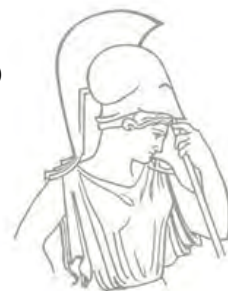


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA



El ser en *Los principios de la ciencia* de Eduardo Nicol

Tesis que presenta

Mario Alberto Escalante Villegas

para optar por el título de
Licenciado en Filosofía

Asesor: Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Índice.....	2
Introducción.....	3
Agradecimientos.....	4
I. La comprensión tradicional del ser.....	8
§1 La comprensión del Ser en Parménides.....	9
§2 La comprensión del Ser en Hegel.....	15
§3 Replantear el horizonte de comprensión del ser.....	23
II. Ser y presencia: hay ser.....	25
§4 Definir y describir.....	26
§5 Que el ser es un “acto de presencia”.....	28
§6 El <i>situs</i> del ser: los principios de la ciencia.....	32
§7 El problema de la distinción entre ser y realidad.....	45
III: La comprensión del ser y la relación ser-ente.....	50
§8 Límite y umbral.....	50
§9 La mismidad.....	57
§10 El ser como lo concreto.....	63
§11 La diferencia ontológica.....	68
Conclusiones (provisionales).....	72
Fuentes consultadas.....	77

Agradecimientos

En primer lugar, quiero dedicar mi más sincero agradecimiento a mi familia: mis padres Mario Escalante García y Guadalupe Villegas Méndez, y mi hermano Darío Antonio Escalante Villegas, cuyo apoyo incondicional hizo posible la realización de la presente investigación.

A Pamela Varela y a Rogelio Laguna, por la amistad, la compañía y tantos momentos de felicidad, gracias.

También quiero expresar mi gratitud y reconocimiento a Ricardo Horneffer y a Carlos Vargas, por sus comentarios atinados, el apoyo y la orientación durante la realización de esta tesis, pero sobre todo por compartir conmigo la alegría de pensar. Asimismo agradezco al Dr. Jorge Enrique Linares Salgado, al Lic. Mauricio Cuevas Andrade y al Dr. Marco Antonio López Espinoza, por sus comentarios oportunos como lectores de esta investigación.

Por la confianza y el apoyo, le expreso mi reconocimiento y cariño a la Dra. Mónica Gómez Salazar. Gracias.

Consciente de que este agradecimiento puede apenas señalar mi deuda, mi más profunda gratitud la dirijo a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, por el apoyo que brindaron a mi formación académica y humana. Y por el orgullo que siento de ser egresado de esta que es la máxima casa de estudios del país.

Por último, agradezco y reconozco el apoyo brindado a mi formación académica por el proyecto PAPIIT con clave IN403211 “Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad”.

Introducción

Una de las tesis principales que Eduardo Nicol sostiene a lo largo de su obra es que “hay ser”, que “el ser está a la vista” y, en esa medida, que “el ser es un acto de presencia”. De cara a una tradición que ha comprendido al ser como lo ausente, lo meta-físico o meta-fenoménico, Nicol va a sostener que el ser está presente y que es él mismo presencia. Esta será la piedra de toque que le permitirá proponer la reforma y la revolución en la filosofía (y en la ciencia en general) que a lo largo de su obra lleva a cabo. Ahora, si bien es claro en el desarrollo de las tesis nicolianas que el ser está a la vista, no es igualmente evidente en qué consista esta evidencia. El filósofo catalán reitera constantemente que el ser está presente, pero la mayoría de las veces no termina por esclarecer el sentido de dicha presencia y, por ello, el modo como está comprendiendo al ser. Lo que a su vez impide saber cuál sea, entonces, la relación entre ser y ente y si hay o no una diferencia ontológica entre ambos. A nuestro parecer, este es un problema que no puede evadