuo de lo intuido que, además, ha perdido el sentido de la inmediatez y de la sencillez. Visto desde otra perspectiva: la verbalización es una metáfora de lo intuido que, retomando las palabras de Nicol, puede ser formulada en “lenguaje técnico” o expresando “lo obvio”. La primera posibilidad puede ser rica en conceptos y giros lingüísticos, ser expuesta desde horizontes distintos e incluso utilizar métodos descriptivos diversos. Sospecho, sin embargo, que a mayor cantidad de fórmulas utilizadas, mayor es la distancia respecto a la inmediatez de la experiencia intuitiva. Además, como ya hemos señalado a lo largo de este trabajo y seguiremos mostrando en lo que sigue, se corre el peligro de que las diferentes fórmulas, que se refieren a lo mismo (la presencia del Ser), difieran entre sí. La segunda posibilidad, la de expresar lo obvio, simplemente declara que “todo lo que es, es”. Pienso que es una fórmula clara, sencilla y precisa. Trae a la memoria el principio de identidad parmenídeo (lo que es, es; lo que no es, no es), con la ventaja de no contraponer ser y no-ser que, como analizaremos en los parágrafos relativos a la dialéctica, más bien se complementan.

§ 12

Evidencias fenoménicas y racionales

El Ser no requiere atributos

Los tres niveles en los que se habla del Ser: el primario, el experimental y el racional

El logos: el más del Ser

El método fenomenológico se corresponde, para Nicol, con la fenomenicidad del Ser:

[...] como el Ser es fenómeno, el método de la razón tiene que ser indefectiblemente fenomenológico. Quiere decir que el método no es un producto del libre arbitrio. La razón reconoce que debe discurrir siempre apegada al ser relativo, porque es ahí donde reside el absoluto.¹²³

Nicol es muy claro: la exigencia para la razón es permanecer vinculada a lo ente, pues no es otro el lugar donde aparece el Ser. En sentido estricto ni siquiera se trata de una exigencia o de un *deber ser*, pues la razón no puede, por principio, sino referirse a lo que es. Así, no es dable hablar de razón *pura*, si por ello se entiende una facultad autónoma e independiente. El método, entonces, no puede suponer ni super-poner. Su condición está dada o predeterminada. Lo que puede, en todo caso y de diversos modos, es establecer sus normas y modos de acceso a lo ente, dependiendo de qué es lo que busque, pero siempre sobre la base de la presencia del Ser. De allí que afirme Nicol que:

La fenomenología se atiene a lo visible [...] La noción hipotética de trascendencia se sustituye con la noción fenomenológica de *permanencia*. Sin duda, lo permanente no puede ser relativo o defectivo. Pero el Ser es necesario y eterno, pese a que nos cuesta admitir que la eternidad es visible. Es que la permanencia implica la *ubicuidad*. Si el Ser es siempre, también es en todas partes: aparece donde quiera que miremos.¹²⁴

Si el Ser es permanente y lo ente relativo, entonces aquél sí trasciende a lo particular, no porque esté “más allá” de todo ente, sino porque lo *traspasa*. Digamos que la trascendencia del Ser es inmanente ya que, en tanto presencia permanente, trasciende a todo ente que, por definición, es temporal. En otros términos, el Ser no está ubicado en una región apartada de la realidad fenoménica que tenga que escudriñar una mente privilegiada; ésta tiene el potencial de inquirir los lugares más

¹²³ *Ibid.*, p. 163

¹²⁴ *Ibid.*, p. 173

recónditos del ente o de crear las obras más extra-ordinarias, mas tiene la correlativa incapacidad de ir allende lo que es. Ahora bien, una cosa es que el Ser trascienda a todo posible ente y otra que sea declarado eterno y, más todavía, que la eternidad sea visible.

¿Qué vemos? Cosas que son e interactúan, se complementan. Podríamos decir que en el transcurso de nuestra vida nos la vemos con una infinidad de entes, unos más significativos que otros, algunos determinantes y otros indiferentes. También podemos dar por hecho, pues así nos lo hacen ver la historiografía y la biología, que el ser humano siempre se ha relacionado fácticamente con algo que no es él, pues simplemente no se basta a sí mismo.¹²⁵ Es factible dar un paso más: dado que el hombre *vino a ser* a partir de otras especies, podemos concluir que hubo ciertas condiciones naturales que lo hicieron posible. Pero extrapolar esto y afirmar que el Ser es eterno y además que la eternidad es visible no me parece justificado, sobre todo si hemos insistido en diversos momentos que toda presencia, para ser tal, implica necesariamente un *ante quien*, es decir, alguien que capte la presencia y responda creativamente. Además, el Ser se ve siempre desde un determinado tiempo y espacio, se percibe desde una posición relativa, por lo que su eternidad es un supuesto lógico. En lo que sigue se verá más claramente esto, pues el propio Nicol señala que:

Esta paradoja de la presencia actual y la infinitud eterna convierte el acto de razón, cuando se piensa en el Ser omnímodo, en una experiencia de pasmo rayana en lo irracional. Como si lo más cercano fuese al mismo tiempo inasequible. Pero lo inasequible no es el Ser, que está presente en cada punto con plenitud intensiva, sino su magnitud infinita. *El infinito no es fenómeno, por imposibilidad física y hasta por definición. Pero es una exigencia racional de la omnitud del*

¹²⁵ Hasta el andrógino del *Banquete* de Platón requería a otros, entre ellos nada más y nada menos que a los dioses, para sobre-vivir.

Ser fenoménico. Por su parte, tampoco la omnitud es una magnitud: el Ser es inconmensurable, porque es inagotable. *Nosotros formamos la noción de un agregado:* a medida que aumenta el alcance de nuestra visión, comprobamos que siempre hay más Ser. Lo agregado son nuestras experiencias. El Ser es des-medido, y esta evidencia racional sobresalta incluso a los científicos.¹²⁶

Nicol se refiere a dos tipos de evidencias: una *fenoménica*, el hecho de la presencia del Ser; y una *racional*, que llega a determinadas conclusiones por la suma de experiencias: que el Ser es infinito, eterno, omnímodo, inconmensurable, inagotable y des-medido. La fenoménica es una evidencia *inmediata*: el hombre percibe, sin interposición alguna, que lo que es, es; intuye que “hay Ser”. A partir de este fenómeno original el hombre construye, por *mediación* de la razón, conceptos en torno al Ser que, por imposibilidad física y por definición, no son fenoménicos. La imposibilidad es del hombre: su capacidad *visual* es limitada (no puede *ver* todo), por lo que le añade su facultad racional (también limitada, pues no puede *com-prender* todo). Acaso tenga que hacer uso también de la imaginación. La pregunta es: ¿son *comparables* estas evidencias?, es decir, ¿tienen el *mismo* valor ontológico si partimos de la base de que el método a utilizar, por razones naturales, es el fenomenológico? Sospecho que no.

Debemos distinguir tres niveles en torno al Ser: el primario, el experimental y el racional.¹²⁷ El primero de ellos, como ya he señalado, lo constituye el hecho de la presencia de lo que es. Es aquello de lo que necesariamente partimos y a lo que en todo momento nos referimos. Con-fiamos (*con* el otro) pues, en que lo que es, efectivamente *es*. Digámoslo así: los interlocutores son *fieles* a lo que es.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 174-175. Las cursivas son mías.

¹²⁷ No quiero decir con esto que se den de modo separado sino que, más bien, conforman una unidad compleja que, por lo mismo, puede ser analizada desde sus diversos ángulos.

El segundo nivel es el de la experiencia. Acerca de ella dice Aristóteles: “[...] del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia [...] la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia”.¹²⁸ La experiencia nace de la repetición de acciones similares y es necesaria para que haya ciencia. Ahora bien, en el caso de Nicol podemos diferenciar entre dos clases de experiencias: la primera es un asombro que no podemos explicar. Cada vez que tomamos conciencia de la “presencia infinita y eterna” del Ser nos sobrecoge una profunda emoción que difícilmente puede ser expresada en palabras.

Si hacemos a un lado la infinitud y eternidad que, como veremos enseguida, son exigencias racionales, y nos limitamos a contemplar el hecho puro y simple de que las *cosas sean, y nada más*, suspendemos aunque sea por un instante nuestro afán de descifrar todo y nos dejamos impresionar por la gratuidad: “La rosa no tiene por qué, florece porque florece, no se presta atención a sí misma, no pregunta si la ven”,¹²⁹ recuerda Silesio. Muy a tono con lo anterior exige Juan Ramón Jiménez:

¡No le toques ya más,
que así es la rosa!¹³⁰

Se trata, como Heidegger piensa en uno de sus aforismos, de “la magnificencia de lo simple”.¹³¹

Frente a la primera, la segunda clase de experiencia es eminentemente *activa*: conforme ganamos experiencia, más se abre el horizonte del Ser. La experiencia muestra que, a

¹²⁸ Aristóteles, *op. cit.*, 980b-981a

¹²⁹ Angelo Silesio, *Peregrino querubínico*, p. 52

¹³⁰ Juan Ramón Jiménez, *Piedra y cielo*, p. 12

¹³¹ M. Heidegger, “De la experiencia del pensar”, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, p. 55

pesar de la seguridad que nos brinda el hecho de que “hay Ser”, ésta no es suficiente para conocer todo lo que *hay*: la investigación demuestra que, en torno a lo que *hay*, el hombre nunca tiene la última palabra pues, cuanto más ahonda en el ser de lo que hay, *hay más*. Nos percatamos de que el *todo*, el Ser es inabarcable, sea que como tal no ex-sista,¹³² es decir, que no esté dispuesto como tal, o que la experiencia no logre llegar al límite sino que sólo se le aproxime, como señala Heráclito en su fragmento 122.¹³³ Sea como fuere, a mayor experiencia descubre la *visión* que siempre hay más de lo *mismo*.

El tercer nivel, el racional, implica un *salto* respecto a los dos anteriores, pues no se atiene a lo que es sino que induce, a partir de la intuición y experiencia del Ser, lo que éste *debiera ser*. Es decir, qué componentes, según razón, debiera tener. Si bien, como hemos dicho, la experiencia humana es inagotable, nada justifica, si procedemos fenomenológicamente, que atribuyamos al Ser la infinitud, la eternidad y la omnitud siendo que éstas, como ha hecho hincapié Nicol, *no son fenómenos*. No comprendo por qué, con base en el método propuesto por Nicol, el Ser haya de tener unos atributos que no son fenomenológicamente comprobables.

En otros ámbitos de la filosofía, el idealismo por ejemplo, son admisibles ciertos atributos del absoluto. Incluso entiendo que un filósofo moderno como Descartes, que fundamenta toda certeza en el *ego*, demuestre en su tercera meditación la existencia de Dios y declare que es un “[...] ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo”.¹³⁴ También me queda claro

¹³² En las conclusiones de la presente investigación intentaré mostrar que si bien el Ser es, no ex-siste.

¹³³ Heráclito, *op. cit.*

¹³⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 73

que ninguna religión podría ser profesada si su divinidad no tuviera ciertas cualidades que le concedieran un carácter ontológico superior que al hombre. El poeta, por su parte, se puede permitir decir:

¿Qué harás Dios, cuando muera?
 Soy tu cántaro (¿y si me hago añicos?)
 Soy tu bebida (¿y si me corrompo?)
 Soy tu ropaje y tu ocupación,
 sin mí pierdes tu sentido.

Después de mí no tienes hogar,

Tu mirada, que acojo cálidamente en mi mejilla,
 como en un lecho,
 va a venir, me va a buscar, largamente-
 y se acostará, a la puesta del sol,
 al regazo de piedras desconocidas.

¿Qué harás, Dios? Tengo miedo.¹³⁵

Pero, ¿por qué ha de ser para el método nicoliano una exigencia racional buscar los atributos que convienen al Ser si su *leitmotiv* es ir “a las cosas mismas”? Considero que sería más conforme al método fenomenológico, no *suponer* unos u otros atributos sino comprobar experiencialmente, una y otra vez, que efectivamente *hay* Ser. El *haber* es un poseer, un tener. Por

¹³⁵ Rainer María Rilke, *Obras*, vol. I: *El libro de la vida monacal*, pp. 31-32. La traducción es mía. El original dice: Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? / Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?) / Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?) / Bin dein Gewand und dein Gewerbe, / mit mir verlierst de deinen Sinn. / Nach mir hast du kein Haus, darin / dich Worte, nah und warm, begrüßen. / Es fällt von deinen müden Füßen / die Samtsandale, die ich bin. / Dein grosser Mantel lässt dich los. / Dein Blick, den ich mit meiner Wange / warm, wie mit einem Pfühl, empfangen, / wird kommen, wird mich suchen, lange- / und legt beim Sonnenuntergange / sich fremden Steinen in den Schooss. / Was wirst du tun, Gott? Ich bin bange.

definición, no podemos poseer lo que aún no descubrimos: no podemos poseer el infinito pues, como dice Nicol, es “incomensurable”. En este sentido habría que sostener que *hemos*, tenemos, poseemos *lo que es*. Además, y esto me parece fundamental, afirma Nicol de modo determinante que “Si el Ser está aquí, no se necesita el infinito para la autenticidad de la existencia”.¹³⁶ Y si no se necesita la infinitud, tampoco son indispensables la eternidad y la omnitud. La existencia auténticamente fenomenológica no tiene por qué buscar “más allá”, pues con lo que contamos ya, indefectiblemente, es suficiente para encontrar y crear, en diálogo con los otros, siempre *más*.

Considero que ya no es necesario insistir en la búsqueda de los atributos del Ser. Y esto lo digo no sólo en referencia a Nicol, sino a aquella tradición de la que es heredero. El Ser no los requiere: es lo que es. Valdría la pena hacer caso a lo siguiente: “No hay que emprender ningún camino para *participar* del Ser: basta con ser y con ver y con hablar”.¹³⁷

§ 13

El método, segunda parte: la dialéctica

El Ser y los entes son fenómenos pero no son dialécticos

La dialéctica en sus distintos niveles: el pensar, el diálogo y el conocimiento

“La dialéctica no es una especialidad. Es el método universal del logos”.¹³⁸ Así como con la fenomenología, también con la dialéctica parte Nicol de la idea de que no se trata, propiamente dicho, de un método que, en tanto tal, podría contraponerse a

¹³⁶ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 175

¹³⁷ *Ibid.*, p.179

¹³⁸ *Ibid.*, p. 180

otros, sino del modo natural de proceder del logos. En otros términos, así como toda palabra se refiere, por necesidad, a algo que es, así también todo logos, se exprese verbalmente o no, es dialógico. En este sentido, no es que Nicol haya decidido proponer un nuevo método para la metafísica sino, más bien, *eleva a método* la manera constitutiva de ser hombre: hablar de lo que aparece. Por ello la opinión y la ciencia no se distinguen por su contenido —siempre aluden a lo que es—, sino por el modo de conducirse: la primera se relaciona con las cosas de modo eminentemente práctico, mientras que la ciencia es contemplativa.

Ahora bien, para Nicol sólo el hombre es dialéctico porque sólo él tiene facultad racional o lógica: no lo es el Ser como tampoco lo son los entes.¹³⁹ La dialéctica es un fenómeno complejo cuya unidad debe ser desdoblada para su mejor comprensión. Así, la mostración más elemental de la dialéctica se da en el *acto* de pensar.

El debate interior ante las alternativas es, claramente, una modalidad de la diánoia platónica, esencial al discurso dialéctico del pensamiento. Pues el pensamiento discurre, en efecto, porque existen la duda y la pregunta. Obviamente, si alguien dijera la última palabra, no habría más que decir. El Ser eleático es evidencia *final* (no inicial). *Ahí termina todo.*¹⁴⁰

¹³⁹ Puede pensarse, y con razón, que en este punto específico la filosofía nicoliana tiene un sentido claramente antropomórfico. Si el hombre es el único ente racional, eso lo distingue de todo lo demás y le da un plus que ontológicamente lo sitúa por encima de cualquier otro ente. Esto podría permitirle, como de hecho ha sucedido históricamente, disponer de lo ente de manera arbitraria, según su necesidad y voluntad. Esta idea no es nueva. Ya en *Génesis* 1:28 dice Dios: “Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra”. El afán de dominio persiste en nuestros días. Baste un ejemplo: uno de los peligros más evidentes de la bio-genética es la manipulación tirana por parte del hombre de todo organismo vivo. Nicol se percató de esto, sobre todo en el *Porvenir de la filosofía*. Hacia el final de la presente investigación mostraremos que, en rigor, el ser humano *no* es poseedor exclusivo del logos.

¹⁴⁰ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 200

El pensar es un acto de confrontación del individuo: conversa o entabla un diálogo consigo mismo en el que, a partir de ciertas interrogantes, reparos o incertidumbres, puede o no expresar un juicio. En efecto, hay pensamientos que el hombre prefiere no exponer: los resguarda, ya sea para manifestarlos en otro momento, ya para conservarlos como propios. En caso de manifestarlos, sus palabras nunca serán absolutas, porque no hay verdades de razón que lo sean. Hay palabras terminantes, como cuando alguien finaliza abruptamente una discusión o ha dicho su última palabra. Pero el interlocutor, a pesar del obligado silencio, no olvida el diálogo roto: lo recuerda y resignifica.

Claro ejemplo de esto es el poema de Parménides. De haber logrado formular la verdad *bien redonda*, la metafísica hubiera silenciado a partir de ese mismo momento. Históricamente, sin embargo, ha sucedido lo contrario. El siglo XXI ofrece horizontes distintos desde los cuales se puede pensar el Ser. Pero no es característica exclusiva de la metafísica empeñarse en el diálogo. Diría, más bien, que este empeño es condición humana.

El logos es comunicante. Hablar es conversar. El habla es la forma distintivamente humana de comunicarse con los seres, con la participación del inter-locutor. El inter es lo que expresa el día. La conversación es una con-vergencia de los distanciados; el ser del otro y el ser ajeno a los dos. La preposición *diá*, que significa “a través de”, indica ya en el término día-logo una separación y a la vez una conjunción.¹⁴¹

El logos, sea a nivel reflexivo o interpersonal, reúne y diferencia al mismo tiempo; su función es esencialmente mostrativa y complementaria. Al pensar, el individuo se diferencia de sí, pues al tener distintas posturas en torno a un determinado objeto, ha de decidir –o no– cuál de ellas responde con mayor precisión a la circunstancia particular. Es decir, ha de llegar a un acuerdo consigo mismo relativo al punto en cuestión. Quiero decir con

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 192

ello que, en referencia a un mismo objeto, tanto el planteamiento como la conclusión pueden ser diferentes en tiempos diversos. Algo similar sucede cuando el diálogo se lleva a cabo con otra persona: aludiendo a algo común, los interlocutores se complementan al intercambiar sus respectivas perspectivas con miras a llegar –o no– a un acuerdo. Lo importante en este contexto es advertir que las posturas de los dialogantes, y por ende su complementariedad, de hecho varían con el tiempo. ¿A qué se debe esto? Sin pretender –pues sería un sinsentido– ofrecer una respuesta unívoca de un fenómeno multívoco, podría decirse que el logos es un *ser dinámico* que, en tanto tal, siempre procede dialécticamente: conjunta intencionalidad, recuerdo y anticipación.

Si partimos de la idea de que toda palabra se refiere a algo que *es*, ésta tiene una doble intención: tiende, por un lado, a integrarse con otras palabras para conformar un discurso lógico y, por otro, tiende a comunicarse a otro o a uno mismo. En este sentido, no hay palabras a-significativas (una palabra carente de significado simplemente no diría nada); podemos no entenderla, pero algo expresa y, por ende, muestra. Ahora bien, al pensar o al hablar traemos a la memoria o se *agolpan* en ella –desde una determinada situación vital en un aquí y un ahora específicos– toda una serie de *experiencias* que –tengan o no relación aparente con lo que pensamos o hablamos– se hacen vívidas en ese momento y se complementan de tal modo que nos permiten, no sólo fijar una posición, sino anticipar posibles respuestas o consecuencias de lo reflexionado o dicho.

Si, como hemos visto y seguiremos apuntando, el ámbito de la dialéctica se reduce a lo humano, ¿qué tipo de *relación* establece con lo otro y con el Ser? Y, si no son dialécticos, ¿cómo se *conducen* el Ser y los entes?

El Ser es fenómeno; pero *la dialéctica no es atributo del Ser ni del ente*.
La razón es dialéctica porque en su función natural se conjugan las

afirmaciones y las negaciones. Ambas versan sobre el ser-determinado. La filosofía aceptó como aforismo la evidencia de que “toda determinación es una negación”. Pero también es cierto que “toda negación es una determinación”. Este segundo aforismo es capital para la comprensión de la dialéctica. Resulta que la determinación es positiva y negativa a la vez; que la negación también es ontológicamente positiva. No existe la pura negatividad: se dice *no* hablando de lo que *sí* es. La negación es tan definitiva como la afirmación. Lo negado delimita al ser que es limitado: marca la relación de alteridad con otro ser, o con otro estado del ser mismo. La compatibilidad entre el sí y el no reales aparece en su efectiva correlatividad.¹⁴²

Pareciera que nos enfrentamos a tres niveles, que si bien están interconectados, tienen *modos* distintos de ser: el Ser, los entes y el hombre. Al Ser nos podemos acercar, ejerciendo nuestra capacidad dialéctica, por una vía positiva y otra negativa; podemos señalar lo que *sí es* y lo que *no es*: el Ser *es* fenómeno, manifestación pura; el Ser *no es* dialéctico sino unidad indiferenciada. Con los entes podemos proceder del mismo modo: éstos, al igual que el Ser, *no son* dialécticos pues carecen de logos; no son racionales, característica que los distingue del hombre. En cambio, y a diferencia ahora del Ser, los entes son múltiples, diversos, determinados y compatibles entre sí. En efecto, un ente concreto, en tanto es lo que es, no es cualquier otro ente; ocupa un determinado espacio y tiempo, lo que significa que es limitado y deviene. Además, y esto lo analizaremos con mayor detenimiento más adelante, la interrelación entitativa es en todo caso positiva, es decir, entre los entes hay una relación ontológica de complementariedad.

El caso del hombre es más complejo que los anteriores pues, en tanto es él el dialéctico, confluyen en él tanto el Ser como los entes. Quiere decir esto que el hombre habla –positiva y negativamente– de lo que es. De lo que no es, nada puede afirmar o negar. Por lo que respecta al Ser, el hombre lo *dice*, lo nombra, lo

¹⁴² *Ibid.*, pp. 190-191

hace fenómeno. En cuanto a los entes, el hombre habla de lo que percibe: se percata de que son diferentes entre sí, que lo que uno es, no lo es el otro; que cambian de posición y de figura de modo que, *siendo*, lo que un ente es en un momento determinado, no lo es en otro; que vienen a ser y dejan de ser; en fin, que a pesar o, más bien dicho, dada su heterogeneidad y condición limitada, se requieren y conforman recíprocamente. Así, la “[...] dialéctica versa sobre el ser limitado, contingente y mudadizo de los entes; y desde luego, *el Ser permanece inafectado por el no-ser inherente al ser que cambia*”.¹⁴³

Todo ente, incluido el hombre, cambia: es una combinación variable de ser y de no ser. La dialéctica la emplea el hombre para saber de lo no humano y para conocerse a sí mismo. ¿Y el Ser? Si éste, como enfatiza Nicol, queda inafectado por lo que sucede en el ámbito de las relaciones entre ser y no ser, esto hace suponer que el logos (que es donde éstas se hacen explícitas), a pesar de *decir* el Ser, no logra *tocarlo*. El Ser es insensible, no cambia, no experimenta, no tiene memoria; es lo diametralmente opuesto a lo que es, por lo que sus atributos –si acaso los tiene– serían exactamente los contrarios a los del ente. ¿Es factible, bajo estas condiciones, hablar de una *relación* entre hombre y Ser? ¿Puede el hombre establecer una relación con el Ser si éste no dice nada? No me lo parece, pues aparentemente no hay punto de contacto entre estos dos órdenes.

Quizá se podría acotar lo anterior, como lo hace Nicol, afirmando que “Lo evidente de suyo es un caso de excepción, en el cual la palabra comunica, pero no argumenta. Es imposible convencer con palabras a quien no ve lo más visible”.¹⁴⁴ Lo evidente es el hecho de que “hay Ser”. Según lo dicho, no es necesario ofrecer razones de tal fenómeno, así como tampoco comprobarlo

¹⁴³ *Ibid.*, p. 210. Las cursivas son mías.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 200

o demostrarlo. La función del logos, en este caso excepcional, se reduciría a transmitir lo que no requiere análisis alguno. Surgen a partir de esto, sin embargo, un problema y una restricción ontológica. Acerca del primero es necesario preguntar: ¿es viable que la palabra comunique puramente un hecho de manera terminante, sin posibilidad alguna de interpretación? Esto implicaría que hubiese una palabra unívoca, sin alternativa, de modo que no sería concebible decir lo *mismo* de modo distinto; se trataría, pues, de una palabra *no simbólica*. ¿Existe tal palabra que, para comunicar sin argumentar, tendría que descontextualizarse? En caso de que así fuera se le restringiría de manera radical, ya que se le negaría su principal atributo ontológico: la multivocidad y, con ello, la ambigüedad y la necesidad de interpretación.

Visto desde otra perspectiva, si tomamos a la letra lo anotado por Nicol, tendríamos que decir que él mismo lo contraviene pues, como hemos mostrado a lo largo de esta investigación, por un lado se afana en encontrar la fórmula más precisa de la presencia del Ser y, por el otro, ofrece argumentos para convencer a los estudiosos de su tesis. Por lo demás, considero que éste es el modo en el que ha de proceder todo pensar genuino: exponer argumentos que permitan al interlocutor comprender el problema que se está describiendo, analizarlo y ofrecer una respuesta que muestre que se trata de un auténtico problema razón por la cual es digno de ser pensado, independientemente de si está de acuerdo o no con el modo en el que fue planteado. Sin argumentos no hay diálogo ni comunicación.

A diferencia de lo expresado por Nicol, lo que me parece inadmisibile no es tanto el no poder convencer a un otro de que *vea lo más visible* (puede tratarse de una persona empecinada, pero al menos en este caso utilizaríamos toda clase de argumentos para intentar convencerlo), sino que éste guarde silencio por prestar oídos sordos a lo que vanamente se intentaba comunicar. Ese es el límite infranqueable de la palabra.

§ 14

Diferencia entre contradicción y contraposición
El Ser no es contradictorio y nada se le contrapone
Los entes no son contradictorios pero se contraponen
El hombre puede ser contradictorio y se contrapone a lo
que no es él y a sí mismo

Una de las diferencias más importantes que lleva a cabo Nicol en su dialéctica es aquella entre contradicción y contraposición. Para él, la primera es lógica, pues *dice* lo contrario y por lo tanto lo niega, mientras que la segunda es ontológica, dado que se trata de *posiciones* contrarias que no se niegan sino más bien se complementan. La definición de ambos conceptos confirma de algún modo lo anterior. Contradicción: “afirmación y negación que se oponen una a otra y recíprocamente se destruyen”. Contraposición: “acción y efecto de contraponer. Comparar o cotejar algo con otra cosa contraria o diversa”.¹⁴⁵ Así, mientras la contradicción implica una anulación, la contraposición relaciona o contrasta.

Así como lo hicimos en el párrafo anterior, veamos cómo estos conceptos se corresponden con los componentes de la tríada Ser-entes-hombre. Por lo que hemos expuesto, se puede deducir que el Ser no es contradictorio, dado que nada afirma ni niega, y nada se le contrapone. Hemos hecho hincapié en que, para Nicol, el tema de la Nada no tiene cabida ya en la metafísica. Pero una cosa es que el Ser no acepte otro absoluto y otra muy distinta que los entes y el hombre no se *articulen* de algún modo con el Ser. A este respecto señala Nicol que el “[...] Ser es el *albergue* de toda forma de ser que, siendo relativa

¹⁴⁵ Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, ed. 2001, t. I, p. 642, s.v. ‘contraposición’ y ‘contraponer’

y cambiante, debe representarse en el lenguaje con ese no que justamente la define o delimita”.¹⁴⁶

Esta idea, que considero fundamental, tiene que ser analizada con precaución pues puede conducir a una interpretación errónea. Es dable pensar que si el Ser *alberga*, contiene en sí a los entes como si éstos fuesen *puestos en* el Ser entendido a modo de espacio vacío factible de ser llenado; como si el Ser fuera un *adentro* al que se le contrapusiera dialécticamente un *afuera*. De ser así, el Ser haría las veces de un depósito que delimita y encierra en sí todo lo que es. El problema con esto es que predicaríamos del Ser ciertos atributos que, si bien contrarios a los de lo ente, lo reducirían a algo concreto y, por tanto, determinado y definible. Confundiríamos, como dice Heidegger, al ser con un ente, aun si aquél fuese “[...] el ‘más universal’ de los conceptos”, de manera que se le pudiese comprender como “[...] la *unidad de la analogía*”.¹⁴⁷ Para evitar lo anterior señalé líneas arriba que Ser, entes y hombre se *articulan*, es decir, se “unen [...] de modo que mantengan entre sí alguna *libertad de movimiento*”.¹⁴⁸ Al albergar, el Ser *no retiene y configura* a los entes, sino los *libera* para que *siendo, sean conforme a su ser*.

Y es que el Ser no alberga a los entes del mismo modo. Por ello se mencionan en la tríada a los entes –entendiendo por ellos a lo no-humano o natural– y al hombre que, desde Platón, fue entendido como aquél que forja una segunda naturaleza. Ambos son, como apuntó Nicol, “relativos y cambiantes”, por lo que “deben representarse con ese no que los define y delimita”. Pero este no, en el caso de los entes, *no* es contradictorio: “La verdadera dialéctica *niega* la contradicción justamente porque *afirma*

¹⁴⁶ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 213. Las cursivas son mías.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 12

¹⁴⁸ Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, ed. 2001, t I, p. 220, s.v. ‘articular’. Las cursivas son mías.

el no-ser inherente al cambio”.¹⁴⁹ Siendo, el ente es un proceso continuo, temporal, en el que se modifica su ser y por tanto su no-ser, y su conexión con lo que le rodea y contrapone. En lo real, pues, afirmación y negación son positivos (en tanto se refieren a algo que es), cambiantes y complementarios. Cada ente, mientras es, cambia en sí mismo, lo cual significa que mudan su ser y su no-ser, al mismo tiempo que cambia su vínculo con otros entes, es decir, varía tanto el tipo de relación como la índole de entes con los que tiene contacto. En este sentido escribe Nicol:

[...] el puro ser sin restricciones y sin relaciones de alteridad sería estático. La carencia de ser es principio de dinamismo. Por esto hay que asentar firmemente la idea de que el no-ser también es dinámico o variable: sólo sería siempre el mismo si fuera unívocamente negativo. Cambia cada ser porque cambia *su* no-ser.¹⁵⁰

Todo ente es limitado en sí, requiere de lo otro para ser lo que es porque es insuficiente. Al mismo tiempo, los entes se delimitan entre sí puesto que difieren y se contraponen no sólo espacio-temporalmente, sino por su propia constitución. Por esto pueden ser los entes definidos.

Lo dicho de los entes también se cumple en el caso del hombre. Sin embargo, a diferencia de aquéllos, el hombre es un ser dialéctico lo cual significa que, además de hacer *expresa* su contraposición a aquello que no es él (los entes y sus interlocutores), se contrapone a sí mismo en el pensar y en el actuar. Recordemos que para Nicol el logos (entendido como palabra y razón) es creador, *poiético*. Digamos que el logos se sobrepone a lo que es, le infunde algo que, por naturaleza, no tiene: lo cultiva. Esto, al mismo tiempo, repercute en el hombre, pues al actuar *sobre* lo otro, se forma a sí, hace de sí lo que *no era*. En este sentido, toda acción humana es *positiva* (ontológicamente

¹⁴⁹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 203

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 218

positiva) pues, insisto, opera sobre lo que es. A diferencia de los entes no-humanos, el hombre *no* puede ser definido o, dicho de otro modo, se pueden ofrecer de él múltiples definiciones.

El problema es que la dialéctica puede derivar en contradicción: “El ser no admite la contradicción. El logos *produce* contradicciones”.¹⁵¹ La contradicción tiene dos vertientes: puede ser meramente lógica, nivel en el que no pasa de ser un error metodológico cuyas consecuencias no derivan necesariamente en otros efectos. Pero puede ser también onto-lógica, cuando en lugar de formar, de-forma; en lugar de afirmar, niega; cuando *produce* destrucción.¹⁵²

Y es que el logos es ambivalente: su poder dialéctico se presta para transformar lo dado (los entes y el hombre mismo) en una “bella armonía” o en una “desproporcionada disonancia”.

§ 15

Los ocho sentidos de no-ser Propuesta de un noveno

Tema central de la dialéctica nicoliana es, como hemos visto, la relación entre ser y no-ser, misma que se basa en la fenomenicidad del Ser. De lo que se percata Nicol es que no sólo el ser es diverso y cambiante, sino que también el no-ser se puede decir de “muchas maneras”. A partir de esta idea *sistematiza* las diferentes acepciones del no-ser. La primera obra en la que lo hace es en

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 209

¹⁵² La capacidad contradictoria del hombre ha destruido a lo otro (de allí el mal denominado cambio climático) y aniquilado a los otros (los holocaustos son un ejemplo extremo de ello). Asimismo puede ejercer esa capacidad sobre sí mismo, siendo el suicidio también el ejemplo extremo. En el hombre, pues, la contraposición *puede* degenerar en contradicción, esfera en la que ya no es viable hablar, propiamente dicho, de complementariedad sino de enajenación.

Los principios de la ciencia, donde presenta una lista de seis posibles significados de este concepto. En la *Crítica de la razón simbólica* aumenta a ocho los sentidos del no-ser;¹⁵³ los tres últimos aluden específicamente al hombre. En lo que sigue me referiré al análisis del no-ser que se ofrece en la segunda obra mencionada.

I. “El no-ser se dice del Ser cuando se precisa su distinción respecto del ente”.¹⁵⁴ Es éste el punto más importante de todos pues, además de ser el único en el que se menciona al Ser, es donde se lleva a cabo la diferencia ontológica entre el absoluto y los entes (sean humanos o no): el Ser *no-es* un ente, los entes *no-son* el Ser. ¿En qué difieren uno y otros? Nicol reafirma lo que hemos dicho reiteradamente: los atributos del Ser *no son* los del ente.



Considero conveniente resumir ahora las críticas que hemos expuesto en torno al Ser y sus atributos:

- El Ser, que es fenómeno, ha recibido a lo largo de la historia distintos nombres. Podría pensarse, como lo hizo Parménides, que son “puros nombres” los que el hombre *atribuye* a lo que por sí es *uno* y se mantiene en sí. Aun así, ¿mientan éstos lo *mismo*? Si por mismidad entendemos la conformación de un ente cualquiera a lo largo del tiempo, ¿cómo comprender la *mismidad* del Ser? Siendo el mismo, ¿cambia?

Como en su momento señalamos, Nicol recuerda¹⁵⁵ que en Grecia, donde comienza la metafísica, no se referían al Ser

¹⁵³ Las dos acepciones que no aparecen en *Los principios de la ciencia* son las que aparecen a continuación con los números 1 y 7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 253. Los ocho puntos relativos al no-ser se encuentran entre las páginas 253 y 255 de esta obra.

¹⁵⁵ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 32. Puede consultarse también el §2 de esta investigación.

como sustantivo pues esto traía consigo una inmovilización o aquietamiento de lo que cualitativamente, es decir, ontológicamente es dinámico, sino como *lo que es*. En este caso no se trata de un simple cambio de nombre pues, siendo fenómeno, ¿cómo *se* muestra el Ser?, ¿como sustantivo o verbo? No es posible responder de manera unívoca a esta pregunta pues no *hay*, propiamente dicho, fenómeno sin logos, hechos sin palabras. En este sentido, no es que estemos ante una disyuntiva: contemplar (el Ser que se muestra) o conceptualizar (el Ser mostrado), pues al nombrar –que es una acción que lleva a cabo el hombre de manera reiterada, histórica– lo que es, el ser de la expresión *produce* símbolos que, además de re-crear a lo que aluden, comunican al otro, *hacen* común lo que se percibe.



Por lo que respecta a los atributos:

- Hay pasajes en los que Nicol señala explícitamente que el Ser no debiera tener atributos, es decir, que es in-determinado.
- Si el Ser en tanto absoluto es indefinible, y los atributos determinan o delimitan, el Ser no debiera tener atributo alguno.
- Si el método empleado es el fenomenológico, mismo que exige atenerse a lo que aparece, y el propio Nicol ha dicho que los atributos *no* son fenómeno sino más bien “evidencias de la razón” o “exigencia racional”, proponerlos contraviene el método.
- “El Ser está a la vista”. Sin embargo, Nicol afirma que la experiencia primaria no llega a conceptualizar los atributos del Ser, lo cual nos permite suponer que éstos *no son* visibles.
- Si el Ser, en tanto fundamento, es indemostrable, ¿cómo

demostrar qué atributos le convienen?

- De tener el Ser atributos, ¿por qué tienen que ser éstos los contrarios del ente?
- Los atributos del Ser son una “construcción simbólica” que la razón conforma a partir –y en contraposición– de los datos que le brindan los entes.
- Si el Ser es fenómeno evidente, pero sus atributos varían de un pensador a otro, ¿cómo saber cuáles son verdaderos y cuáles erróneos?

Finalmente cabría preguntar: ¿no hay algún otro modo de *señalar* el Ser?, ¿no habrá, como menciona Heidegger, alguna otra “gramática”?¹⁵⁶

II. “El no-ser es el ser que no puede ser; o que puede ser, pero no es todavía”. De hecho, Nicol se refiere en este punto a dos tipos distintos de no-ser. El primero indica la imposibilidad de que algo que no es llegue a ser. Ha de quedar claro que esta imposibilidad sólo cobra sentido desde un determinado horizonte de lo posible, pues de otro modo sería inimaginable. El segundo, en cambio, remite a cierta factibilidad: dentro de un marco concreto de referencia es posible que algo que aún no es llegue a ser.

III. “El no-ser es el ser que ya no es”. El punto anterior y éste aluden a la contingencia de los entes naturales y humanos. Todo ente, además de los atributos particulares que lo hacen ser lo que es, está delimitado por el tiempo específico en el que es.

IV. “El no-ser del ser-determinado es el ser de cualquier otro, y resalta en su propia determinación”. El juego dialéctico ser-no ser

156 Heidegger afirma que “[...] una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra es apresar el *ser* de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la *gramática*”. (*El ser y el tiempo*, §7, p. 49)

se da entre entes particulares que, en tanto son lo que son, se diferencian –razón por la cual pueden ser definidos–, se delimitan unos a otros y se complementan.

V. “El no-ser es el ser que era, antes de cambiar de ser”. Siendo uno, todo ente cambia, muta, de modo que este no-ser es relativo a la *mismidad*. Es cierto que el cambio en algunos entes es apenas perceptible; piénsese, por ejemplo, en las formaciones rocosas: su generación y destrucción se da a lo largo de miles de años, de suerte que sólo un geólogo puede dar cuenta de su devenir. Por otra parte podemos contemplar cómo, en pocas horas, las flores de ciertos cactus abren y cierran de manera definitiva. Este cambio, además, no sólo es cuantitativo (el ente crece y decrece), sino también cualitativo (en cierto estado de su desarrollo un ente puede no ser llamativo mientras que en otro sí).

VI. “El no-ser, en el hombre, es una alternativa de ser abandonada”. En el ser humano, las posibilidades siempre son mayores a las actualidades. A lo largo de la vida, sea por necesidad, libertad o azar, nos vemos obligados constantemente a desechar alternativas que, por llamativas que sean, las relegamos a favor de una. Dicho de otro modo, el hombre *no es* todo lo que puede ser pues debe *elegir* su modo de ser, lo cual implica forzosamente la renuncia a ciertas opciones que no por ello son negadas u olvidadas: que un individuo haya decidido *no* dedicarse a la música –sea, como dijimos líneas arriba, por necesidad, libertad o azar–, no significa que no la escuche y lo conforme.

VII. “En el caso del hombre, el no-ser todavía es una posibilidad constitutiva, propia de un ser simbólico: un ser que no es completo y que debe hacerse a sí mismo”. Si en el punto anterior se refería Nicol al hecho de que el hombre, para ser, tiene que relegar ciertas alternativas –sin negarlas– a favor de

otras, de tal manera que todas ellas configuran su *pasado*, en este punto esclarece cómo el ser humano, sin saber lo que será, dudando de ello, ha de *buscar* su ser, apuntar hacia lo que pretende ser, por lo que de algún modo vive *desde* su futuro que, en todo caso, es incierto. Así el hombre, siendo, esboza su ser a partir de lo que fue y no fue.

VIII. “El no-ser que es el ser de cualquier otro, es en todos los seres una relación recíproca, pero estática. En el hombre, la relación es dinámica: lo que yo no soy va cambiando a medida que cambia el ser del tú”. Su formación no la lleva a cabo el individuo a solas sino con lo otro y, principalmente, los otros, quienes lo complementan. Quiere decir esto que cada individuo tiene un ser que lo distingue de cualquier otro: en tanto es lo que es, *no es* el otro. Pero esta diferencia en la *mismidad* –en tanto que seres humanos– es la que permite decir que el otro es otro-yo, que su modo de ser es un literal contra-peso del mío en tanto constituye una posibilidad que no necesariamente tengo que llevar a cabo pues me puedo ver reflejado –positiva o negativamente– en él. Así, lo que soy y no soy depende en gran medida de lo que los otros son y no son.



Como se puede observar, los distintos sentidos del no-ser se refieren en todo caso a algo que es. Además, el que se hayan expuesto puntualmente no significa que cada uno de ellos sea independiente de los otros. Sucede lo contrario: así, por ejemplo, lo que todavía no es se dice respecto a un ente que, siendo, es una combinación cambiante de ser y no-ser que se interrelaciona con otros entes que no son él mismo.



Con todo, considero que a la lista propuesta por Nicol puede agregársele un noveno sentido de no-ser: el no-ser que *es*, pero *no* existe. Nicol no lo incluye, pero pienso que de algún modo lo *intuye*. Escribe lo siguiente:

[...] lo negado siempre es *algo*. El hipogrifo no existe. Esta negación presupone una definición. Debemos atribuir a este producto de la fantasía las notas de un ser-determinado para afirmar que no es real. El hipogrifo es representable gráficamente. Le falta el atributo de la existencia; pero esta carencia se hace *visible* sobre el fondo de las existencias reales y tiene la forma de una exclusión. Sin la totalidad positiva de lo que sí es, no podría decirse que el hipogrifo no es.¹⁵⁷

Nicol identifica ser, existencia y realidad: lo que es, existe y es real; lo que no es, no existe y no es real. Sin embargo, el *no* del ser, de la existencia y de la realidad adquieren sentido a partir de lo que es real, es decir, de lo que sí es y sí existe. El hipogrifo no existe. ¿Qué significa existir?

No es mi objetivo establecer la diferencia entre existencia y esencia, como tampoco preguntar –si es que la hay– por el primado de una sobre otra. Pretendo, más bien, atenerme al significado etimológico de la palabra. Existir es tomado del latín *exsistere* (salir, nacer, aparecer), derivado de *sistere* (colocar, sentar, detener, tenerse). Lo que existe es lo que viene a ser, lo que aparece o sale de un interior, lo que se deja ver, lo que brota, lo que está o se coloca fuera. Algo *ex-siste* porque *está ahí*, es una cosa (*res*), un ente real (*realis*)¹⁵⁸ que, en tanto tal, tiene atributos que lo determinan y diferencian de cualquier otro ente.

Pongamos como ejemplo a otro animal fantástico: el unicornio. Como tal, no *ex-siste*, no tiene *con-sistencia* por lo

¹⁵⁷ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 191

¹⁵⁸ Vid. Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. 2

cual no se le puede en-frentar. Sin embargo, el hombre le atribuye su ser, le dona su ser com-poniéndolo con partes de animales que sí son y existen: el cuerpo de un caballo y el cuerno de un narval. De este modo, en tanto es pero no ex-siste, se le puede representar e imaginar; *es algo* que tiene atributos que lo hacen un ser determinado, aunque no real, por lo que se puede definir; se puede pensar en él, dialogar acerca de él, incluso escribir sobre sus *apariciones* y *acciones*. Rilke lo *simboliza* del siguiente modo:

Oh, éste es el animal que *no existe*.
Ellos no lo sabían y aun así
–su andar, su porte, su cuello,
hasta la luz de su mirar callado– lo amaron.

En verdad *no existía*. Pero puesto que lo amaron, *llegó a ser*
un animal puro. Abrían siempre espacio.
Y en ese espacio, claro y libre,
alzó levemente su cabeza y apenas necesitaba

ser. No lo alimentaban con grano alguno,
sólo siempre con la posibilidad de *ser*.
Y ésta le otorgó tal fuerza al animal,

que de su frente hizo emerger un cuerno. Un solo cuerno.
Blanco, se acercó a una doncella–
y *fue en* el espejo plateado y *en* ella.¹⁵⁹

¹⁵⁹ R. M. Rilke, “Die Sonette an Orpheus”, zweiter Teil, IV, en *Obras*, vol. 2, p. 509. La traducción y las cursivas, menos la segunda, son mías. El original dice: O dieses ist das Tier, das es nicht giebt. / Sie wusstens nicht una habens jeden Falls / -sein Wandeln, seine Haltung, seinen Hals, / bis in des stillen Blickes Licht- geliebt. / Zwar *war* es nicht. Doch weil sie`s liebten, ward / ein reines Tier. Sie liessen immer Raum. / Und in dem Raume, klar und ausgespart, / erhob es leicht sein Haupt und brauchte kaum / zu sein. Sie nährten es mit keinem Korn, / nur immer mit der Möglichkeit, es sei. / Und die gab solche Stärke an das Tier, / dass es aus sich ein Stirnhorn trieb. Ein Horn. / Zu einer Jungfrau kam es weiss herbei- / und war im Silber-Spiegel und in ihr.

Es factible, pues, amar lo que no ex-siste. Uno de los poderes del amor –y también del odio (en realidad de cualquier sentimiento)– reside precisamente en la posibilidad de *crear* o donar el *ser* a *algo* que no tiene por qué existir, lo que quiere decir que la fáctica existencia no es un atributo indispensable para ser. Pero este poder no se reduce a la creación, a *darle vida* y alguna *forma externa* al sentimiento, sino que aquélla impregna al mismo tiempo el ser del creador. Por ello dice Rilke que el unicornio *fue en* la doncella, es decir, la penetró conformándola, y además *fue en* el espejo, “su” espejo que re-flejó y por tanto comunicó, hizo común, su sentimiento. Éste fue tan poderoso que los otros, ignorando que el animal no existe, también lo amaron.

¿Cómo es esto posible? Porque más allá de que el producto de la creación sea una fantasía, llámese hipogrifo o unicornio, toda creación *significa, dice* algo más –tanto al que se expresa como al interlocutor– acerca de aquello que se manifiesta: le da *sentido*. En otros términos, el logos es el *haber* que tiene el hombre para ofrecer, a partir de lo que es (exista o no), *más ser*.¹⁶⁰

§ 16

El ser de la expresión entendido como el ser del sentido
La importancia del logos: recrea lo que presenta y entraña
al Ser

Por lo visto hasta ahora, sin dialéctica no hay fenomenología. Cualquier fenómeno requiere de la referencia común de los interlocutores para mostrarse. En otros términos, sin hombre, sin logos compartido, no *hay* propiamente dicho fenómeno. Por

¹⁶⁰ La idea de que con el logos *hay* “más” ser la desarrollaré en los siguientes párrafos.

ello comprende Nicol al ser humano como “ser de la expresión” pues es éste, y ningún otro ente, el que tiene la capacidad de *hacer presente*, de expresar lo que es.¹⁶¹ En efecto, si preguntamos por el *quién* de la expresión la respuesta parece obvia: el hombre. Sin embargo, como expondremos en lo que sigue, si bien el que se expresa es siempre un individuo humano, a través suyo se manifiesta tanto el otro como lo otro y, lo que más nos interesa, el Ser. Así, cuando Nicol habla del *ser* de la expresión, no sólo está pensando en el hombre sino en esta unidad conformada por los tres componentes mencionados. Dato fundamental para la comprensión de esta unidad es el logos que, como se hará patente, adquiere en la obra de Nicol cada vez mayor importancia.

“La expresión –señala Nicol– es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general”.¹⁶² En la expresión, que es fenómeno, el hombre se muestra, se da. Significa esto que el hombre lleva su ser a flor de piel, razón por la cual no se requiere análisis alguno para reconocerlo. Puede decirse que, a diferencia de lo no-humano, la *esencia* del *ser* del hombre es patente e inconfundible. Siendo así, no es necesario emplear un método específico para saber que aquél que está frente a mí es un ser humano. Su sola presencia es significativa: siempre *dice* algo sin necesidad de que haya palabra de por medio.

¹⁶¹ Nicol escribe dos versiones de la *Metafísica de la expresión*: 1957 y 1974. La temática y los objetivos son los mismos: partiendo del hecho de que “hay Ser”, fundamenta en el ser de la expresión la posibilidad de la metafísica. En lo que difieren ambas versiones es en el desarrollo: la primera es más prolija en referencias y ejemplos, mientras que la segunda se concentra más en mostrar las características ontológicas de la expresividad, su relación con lo otro y especialmente con el Ser. Dada la finalidad de la presente investigación, decidí basarme en la segunda (E. Nicol, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1974).

¹⁶² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 134

Esta evidencia, claro está, no es suficiente para saber *quién* es el individuo al que distingo como ser humano. Con otras palabras: sé con certeza que el otro es un hombre porque su *forma* corresponde a la mía, porque me reconozco en él, pero al mismo tiempo advierto que es otro, un ser ajeno con rasgos propios cuyo *modo* individual de ser desconozco, pero que puedo llegar a conocer más o menos íntimamente por medio de la comunicación.¹⁶³

La expresión tiene un doble sentido que se cumple inexorablemente: expone al que se manifiesta y repercute en el que atiende lo expresado, lo cual quiere decir que ninguna expresión es indiferente. De este modo, como dijimos líneas arriba, la sola presencia de otro ante mí es significativa, me da a entender algo que he de interpretar para que adquiriera sentido y pueda, a mi vez, ofrecer una respuesta. Así, sin necesidad de palabra alguna, un solo gesto, un ademán o guiño, una determinada actitud, incluso una presencia aparentemente in-expresiva son comunicativos y reveladores de la forma de ser humana y del modo individual de existencia. Por ello dice Nicol que, a *nivel ontológico*, la comunicación no es problema: entre seres humanos siempre hay con-tacto. Sin embargo, la comunicación sensible, a pesar de ser directa, tiene un problema potencial: aquel que percibe la expresión de otro no puede estar seguro de que lo que captó es lo que quiso dar a entender el que se manifestó. El hombre tiene un modo más acabado –que no cabal– de comunicarse con el otro: el logos.

[...] la intuición apodíctica, la que es de veras invulnerable, no se da en la experiencia sensible. La auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el logos [...] Era necesario devolver la apodicticidad al dominio lógico [...] a la fenómeno-logía.

¹⁶³ La ciencia y la tecnología *aspiran* a crear un androide que sea indistinguible del ser humano. Parece difícil que lo logren en el corto tiempo, sobre todo porque la expresión es justo el aspecto más difícil de reproducir.

Esta descubre la virtud apofántica del logos, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada [...] ¹⁶⁴

Nicol no le niega valor –ontológico y epistemológico– a los sentidos, pues siempre muestran algo que es y que puede ser conocido. Lo que cuestiona es la posibilidad de una percepción *pura*, autónoma, independiente: nos llevaría al tradicional dilema del dualismo que tiene la doble dificultad de contraponer dos partes irreductibles y de tener que elegir a la que tenga mayor peso ontológico. A diferencia de ello, para Nicol el hombre es una unidad compleja y complementaria en la que *no* hay percepción sin logos (así como tampoco hay logos sin percepción): toda aprehensión es *lógica*, tiene *sentido*. Puede darse el caso de que percibamos algo del todo desconocido: nuestra reacción, más allá de la sorpresa, es compararlo con un ente que nos es familiar de modo que podamos contextualizarlo, otorgarle algún significado y comunicarlo. O puede, por otra parte, *hacerle* manifiesto un hombre a su interlocutor un objeto que si bien conoce y por tanto recuerda, no está en ese momento físicamente presente. También sucede que percibiendo ambos interlocutores un determinado objeto, se refieran a él de manera común. De ahí que escriba Nicol que

La posibilidad de que una palabra sea significativa ha de buscarse en una relación que por ella se establece entre el sujeto que la emplea y el otro sujeto que la comprende. Aquí tenemos dos términos homogéneos, susceptibles de entrar en conexión existencial y lógica directa. La palabra puede significar, o referirse a la cosa, porque los dos interlocutores *se significan*: se hacen signos verbales uno al otro para referirse a una realidad común. La palabra sólo puede tener un sentido si tiene sentido común. Significatividad es comunidad: *todo sentido es consentido*. ¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 103. Es conveniente recordar que para Nicol logos significa razón y palabra. Si bien en lo que sigue me referiré específicamente a la palabra esto no significa que no haya otras modalidades expresivas que igualmente aprehenden auténticamente como la música, la danza, la poesía, etc.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 181

Los interlocutores pertenecen a la misma *familia ontológica*: en tanto seres expresivos se reconocen y complementan; uno es el *símbolo* del otro, dice Nicol recordando al Platón del *Banquete*. Estando físicamente separados, los seres humanos logran re-unirse porque son seres *empáticos* que *sufren* de lo mismo: de insuficiencia ontológica que sólo puede ser remediada –siempre parcialmente, nunca de manera total– en común, porque uno ofrece al otro una parte de su ser que le falta. Digámoslo de este modo: el hombre es su propio mensajero. A través de su expresión se envía a sí mismo al mundo, da señales de sí –de su ser– que son recibidas por otro que, al igual que él, tiene que decirse para ser: se dan mutuamente sentido. El hombre, pues, dice lo que es y no-es; este *no* es el otro-yo. Ahora bien, a la interrelación humana pertenece además algo que no es ni el uno ni el otro: lo otro, lo no-humano, lo que puede ser comunicado y que se diferencia de manera esencial del hombre:

[...] la intuición apodíctica del hombre como ser de la expresión trae consigo la distinción igualmente inmediata entre las dos formas del ser que pueden conocerse: el ser con sentido y el ser sin sentido. Toda investigación ontológica ulterior ha de partir de esta base fundamental.¹⁶⁶

La distinción que lleva a cabo Nicol entre lo humano y lo no-humano es radical: mientras que la forma humana está infundida de sentido, es decir, no tiene su ser pre-establecido sino que lo tiene que elegir, lo no-humano no tiene opción: es lo que es. Estamos, pues, ante una diferenciación ontológica que Nicol incluso llega a denominar como el “dualismo legítimo”,¹⁶⁷ frente al tradicional dualismo humano de cuerpo/alma, materia/espíritu, etc., que para Nicol es inexistente, pues el hombre expresa su *ser* entero.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 122

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 148

Si esto es así, si la realidad está escindida en dos *géneros* que se contraponen ontológicamente, ¿cómo es factible hablar, como lo hace Nicol en los *Principios de la ciencia*, de una “unidad y comunidad de lo real”? Más todavía, ¿y el Ser?, ¿cómo se articula o acopla con esta distinción? Antes de intentar responder a estas interrogantes habría que preguntar, ¿es adecuado englobar en un mismo género –el no-humano– a lo vivo y a lo inerte? Considero que no. Es más, tal idea me parece imposible de ser sostenida.

Queda claro que lo inorgánico carece, por sí mismo, de sentido, de dirección; en cambio sí cumple con una función en la naturaleza: un acantilado impide que las olas del mar penetren en tierra firme, lo cual significa que *no está simplemente ahí*. Lo orgánico, por su parte, también tiene una función natural: el complejo de cadenas alimentarias es claro ejemplo de ello. Si tiene *sentido* o no es más difícil de contestar, sobre todo si fijamos nuestra atención en las especies *mayores*: los primates no humanos tienen una organización social compleja y precisa; la ballena gris retoma su canto justo allí donde la había abandonado el ciclo anterior. Se puede argüir que lo no-humano orgánico cumple solamente con su herencia genética; que su actuar es producto de la pura necesidad o instinto; que no *elige* su modo de ser; que se ciñe a la evolución de su especie; en fin, que no es histórico y no *produce* cultura. Pero independientemente de la respuesta que se pueda ofrecer a esta cuestión, es evidente que resulta complejo, por no decir que imposible, abarcar el orden de lo vivo y de lo inerte en un solo concepto que, además, tiene claros tintes antropomórficos, pues se habla de lo *no-humano*. En otros términos, el hombre divide la realidad en dos tipos de géneros por considerar que ningún otro ser tiene sentido, atributo que lo fuerza a interpretarse a sí mismo, a los otros y también a lo otro.

Podemos decir, hipotéticamente, que los entes no-humanos carecen de sentido mientras el hombre no los descubre. Una vez,

sin embargo, que llegan a formar parte del mundo, es decir, una vez que el hombre los ha nombrado e integrado a su entorno, se con-forman con él de múltiples y variadas maneras. Así, por ejemplo, el mar, el *mismo* mar es donde el hombre nada, pesca, se traslada; es lo temible e insondable; es fuente de recursos; lo que se dibuja y a lo que se canta; lo que se contempla y evoca. Pero el mar no sólo es el mar y ya: *es*, propiamente dicho, lo que es y lo que *no es*. Cuando el hombre lo incorpora al mundo forma parte complementaria de todo lo que es. Por ello señala Nicol que

*Todo el ser está implicado en el acto comunicativo, y no solamente el ser mentado. No hay siquiera separación o trascendencia del ser que habla, respecto del ser que no habla: entre lo humano y lo no humano [...] Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser.*¹⁶⁸

Si no hay separación entre lo humano y lo no-humano, idea que comparto, ¿qué necesidad había de hablar de dualismo como lo hizo Nicol anteriormente? Es un hecho que entre lo humano y lo no-humano hay diferencias patentes: no me comporto del mismo modo con otro hombre que con un perro (por más cariño y cuidados que le brinde), ya no digamos que con una piedra. Pero esta distinción se da sobre una base común: que todo ente *es* y que entre ellos, si bien de distintas maneras, hay una interrelación natural, con-viven de algún modo, es decir, que los unos sin los otros simplemente no son. Por ello, más que hablar de dualismo y pensar que la palabra es el “nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser”, diría que la palabra tiene en este contexto tres atributos: en primer lugar, que la palabra *expresa* o hace manifiesta la comunidad ontológica que de suyo tienen los “dos órdenes del ser”; en segundo, que la palabra no se ciñe a hacer presente lo que es, a re-unirlo, sino que siempre lo recrea, lo *acrecienta*. En tercero –que

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 128-129

en lo que sigue cobrará mayor importancia—, que la palabra no sólo ofrece lo ente (sea humano o no), sino que además entraña al Ser. La palabra, pues, es dialéctica.

La expresión *supera en riqueza a la realidad misma*, creando realidades imaginarias; y tiene la incapacidad correlativa de ofrecer completa ninguna realidad. Ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo.¹⁶⁹

Resulta claro, por lo dicho, que expresión y realidad *no son* lo mismo, y esto por razones ontológicas: una inventiva y otra limitante. Si bien es cierto que el hombre es un ente real tiene, en su calidad de ex-presivo, la capacidad de im-primir en la realidad lo que por ella misma no puede producir: sentido. Para decirlo con palabras de Nicol, el hombre crea “*realidades imaginarias*”; pero éstas no han de ser entendidas como meras representaciones ideales o figuras fantásticas in-existentes, sino como auténticas trans-formaciones imaginativas de la realidad. El hombre, pues, actúa sobre la realidad usando su imaginación para generar mundo.

Por otro lado tiene la expresión la imposibilidad de, hablando de todo lo que es, comprender a cabalidad ninguna realidad, sea ésta natural o creada. En efecto, la ciencia no puede ofrecer la razón última de un determinado fenómeno porque ninguno es simple. Puede aislársele para su estudio y conocer su desarrollo, conformación química, etc.; puede en ciertos casos reproducirse, pero dado que “la naturaleza está toda emparentada consigo misma”,¹⁷⁰ como dice Platón, entender íntegramente un fenómeno implicaría comprender todas sus posibles interrelaciones. Tratándose de una “realidad creada” sucede algo similar. Ninguna expresión, sea verbal o no, es acabada o

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 40

¹⁷⁰ Platón, *Menón*, 81d

se agota en su manifestación. Al contrario, dado que en toda expresión se reconoce al otro como otro-yo, al tiempo que se advierte que es un ser ajeno, ésta necesariamente tiene que ser interpretada, en ocasiones desde perspectivas contrarias, para intentar comprender lo que el otro, en su particular situación, pudo haber querido expresar, así como re-crear su expresión desde mi propia situación. Shakespeare, por ejemplo, nunca se hubiera podido imaginar cuántas interpretaciones y sentimientos diversos ha generado una sola frase suya: ser o no ser.

§ 17

*La realidad adviene Ser por el logos
El Ser entendido como absoluto completo por momentos,
pero siempre inacabado*

El párrafo anterior lo dedicamos principalmente a la relación que establecen entre sí los seres de la expresión y el modo como integran al mundo aquello que no es humano. Sin embargo, al inicio del mismo señalaba Nicol que la expresión es, además de dato primero y clave para la exégesis del ser humano, *sede* de la evidencia del Ser, idea en la que ahora nos detendremos. El concepto empleado no es uno cualquiera, pues sede proviene de *sedes*, silla, lo cual significa que el Ser se *asienta* en la expresión, lo que da a entender que ésta tiene una preeminencia ontológica. Si agregamos a esto que, como vimos, expresión y realidad no pueden ser identificadas pues aquélla imprime en ésta algo que por ella misma no puede ofrecerse, pareciera entonces que Ser y realidad no pueden ser identificados. A pesar de esto señala Nicol que “[...] la razón adopta como base inicial [...] el reconocimiento de que *Ser y realidad son uno y lo mismo* [...]”

El Ser ha de fundar la existencia sin salir de ella: funda la realidad porque es él mismo *la* realidad”.¹⁷¹

No queda clara, en esta cita, la relación entre Ser y realidad. Si son lo *mismo*, ¿cómo distinguirlos?, ¿en qué difieren? Nicol establece una clara diferencia entre identidad y mismidad: la primera es de orden lógico conceptual, mientras que la segunda de orden ontológico. Con otras palabras, sólo es posible hablar de identidad si se suspende la temporalidad, lo cual es imposible desde la perspectiva ontológica que parte de la idea de que el Ser es fenómeno, está “a la vista”. Así, Ser y realidad *no* son idénticos pero, según lo dicho, *sí* son los mismos ontológicamente. ¿En qué consiste esta mismidad que, para ser tal, ha de considerar la temporalidad?

La respuesta es enigmática, pues el Ser *funda* la realidad o la existencia, lo que significa que el Ser es lo fundante y la realidad lo fundado. Esto trae consigo dos problemas para los cuales no veo solución: por un lado, una cierta *anterioridad* ontológico-temporal del Ser respecto de la realidad y, por el otro, una determinada capacidad creadora del Ser ya que *funda* la existencia. Por lo que respecta a la anterioridad, hemos señalado reiteradamente que el Ser no se muestra sino en el ente, es decir, no tiene un ámbito propio allende lo ente, no está separado: Ser y realidad se implican mutuamente, por lo que la ausencia de uno significaría la ausencia de la otra. En segundo lugar, el Ser nicoliano no es creador, no “saca de sí” a la existencia; no es, propiamente hablando, principio pues no principia nada. Ya hemos apuntado que los entes, o se reproducen o se forman naturalmente. Por ello considero que, si hemos de hablar de mismidad entre Ser y realidad, debiéramos proceder en orden inverso al propuesto por Nicol: dado lo real, *hay* Ser. Dicho con mayor precisión: la realidad llega

¹⁷¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 99

a *ser* porque hay un ente que la expresa re-creándola. También podemos decirlo en los siguientes términos: la realidad adviene Ser porque éste se *asienta* en el logos. En este sentido me parece más atendible, tanto ontológica como fenomenológicamente, el siguiente acercamiento que ofrece Nicol a la relación realidad/Ser:

[...] el ser es devenir; del ser sólo se puede hablar *desde* la realidad, porque está en ella, y no fuera [...] La unidad y comunidad del ser no se escinde con la palabra. La preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente [...] *En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, el ser habla de sí mismo.*¹⁷²

La *mismidad* entre realidad y Ser se da por el logos: su diferencia es meta-física y onto-lógica. Podemos decir *desde* la física que el universo está compuesto por materia, masa y energía. Una vez, sin embargo, que *nace* el logos, éste transforma al ontos, le da formas que en la realidad no existían. Por eso podemos decir que el logos va “más allá” de lo físico, no porque lo trascienda sino porque *desde* ello mismo lo altera, lo *hace* otro.

Del Ser se habla. ¿Quién habla? Aquel en quien se *asienta* el Ser: el *ser* de la expresión. Esto no ha de ser entendido, sin embargo, como si el absoluto pudiera ser dividido en partes, cada una de las cuales fuese autónoma de las demás. De ser así en el caso específico del logos, éste podría darse sus propias leyes y construir su mundo particular sin afectar a las distintas regiones. O podría suceder lo contrario: de concebir al hombre, y sólo al hombre como el ser del logos frente a las demás fracciones del Ser que, en tanto a-lógicas no tendrían oportunidad de contraposición alguna, el hombre podría disponer de lo otro a voluntad, dominarlo y utilizarlo en beneficio propio.

¹⁷² *Ibid.*, p. 128. Las primeras y las terceras cursivas son mías.

Pero el logos ni es independiente, ni es patrimonio exclusivo del sujeto: incide, y no por decisión de quien se pronuncia sino por necesidad, en aquello que nombra, lo impregna de sentido; en tanto *sede* hace evidente, es decir común, lo que es. De ahí que escriba Nicol

Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, *en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un “ante quien”*. Sin el hombre el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifestación de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia.¹⁷³

Si partimos de la idea expuesta líneas arriba: que la realidad llega a *ser* o que *adviene* Ser por acción del logos, entonces no podemos decir, con Nicol, que aquél sea indiferente o haya estado presente *antes* de la expresión. Tendríamos que decir más bien que, en rigor extremo, el Ser *no era*, *no había* Ser antes del logos, sino solamente realidad si por ella entendemos el desarrollo y la relación natural entre los entes no humanos. Si la auténtica presencia, así Nicol, necesita un “ante quien”, esto significa que se requería de la palabra para nombrarla, pues *hacer* presente no se reduce a reiterar lo existente sino a *producir*, a partir de ello, un haber: hay Ser porque éste se hace manifiesto en la palabra.

Con el logos la realidad sufre un cambio ontológico. Podríamos decir que el Ser no se veía (a sí mismo), que a su mudez le hacía falta la palabra para hacerse visible, es decir, evidente. En este sentido “el ser se hace logos”, habla de sí mismo para, simbólicamente, completarse aunque sea por

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 129-130. Las primeras cursivas son mías.

un instante con el ser sonoro que lo *habita* de manera fugaz. Pero esta completud momentánea no ha de ser confundida con acabamiento, pues si bien el logos enriquece al Ser nunca lo consume: nos enfrentamos, paradójicamente, a un absoluto completo pero in-acabado, pues con la ganancia de la dimensión lógica siempre está la posibilidad, mientras haya logos, de decir “más”.

Hay más ser desde que se puede hablar del ser. La variante consiste en esto: el ser se posee a sí mismo en la palabra que lo presenta, y con la cual se hace presente a sí mismo el ser de quien habla. El acto del logos es una poesía del ser [...] Para el logos, lo dado es el ser; pero, al presentar este dato, aumenta el caudal de lo dado. La acción verbal es *creación* humana en la forma de mayor eminencia ontológica. El hombre es el ser que ha de producir más ser. Este destino se cumple, desde que hay verbo, inexorablemente. Es a la vez destino y vocación, porque no es elegible: es la vocación humana. Está cumplida antes de que se formulen interrogaciones sobre el sentido del ser, las cuales sólo corresponden a una vocación particular. El verbo nace afirmativamente. Incluso *no es necesaria para la posesión y la creación que de antemano se despeje la incógnita de la “presencia total”*. Por qué hay ser, es un misterio; el cual no nos desprende del ser, ni nos impide acrecentarlo, iluminándolo con la palabra.¹⁷⁴

En la palabra se dona el Ser al hombre, ese ente que tiene la singular necesidad, no sólo de manifestar lo donado, sino de recrear infinitamente lo que es. Y digo que es una necesidad porque el ser de la expresión no puede no dar sentido, nada le es indiferente: todo ente le resulta llamativo, lo que lo impulsa o incita a re-unirlo y conformarlo significativamente –con sentidos– con lo que él no es. Éste es el *más* que el hombre tiene ínsito: su condición dialéctica promueve que aquello que posee lo ofrezca re-formado. Con base en esta característica ontológica surgen históricamente distintos modos,

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 130. Las últimas cursivas son mías.

que Nicol llama “vocaciones libres”, de ofrecer el Ser. Una de ellas es la filosofía, que aquí es entendida como aquella que “interroga sobre el sentido del ser”. Lo importante ahora, sin embargo, no es reflexionar en torno a si es éste el objetivo propio de la filosofía, sino hacer notar que antes de ofrecer respuesta alguna a esta pregunta –y las que podrían formular otras vocaciones libres como la poesía, la historia o la música– el hombre, todo hombre, por el solo hecho de nombrar –comunicar– y con ello recrear el Ser está en posesión segura de él. Es más, no es necesario resolver la ecuación despejando la incógnita, que es el sentido del ser, para saber que lo que es, es. Aun así, la filosofía se ha empeñado en intentar resolverla. La respuesta de Nicol ya la conocemos: el Ser, propiamente hablando, no tiene sentido pues es “presencia total”, atributo que en “Fenomenología y dialéctica” denominó como “presencia que es omnipresencia”.¹⁷⁵

El problema de los atributos ya lo hemos discutido, aunque reaparecerá –desde otra perspectiva– en el siguiente párrafo. Por lo pronto cabe hacer la siguiente interrogación: ¿Es cierto que la pregunta guía de *Ser y tiempo* carece de sentido, razón por la cual no es necesario formularla? No lo considero así, pues si al donarse el Ser y hablar de él, el producto es invariablemente un incremento, a veces sublime, lo que *de hecho* hace la palabra es impregnar de sentidos al Ser. El plural (sentidos) cobra aquí la mayor importancia, pues si bien está en la naturaleza de la palabra re-novar al Ser dotándolo de sentidos, no está en ella la posibilidad de consumarlo ni de determinarlo unívocamente: se dona el Ser, *hay* logos, *hay* Ser.

¹⁷⁵ Vid. §7 de esta investigación.

§ 18

Si hay logos, el Ser es dialéctico

*El Ser no tiene atributos, es indefinible y no tiene destino:
es posibilidad abierta*

“Lo dado es el ser, y el ser incluye el logos: el ser se hace *lógico* en el hombre”.¹⁷⁶ Esto *dado* no debe entenderse como aquello que de por sí está determinado o establecido, sino más bien como donación, ofrecimiento y como producción, *póiesis*. El Ser *deviene* lógico, *llega a ser* lógico porque *viene a ser* un ente que, siendo real, estando integrado en la realidad, formando parte indisoluble de ella, la ofrece otra, transformada. Se trata, pues, de una alteración onto-lógica en y desde la realidad misma en la que, literalmente, lo que es se expresa. Podríamos decir que el *paso* o *tránsito* de la realidad al Ser se da con el logos, lo cual significa que no hay propiamente dicho, ni un Ser anterior al logos, ni un Ser i-lógico: el Ser *nace* hablando de sí, se *hace* a sí mismo hablando o, como dice Nicol: “En el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo”.¹⁷⁷

Son dos las ideas que sobresalen: por un lado, no hay nada *fuera* o “más allá” del Ser. Lo que dice de sí, lo integra en sí. Quiere decir esto que el ser de la expresión, ese ente a través del cual el Ser se dona la palabra, no puede *objetivar* al Ser porque no se puede desprender de él, es decir, no puede ponerlo delante y tomar cierta distancia para contemplarlo y decir algo acerca de él que no lo afecte pues, como dijimos, todo lo integra. Con otras palabras, el Ser no *se* puede definir, cosa que sí puede hacer el hombre con el ente: intenta verlo en

¹⁷⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 170-171

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 169

sí y determinar qué atributos le corresponden, qué características lo hacen ser lo que es a diferencia de cualquier otro ente que, también él, tiene rasgos propios. El Ser, en cambio, no se distingue de nada: todo es él. Esto da pie a la segunda idea: al expresarse, el Ser *da* de sí, dice de sí algo que anteriormente no había dicho o, más bien, no era, lo que da a entender que el logos es acto, pero no porque logre su máxima expresión, sino porque se actualiza constantemente, porque es potencia: se enriquece al hablar consigo mismo.

Esto último implica un cambio radical en torno a la comprensión del Ser, pues si habla de sí consigo significa que es dialéctico –que tiene la capacidad de des-doblarse para completarse, aunque sea momentáneamente, con el logos– idea que Nicol había negado categóricamente al afirmar que “la dialéctica no es atributo del Ser”.¹⁷⁸ Asimismo, en otro contexto habíamos concluido que “el Ser no es dialéctico sino unidad acabada, total y final”.¹⁷⁹ Pero no sólo es dialéctico; también se despliega temporalmente,¹⁸⁰ más bien históricamente, lo cual contraviene una idea expresada por Nicol anteriormente: “Nunca hay más ni menos Ser”.¹⁸¹ Habría que decir lo contrario: mientras haya logos siempre habrá más o menos Ser, pues se trata de un haber abierto, posible.

Lo importante, por lo pronto, es que “El incremento del ser es cualificable porque es libre: no está predeterminado por el ser lo que se va a decir de él”.¹⁸² Se habla de lo que es: ésta es la verdad original e ineludible. El hombre no puede elegir no hablar de ello, pues no hay nada más. Pero lo que ahora debemos destacar, y que me parece fundamental, es que este

¹⁷⁸ *Vid.*, §13 de esta investigación.

¹⁷⁹ *Vid.* §11 de esta investigación.

¹⁸⁰ Nicol había dicho que es intemporal. *Vid.* §11 de esta investigación.

¹⁸¹ *Vid.* §6 de esta investigación.

¹⁸² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 167

hecho no acota el modo de hacerse el Ser. La única sujeción del logos es el Ser: no puede apartarse de él, pues juntos conforman una unidad dialéctica indisociable. Más allá no hay normas ni leyes que sometan al logos a una determinada actividad, nada *hay* preestablecido. Es el logos el que se da sus propias reglas, que no impiden sino más bien posibilitan su actuar: *hacer Ser*.

Ya hemos dicho que el logos es *poiético*: crea *más* Ser. Lo importante ahora es mostrar que esta producción, ni está configurada previamente, ni tiene destino que cumplir o descifrar. En efecto, el Ser no es anterior al logos: se origina junto con él. Diría que el Ser le dona al hombre la libertad de expresarlo, de manifestarlo de las más variadas maneras *sin* imponerle condiciones, rumbo ni dirección. Se trata, pues, de una creación sin fin, tanto porque aumenta inacabablemente como porque no tiene un propósito o fin último. Podríamos decir incluso que el Ser no tiene dónde llegar porque nunca sale de sí. Por ello, en tanto haya logos el absoluto se completa mas nunca se consuma. No está previsto lo que será el Ser; por el logos, es *posibilidad abierta*.¹⁸³ Éste es precisamente el riesgo del logos: no saber lo que va a suceder con su decir, a sabiendas de que

¹⁸³ A lo largo de la investigación he reiterado que, para Nicol, la nada no es más que un pseudoproblema o pseudoconcepto, pues nada se le contraponen. En el §4 de esta investigación crítica la postura de Heidegger con respecto a este concepto pues, así Nicol, la angustia no es más que una vivencia existencial, particular que se da, en todo caso, desde la presencia del Ser.

Considero que podemos pensar la nada desde otra perspectiva. Si el Ser adviene a la palabra y, por ella, se acrecienta pero sin rumbo, dirección o destino por lo que es pura posibilidad, podemos decir que “más allá” del Ser *hay nada*. Así entendida, la nada no es fundamento, absoluto o una experiencia fundamental. Tampoco se confunde con el segundo sentido de no ser que ofrece Nicol en la *Crítica de la razón simbólica*: “el no ser es el ser que puede ser, pero no es todavía” (véase el §15 de este trabajo), pues se refiere al ente. La nada es, más bien, lo *abierto del Ser*, lo *indeterminado*.

con cada palabra el Ser *acontece*,¹⁸⁴ se sucede en la palabra. De extinguirse el logos, si el ser de la expresión llega a faltar, el Ser se sumiría nuevamente en el silencio y devendría realidad: ya no *habría* Ser.

El logos adquiere tal importancia en la *Metafísica de la expresión*, que Nicol afirma: “*El logos es uno de los atributos del ser [...] el ser concuerda consigo mismo: por el hombre, el ser habla de sí mismo*”.¹⁸⁵ Si el logos es *uno* de los atributos, esto hace suponer que Nicol lo considera precisamente uno más de los atributos que hemos analizado en párrafos anteriores. Habría que preguntar, sin embargo, si son comparables el logos, por una parte, y la necesidad, eternidad, permanencia, etc. por el otro, es decir, si los podemos enlistar conjuntamente. Además, valdría la pena preguntar si el logos es un atributo o si, por su función, le conviene otra denominación. En cuanto a la primera pregunta mi respuesta es negativa; por lo que respecta a la segunda, considero que puede ser nombrada de un modo más propio y significativo.

Por lo que se refiere a lo primero hemos mostrado que los atributos (necesidad...) no son fenómenos, es decir, no son visibles,

¹⁸⁴ Uno de los filósofos que con mayor rigor reflexionó en torno al “acontecimiento” fue Heidegger. En el alemán de uso corriente, *Ereignis* tiene el significado de acontecimiento, aunque también puede ser entendido como eventualidad, suceso azaroso. Sin embargo, como ocurre con muchos otros conceptos, pensemos tan sólo en *Dasein*, *Dichtung*, *Gedanke*, *Geviert*, *Lichtung*, *alétheia*, Heidegger recurre a sus raíces para resignificarlos e integrarlos a su pensar de una forma por demás original. Por lo que respecta al término que nos ocupa, el verbo *ereignen* procede del alto alemán antiguo (*ir*) *ougen* que significa *vor Augen stellen*, que podemos traducir como “poner ante los ojos”. Por su parte, lo *eigen* es lo *propio*. Algunos autores han traducido *Ereignis* ya sea como acontecimiento, acontecimiento apropiador o apropiativo. También podría traducirse como “apropiación de lo puesto ante los ojos”. Dicho de manera muy superficial, pues a lo largo de su obra adquiere matices distintos (la diferencia, por ejemplo, es notable entre *Aportes a la filosofía (acerca del evento, Ereignis)* que comienza a escribir en 1936 e *Identidad y diferencia* de 1957), el *Ereignis* habla de la copertenencia entre ser y hombre, de su mutua *esenciación*. Podría decir, aunque con sentido distinto, que en Nicol Ser y hombre, Ser y logos también se copertenecen.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 170. Las primeras cursivas son mías.

sino más bien una conceptualización que lleva a cabo el filósofo por negarse a la posibilidad de que todo sea puro cambio, devenir. Y se niega a esto, como dijo en su momento Nicol, por un “horror al vacío”¹⁸⁶ Dicho horror es de orden existencial y lógico-metafísico, por lo que es necesario diferenciarlos.

Puede causar, efectivamente, terror pensar que la vida está circundada por la nada, que no hay un antes y un después que den razón de nuestro paso por este mundo, que estamos –literalmente– suspendidos. De no haber un *sentido*, si la existencia se limita a lo terreno, si no tiene un fundamento firme, ¿qué necesidad habría de comportarse de cierto modo?, ¿para qué esforzarse, en ocasiones hasta el agotamiento, para encontrar *la* verdad? Porque, se ha dicho, hay un “más allá” que da significado y dirección a nuestro ser, razón por la cual nuestra vida corporal no es más que un *momento* dentro del todo eterno. Ahora bien, pensando lo mismo pero desde la perspectiva contraria, resulta igualmente horroroso que en este “más allá” se vaya a juzgar al hombre por lo que hizo en su estancia mundana y, con base en ello, fallar a su favor o en su contra. “Más allá” de esto último, parece inevitable que en ciertas circunstancias –sobre todo en las extremas, en las que nos va la vida– nos preguntemos por el de dónde y el hacia dónde.

Si lo dicho lo elevamos al orden metafísico, las razones para tener un horror al vacío son similares en tanto *nada* dejan vacío, es decir, *todo* ha de poder ser explicado, *todo* ha de tener su razón de ser. Aristóteles, además de expresarlo de manera clara y contundente, marcó la pauta de la metafísica toda: “si todas (las sustancias) fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles”,¹⁸⁷ por lo que la razón construye un primer principio lógico –con sus respectivos atributos– que *da razón*

¹⁸⁶ *Vid.*, §4 de esta investigación.

¹⁸⁷ Aristóteles, *op. cit.*, 1071b5

de todo aquello que, por su naturaleza, *no tiene* razón propia. El razonamiento aristotélico para demostrar la necesidad de Dios me parece bello e impecable: se puede reseguir sin mayor problema. Sin embargo, es *fenomenológicamente indemostrable*; no es evidente a la vista, no se muestra, sino es una *construcción simbólica* que busca demostrar que así como los entes se inter-relacionan para conformar una unidad que puede ser explicada pero que tiene el *defecto* de ser temporal, tiene que haber para éstos el *complemento ideal* que remedie sus carencias: el primer motor. La tesis heraclíteica de la armonía de los contrarios puede servirnos para comprender esto. Así como para el de Éfeso son una unidad “lo entero y lo no entero, lo concorde y lo discordo, lo consonante y lo disonante”,¹⁸⁸ así la metafísica, cuando busca los atributos del principio, pretende que éstos complementen armónica o simbólicamente a los atributos del ente.

El caso de Nicol es de llamar la atención, pues por un lado revoluciona la metafísica al mostrar que el Ser *no* es lo buscado sino aquello de lo que se parte necesariamente. El Ser ya no es lo oculto, separado e intemporal, sino es fenómeno presente en todo ente. Por otro lado, sin embargo, es heredero de la tradición metafísica al conferirle al Ser atributos que son inversamente proporcionales a los de lo ente. El problema es que mientras los componentes que se predicán de los entes son, esos sí, fenoménicos (es patente, por ejemplo, que todo ente deviene y se enlaza con otros entes), los atributos del Ser, si bien pueden deducirse lógicamente a partir de la comparación con lo que cambia, no tienen peso fenoménico ni, en rigor, razón onto-lógica de ser. Considero que la metafísica puede comenzar su quehacer a partir del hecho de que *todo lo que es, es siendo* o, como intentaré mostrar en las conclusiones de este trabajo, a partir del hecho de que *hay*.

¹⁸⁸ Heráclito, *op. cit.*, fragmento B10

En cambio, pienso que se tiene que reflexionar a fondo el peso ontológico del logos con respecto al Ser. ¿Es el logos un atributo con el mismo sentido que los otros? Diría que no, al menos por dos razones: en primer lugar, el logos *sí* es un fenómeno. Es evidente que el hombre habla, consigo mismo, con los otros, a veces incluso con lo otro.¹⁸⁹ Nadie duda de la existencia del logos: podemos poner en duda lo dicho, pero no el hecho de decir. Sin logos es impensable el hombre... y el Ser. Por otro lado, también es innegable la capacidad creativa o productiva del logos: todo lo transforma, nada deja intacto. Lo que viene a la palabra está acompañado de sentimientos (sentimos en efecto, aunque de modo muy diverso, la *presencia* de las cosas) que le dan sentidos a lo que es. Lo que es, pues, se acrecienta con la palabra: es *más*.

Esto nos lleva a reiterar la pregunta que hicimos líneas arriba: ¿le corresponde al logos la denominación de atributo? Si nos atenemos a lo dicho por Nicol, que “el ser concuerda consigo mismo: por el hombre, el ser habla de sí mismo” entonces, si acaso, tendríamos que decir que el Ser, por el hombre, se auto-atribuye el logos de manera temporal, momentánea. Sin embargo, tanto para diferenciar entre los atributos, digamos tradicionales que se han predicado del Ser (que, como dijimos, son *evidencias* racionales), como para reforzar la idea de que se trata de un acercamiento al problema del Ser desde una perspectiva radicalmente distinta, considero oportuno reiterar que realidad y Ser se diferencian porque es en el logos donde el Ser se dona, se expresa, acaece. El logos, en este sentido, no es un atributo sino una donación, un ofrecimiento.

No se trata simplemente de un cambio de nomenclatura, sino de una concepción diferente del Ser: si el Ser deviene lógico o adviene al logos, y éste no ha sido siempre sino surge en un momento

¹⁸⁹ En *La idea del hombre* plantea y desarrolla Nicol la idea de que si bien las *modalidades* de relación del hombre son innumerables, los *términos* de la relación son exclusivamente tres: lo humano, lo divino y la naturaleza.

determinado de la evolución de la realidad a partir del cual habla de sí mismo, entonces los atributos *tradicionales* ya no tienen razón de ser: el Ser *no* es eterno porque vino a ser; *no* es necesario pues pudo no haber sido; *no* es acto final *ab initio* porque se recrea; *no* es acabado ya que se completa, en tanto haya logos, libremente. Si aun así se insistiera en señalar que el logos es *uno* de los *atributos* del Ser, diría no sólo que es el primero y más importante de todos ellos sino que, o es el único atributo verdaderamente ontológico pues es a partir de él que el Ser se puede *decir*, o que los atributos que se han predicado del Ser debieran ser exactamente los contrarios. Esto sería así porque si el logos, y con él el Ser, vino a ser y es fenomenológicamente posible que deje de ser, entonces sólo mientras *haya* logos *hay* Ser, lo cual significa que éste, también, es finito, limitado, relativo e inacabado.

Así, lo fundamental es que, además de ya no ser necesarios los atributos, *el Ser ya no es*, como insistió la tradición metafísica que inició con Parménides, *presencia necesaria, eterna y acabada*, sino una *posibilidad* que, *misteriosamente, se da en la palabra*.

§ 19

El misterio del logos: sin materia no hay logos; sin logos no hay Ser

Lo sin-razón: lo gratuito

Si el Ser se acrecienta con la palabra, el Ser es problema

¿Por qué *hay* Ser? Porque adviene al logos. ¿Por qué hay logos? Es un misterio. Nicol aclara que “Este misterio no es místico; no es un secreto reservado para los iniciados [...] El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen”.¹⁹⁰ Pareciera, a

¹⁹⁰ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 265

primera vista, un contrasentido hablar de un misterio *presente* si tomamos en cuenta que, por definición, lo misterioso es lo cerrado, lo oculto que sólo algunos, en un arrebato pasional, podrían descifrar pero no comunicar. Llama la atención, además, que siendo Nicol un declarado fenomenólogo introduzca en su última obra sistemática, la *Crítica de la razón simbólica*,¹⁹¹ un concepto que a todas luces representa lo que *no* es manifiesto, *no* es fenómeno.

¿A qué misterio se refiere? Al logos. Pero si en el párrafo anterior señalamos que el logos es fenómeno, ¿cómo puede ser lo fenoménico, al mismo tiempo, un misterio? Porque su origen es *ontológicamente* inexplicable: “Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia”.¹⁹² La materia (o realidad como la he denominado) no habla pero es condición necesaria de la aparición del logos; el logos es inmaterial pero tiene la capacidad de comunicar lo que tiene materia.

Habría que considerar, en primer lugar, que el que se hayan dado las condiciones materiales que hicieron posible que el logos se originara no implica que naciera por necesidad: pudo no haber sido. En segundo lugar, que al hablar de condiciones materiales me refiero tanto a las extrínsecas al ser humano, es decir, aquellas que evolutivamente posibilitaron su aparición, como a las intrínsecas, sus órganos de fonación y sus funciones cerebrales. Estas condiciones, por sí mismas, no explican cómo el logos puede inmaterializar la materia, comunicarla con sentido y significado, y que el receptor comprenda y responda a lo dicho.

Lo anterior puede complicar aún más el fenómeno misterioso del logos, pues la materia puede ser comprendida en un doble sentido: no se trata sólo de la materia comunicada sino de la

¹⁹¹ No es ésta la primera ocasión en la que Nicol habla del misterio. Anteriormente lo menciona al menos en la primera versión de la *Metafísica de la expresión*.

¹⁹² *Ibid.*, p. 256

materia comunicante. El ser de la expresión también tiene materia, y se llama cuerpo. Así, en el diálogo intersubjetivo están presentes las dos materias: la de los interlocutores y la del objeto comunicado. En palabras de Nicol:

El logos se concentra en una pequeña porción de la materia, y esta concentración permite al ser lógico irradiar desde su localidad definida, y hablar de *todo* el ser material; o sea, hablar de todo lo propio y de lo ajeno, de lo cercano y de lo remoto en el orden del espacio y del tiempo, y en el orden del ser.¹⁹³

Comparado con el universo, el hombre es cuantitativamente insignificante: además de que ocupa físicamente un espacio mínimo (pensemos tan solo que nuestra galaxia, conformada por millones de estrellas, es también una entre millones), el tiempo que ha habitado el mundo es ínfimo. Cualitativamente sin embargo, y éste es el misterio, ha infundido en la materia formas que, de no haber logos, no hubieran podido crearse: la paloma, sin logos, no tiene la potencia de ser símbolo de la paz; la piedra, sin logos, no puede ser escultura; si falta el logos, una determinada constelación no es un signo zodiacal; la naturaleza, por sí misma, no se convierte en una pieza musical. El logos *actúa* sobre lo que es, ya ofreciéndolo físicamente transformado o, sin manipularlo, otro.

La materia es condición de posibilidad del logos. ¿Sólo esto? Aparentemente no: “Es evidente que sin materia no habría universo. En verdad, no habría Ser”.¹⁹⁴ Esta idea de Nicol, con la que concuerdo plenamente, trastoca toda su concepción del Ser. Hasta ahora había mantenido que el Ser es en sí mismo fenómeno, que está a la vista, que lo único que hay es Ser por lo que nada se le contrapone; que es principio, fundamento, incluso origen de cualquier ente posible; en fin,

¹⁹³ *Ibid.*, p. 267

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 258

que *todo es Ser*. Ahora, sin embargo, asevera algo que me parece fundamental y fenomenológicamente más acorde con los hechos: la *materia* no sólo precede al *logos*, sino también al *Ser*. Sin *materia* no hay *logos*; sin *logos* no *hay Ser*. Resulta patente que *no* se pueden sostener ambas posturas pues son mutuamente excluyentes: el *Ser*, *o* es fundamento *o* es lo que viene a la palabra.

Podríamos hablar de un doble misterio: el del origen del *logos* y el de la aparición del *Ser*. Ninguno tendría explicación. ¿Ha de reconocer la razón, por partida doble, que ha llegado a su límite?, ¿Qué hay regiones que son insondables?, ¿Que por más que progrese sólo puede acercarse hasta el umbral? No sé. Aunque podemos pensar esto mismo desde otra perspectiva: no tiene por qué haber razón última de todo, un fundamento incommovible que pueda –y tenga– que ser descubierto para que la racionalidad humana se declare a sí misma omnicomprendensiva. Puede ser que el *logos* no revele la razón última porque tal razón no ex-sista, no *esté allí* esperando a ser descubierta. Puede *haber* lo sin-razón, no por ser i-racional sino porque carece de ella: lo gratuito, que no por ello –como veremos– sin consecuencias.



Con base en lo expuesto hasta ahora considero poder afirmar que el *Ser* ya no puede ser pensado como *fundamento*, como lo que sostiene a todo lo que es; pero tampoco como lo *fundado* por la razón, pues sería tanto como ensoberbecerla, conferirle un poder que no tiene. Más bien diría que *Ser* y *logos*, *logos* y *Ser* se co-responden: *hay Ser* porque el hombre lo *habita*, o en tanto el hombre *habita* lo que es, *hay Ser*. Nicol lo expresa en los siguientes términos: “El *logos* [...] es el domicilio del

Ser”.¹⁹⁵ Dicho de otro modo: el logos acoge al Ser porque el Ser se dona a la palabra.

Este ofrecimiento, sin embargo, no lo recibe y acepta el hombre para conservarlo en su interior, para guardarlo en el *hogar*, sino para completarlo, aunque sea por un instante, con la palabra. Y es por un instante, lo que dura un parpadeo, porque con cada palabra, con cada pensamiento, el Ser se renueva, se recompone amplificando su decir.

No tiene destino, no está destinado a nada, aunque tiene un posible fin: cuando se acalle la voz que lo trajo a la *presencia*. Mientras tanto, mientras dure la *póiesis*, siempre *habrá* más. Por ello la siguiente afirmación de Nicol es problemática: “Si el Ser *fuera* uniforme, no habría problema. *Hay problema justamente porque existe un ser que habla*”.¹⁹⁶ El pretérito del subjuntivo en el caso del Ser no existe: nunca hubiera podido ser uniforme, nunca hubiera podido representar un problema, pues no *había* Ser con anterioridad al logos. Cuando se origina *misteriosamente* el logos y con él, por vez primera, se nombra lo que es, en ese instante nace el Ser y, junto con él, el problema.

Y es un problema sin solución, una aporía, pues no puede haber una fórmula definitiva de lo que cambia constantemente,

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 258. En “Carta sobre el humanismo”, de 1946, Heidegger escribe algo muy cercano a lo expresado por Nicol: “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. *El lenguaje es la casa del ser*. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada.” (Vid. “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, p. 259. Las cursivas son mías.) Nicol dice que “el logos es el domicilio del Ser” mientras que Heidegger “el lenguaje es la casa del ser”. Si bien dicen prácticamente lo mismo, el significado es radicalmente distinto, pues mientras para Nicol el logos, todo logos, es el domicilio del Ser, para Heidegger sólo el lenguaje de los pensadores y poetas guardan la casa del ser. Desarrollar este tema, que me parece por demás interesante, me alejaría de los propósitos de este trabajo.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 272

de lo que es histórico. Si bien toda conceptualización del Ser es verdadera en tanto se refiere a algo que es, es provisional pues cada nueva denominación lo reproduce pero no lo agota. La pretendida “esfera bien redonda” parmenídea, aquella que es “equidistante del centro en todas direcciones [...] igual por todos lados”¹⁹⁷ no existe, ni en física ni en metafísica. Esta metáfora debiera más bien decir que cuando se cree haber creado la esfera perfecta, ésta se abre nuevamente a lo posible.

Habría que aceptar, pues, que el Ser es indefinible, que no se le puede atrapar con las *redes* de la dialéctica que utilizó Platón en el *Sofista* porque *el Ser no es un ente*. De ser así, hay quien podría decir que se trata de un sinsentido por lo que habría que abandonar esta tarea por inútil. El problema es que no se puede: el hombre no puede callar su asombro ante el hecho de que lo que es, es (él incluido), por lo que se empeña, una y otra vez, por encontrar la sentencia ideal para este fenómeno.

Un ejemplo claro de esto es Nicol: a pesar de que afirma reiteradamente que el Ser no es problema, ofrece de él a lo largo de sus obra distintas fórmulas (algunas incluso contradictorias entre sí) con la sola intención de encontrar la que lo mostrara como *es*. ¿Lo logró? No, porque tal no existe. En cambio sí ofreció *símbolos* del Ser que lo complementaron, por momentos, de una manera que sólo lo sabe hacer quien piensa de modo auténtico y con pasión.

§ 20

Conclusiones

La diferencia ontológica: lo ente existe, es determinado, tiene atributos, se relaciona y puede ser definido

¹⁹⁷ Parménides, *op. cit.*, B8

*El Ser es lo ausente, es pero no ex-siste, adviene al logos.
Lo que es, es siendo. Hay en tanto lo habita el hombre*

Una de las mayores contribuciones de Nicol es haber recuperado para la metafísica la confianza en el fenómeno, es decir, que aquello que aparece, que se manifiesta, efectivamente *es*. En este sentido propone un método que intenta apearse en todo momento al modo en el que lo ente –humano o no– se da: siendo, se transforma, cambia, deviene. En otros términos, rescata en su filosofía la esencial temporalidad de lo que es.

A lo largo de su obra muestra cómo gran parte de la metafísica cometió el error de no tomar en cuenta el dato del cambio, de desdeñarlo o, más bien, de conferirle un rango ontológico menor –si no inexistente– por considerarlo un impedimento para conocer lo que el ente es en sí, su verdadero ser “más allá” de su mudanza. Frente a esto, para Nicol lo que es, *es* en el tiempo. No hay, propiamente dicho, una separación o incluso contraposición: lo que es se despliega en el tiempo; temporalmente se muestra, o quizá debiera decir se *va mostrando* lo que es.

Como señalé en el §2 de esta investigación, tuvo Nicol en *Historicismo y existencialismo* una intuición que me parece fundamental, pero que él mismo *desoyó*. En referencia a los griegos señala que

[...] no lo llamaban *ser*, haciendo *como nosotros* una muy simbólica generalización de lo existente, mediante una sustantivación del infinitivo que equivale a una paralización de lo que es esencialmente dinámico y denota acción, como es el verbo. Lo llamaban *to on*, que traducimos por *lo que es*.¹⁹⁸

Evidentemente desconozco por qué no dio suficiente crédito a lo que *vio*. Sospecho, sin embargo, que el peso de la tradición le impidió emprender un nuevo camino hacia los orígenes. Él mismo se incluye

¹⁹⁸ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 32. Las segundas cursivas son mías.

—por eso habla en la primera persona del plural— en aquella tradición al renombrar a *lo que es* con un sustantivo: Ser.

A lo largo de su desarrollo ha insistido la metafísica en apresar mediante un sustantivo aquello que es eminentemente verbo. El cambio no es menor, pues mientras el verbo describe lo activo, lo que se desarrolla a lo largo de determinado tiempo, el sustantivo representa lo sustancial, lo que está *debajo* de lo temporal. En este sentido, la metáfora empleada por Nicol no es afortunada, pues la “*simbólica* generalización” a la que hace mención *no complementa* —como sí lo hace un auténtico símbolo— a lo que es dinámico. Al contrario, lo paraliza, lo fija, le impide mostrarse como es: *siendo*.

Esta persistencia de la metafísica no ha sido inocua, pues no se trata de una simple enunciación, sino de una *concepción* del mundo que influye significativamente en el modo de *estar* en el mundo, es decir, ha tenido consecuencias históricas. Así, cada nueva “formulación sustantiva” envuelve más *lo que es*. Para el tema que nos ocupa, poco importa que los nombres sean diversos: Forma (*eidos*), Primer motor, *Theos*, Uno, Todo, Dios, Sujeto, Espíritu, Nada, Ser. En lo sustancial dicen lo *mismo*: hay algo que permanece, un fundamento que subsiste al cambio, un principio presente —de manera inmanente o trascendente— eternamente.

Heidegger tenía razón al señalar en la Introducción a *El ser y el tiempo* que “[...] el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenían ante sí los griegos”.¹⁹⁹ No pretendo, ni con mucho, des-envolver lo que los distintos sustantivos han envuelto. Nicol dedicó gran parte de su obra a mostrar los errores (y aciertos), ya metodológicos, ya fenomenológicos que habían cometido algunos de los grandes filósofos. Heidegger acometió, a su vez, la tarea de llevar a cabo la “destrucción de la historia de la ontología” en muchos de sus libros.

¹⁹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 49

En cambio, si reiteramos la pregunta por la diferencia ontológica sí considero poder decir, con base en lo que he escrito, lo siguiente. Por lo que respecta a lo ente, si bien existe y cumple con una función determinada en la naturaleza –y esto lo han demostrado tanto la física como la bioquímica–, no se vuelve propiamente dicho fenómeno sino hasta que es traído a la palabra, es decir, cuando es integrado al mundo *es*. Digámoslo así: no es sino hasta que el logos penetra en lo que existe que esto adquiere su condición de presente, dado que la presencia implica un ante quien pueda decirlo, hacerlo manifiesto.

Es un hecho que, al exponer a lo ente, el logos *actúa* sobre ello, lo transforma. Hemos insistido en que el logos no puede reproducir fielmente, con exactitud, las cosas. El solo hecho de nombrarlas les otorga un sentido y un significado que, por sí mismas, no hubieran podido adquirir. Aun así, podemos distinguir al menos tres niveles de actuación del logos que son complementarios.

Por un lado, el logos intenta conocer los atributos que el ente tiene en sí. De este modo, el hombre advierte la multiplicidad y diversidad de entes; que devienen, son limitados y ocupan un lugar; que se relacionan entre sí, de modo que los unos sin los otros no son; que, en tanto determinados, se les puede definir y, por ello, diferenciar.

Un segundo nivel que, reitero, no es independiente del otro, es aquel en el que el logos *crea* ciertos atributos que lo ente, por sí, no tiene. Sea físicamente o con la *mera* palabra, el hombre recrea lo ente, experimenta con ello, es decir, lo saca de su *perímetro* natural para adecuarlo a sus propias y cambiantes necesidades. Para nuestro caso poco importa si el producto es un edificio *inteligente* o un poema: lo que deseo subrayar es que el logos modifica por su propia naturaleza el *ontos*, lo que es.

El tercer nivel, en el que se integran claramente los dos anteriores, es en el que el logos se transforma y recrea a sí mismo.

El logos no influye sólo en lo no humano; forma al hombre. Mediante el logos el hombre se *hace haciendo* mundo, convierte lo unívoco en multívoco, le da múltiples sentidos y, al mismo tiempo, se modifica históricamente ofreciendo de sí innumerables definiciones.

A manera de recapitulación puedo decir que el ente –humano o no–, en tanto existe, deviene y es determinado; tiene y adquiere históricamente atributos; se relaciona con y se diferencia de otros entes; puede ser definido.

El Ser (entendido como una de las posibles fórmulas que buscan nombrar el todo de lo que es), en cambio, en tanto principio, fundamento o absoluto no se diferencia de nada –es lo indiferenciado sin más–, nada se le contrapone. No es algo determinado –es lo indeterminado sin más–, por lo que no se le puede relacionar con nada. No puede ser definido, no sólo por ser fundamento, sino porque toda definición es una delimitación. En resumen, el Ser no es fenómeno, no *hay* Ser: no se le ve, no está “a la vista”, no ocupa un lugar en el espacio. Lo que se percibe son entes que devienen y se interrelacionan.

El Ser, como bien intuyó Nicol en *Los principios de la ciencia* “[...] es aquello cuya ausencia *aparece* en la contemplación del propio existente relativo”.²⁰⁰ Sí, *el Ser es lo ausente*. Y esto es así *porque en verdad no ex-siste, no aparece, no sale de nada, no está ahí*, por lo que no se le puede señalar ni exhibir. Lo evidente no es, por tanto, su fenomenicidad sino su ausencia, su no-presencia existencial.

²⁰⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 361. Como he reiterado a lo largo de este trabajo, Nicol niega de manera radical la posibilidad de la Nada. Ofrece varias razones para sostener esto: que no puede haber dos absolutos, que es un pseudoconcepto y, en referencia a Heidegger, que aun cuando un individuo pudiese *experimentar* emocionalmente la nada, ésta sería *vivida* en todo caso desde el Ser. Llama la atención que si bien la niega, afirme por otro lado que el Ser se percibe en su ausencia. Sin pretender sobreinterpretar esto, bien podría pensarse que la ausencia de la que habla Nicol se asemeja a la Nada.

Así, si retomamos el noveno sentido de no ser que propuse en el § 15: “el no-ser que *es*, pero *no* existe”, y este no ser lo entendemos como la ausencia, podríamos decir que el Ser *es*, pero no ex-siste. El Ser, en realidad, *no deviene* sino, más bien, *adviene* al logos desde la ausencia; el Ser *es* en el logos, habita y se recrea de innumerables modos en él. Finalmente, que el Ser no ex-sista no significa que carezca de peso ontológico y que no sea problemático. Al contrario, es problema justamente porque, en tanto haya logos, es parte inseparable –como sea que se le nombre– del hombre y de su historia.



Si es consustancial al hombre pensar el todo de lo que es diría en torno a esto, para concluir, que considero que hay dos fenómenos básicos que se complementan. En primer lugar, que lo que es, es *siendo*. Ya hemos mencionado el “principio de identidad” (lo que es, es; lo que no es, no es) que Parménides enuncia en su poema al referirse a los “[...] únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser [...] el otro: que no es y que es necesario no ser”.²⁰¹ Al proponer la fórmula “lo que es, es siendo” descarto la segunda parte del principio parmenídeo pues, como señalé principalmente en el § 15, el no-ser *es*, y lo es de manera multívoca. En cambio, a la primera parte del principio sugiero añadirle el gerundio *siendo* para remarcar la constitutiva temporalidad de lo que es. Así, todo ente –humano o no–, siendo el *mismo* cambia, mientras es, tanto en lo particular (desde que viene a ser hasta que deja de ser) como en las relaciones –históricas o naturales– que establece con lo otro y los otros. Además se evitaría la utilización de un sustantivo, como lo hace Nicol con el Ser.

²⁰¹ Parménides, *op. cit.*, B2

Lo anterior no significa que lo ente no tenga *sustancia*. Ésta sin embargo, como señalamos en su momento, es objeto de investigación pues no es visible. Podría argüirse que en el caso del hombre, entendido como “ser de la expresión”, su *sustancia* está a flor de piel, que se le reconoce como tal con su sola presencia. Sí, pero es precisamente la expresión misma la que da cuenta, fenomenológicamente, de la permanente mutación del hombre, es decir, que *siendo, expresándose*, se hace sin llegar a completarse nunca. En este sentido, si acaso es adecuado hablar de *sustancia* en el hombre, diría que ésta es *abierta*.

Hemos dicho que, desde una perspectiva fenomenológica, *no* hay Ser sino que *hay* entes que son siendo. Esto puede interpretarse como el enunciado o *fórmula* que pretende englobar lo ente en general, humano o no. Sin embargo, como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, el hombre tiene una característica que lo distingue de lo otro: la capacidad de transformar y dar sentido, con el logos, al *haber*. Este es el segundo fenómeno que quiero destacar y que se complementa con el primero: lo que *hay* lo *habita* el hombre. No se trata de un mero juego etimológico sino, a mi parecer, de un modo ontológico de ser del hombre: el verbo haber procede del latín *habere*. Dos de sus derivados son importantes para nuestro contexto. Por un lado *habitare*, ‘ocupar’ un lugar y, por el otro, *habitus*, ‘manera de ser’.

Por qué el hombre, para decirlo en términos de Nicol, transforma libremente y por necesidad lo dado, tomando en cuenta que el azar es un factor que interviene invariablemente, no sé. Razones se han ofrecido: que, dada su insuficiencia ontológica, el hombre tiende por naturaleza a completarse; que la vida no le pertenece sino que tiene que cumplir con un destino que le fue impuesto; que es un ser para la muerte... Acaso no haya razón, un por qué. Pero es un hecho que el hombre no se limita a ser; no se adecua –o no–, como lo hace

cualquier otra especie, al medio ambiente en el que vive. Para ser, el hombre tiene que ocupar-se de sí mismo, de los otros y de lo otro, porque a su ser lo define la posibilidad. El ámbito en el que el hombre habita se renueva cada vez que, intuyendo su propio camino decide recorrer-habítandolo sin saber a dónde conduce.

Literalmente con-vierte lo que *hay*, el *haber*, en su *habitación*. Si bien los modos de habitar son infinitos, lo importante es que cada uno de ellos –unos más, unos menos– trastoca lo que *hay*. Uno de esos modos, que ha hecho historia, es del que nos hemos ocupado.

Un buen día –y lo digo tanto por lo fortuito como por el alcance ontológico y vital del suceso– se pregunta el hombre si lo que es (él incluido) ha de tener algún *sentido*, que no necesariamente razón de ser o destino. Y se atreve a llevar a la palabra su intuición a sabiendas de que aquella nunca será el símbolo perfecto de ésta; convencido de que lo que diga no pasará de ser una metáfora; un intento de deshacer, que no cortar, el nudo gordiano. Con la persuasión de que se enfrenta a un problema: ¿cómo decir aquello para lo cual no hay un logos “bien redondo”? A pesar de saberlo, o quizá precisamente por ello, se arriesga una y otra vez, no a resolver el problema, sino a aproximársele con la palabra, ora en silencio, ora en diálogo. Mientras haya logos, se habita (hay) lo que es siendo.

Pareciera, finalmente, que más allá de toda posible fórmula que intenta dar con el sentido de lo que es –y que de algún modo dice siempre algo verdadero–, lo que adviene –si sabemos *esperar*– de manera *inesperada* es la claridad del instante que nos *dice* que *hay* algo que, por problemático que sea, merece ser pensado y dicho.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982.
- COROMINAS, Joan y José Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 1984.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*. Traducción de Juan Gil Fernández. Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Traducción de José Ortiz y Sainz. Barcelona, Ed. Folio, 2002.
- GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981.
- HEGEL, G.W. F., *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina, Solar/Haclette, 1968.
- HEIDEGGER, Martin, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, “De la experiencia del pensar”, traducción de Alberto Constante y Ricardo Horneffer, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1974.

HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*.

Traducción de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1996.

HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1996.

HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.

Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 1999.

HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.

HERÁCLITO, *Fragmentos*. Traducción de Luis Farre. Argentina, Aguilar, 1977.

JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Piedra y cielo*. Buenos Aires, Losada, 1968.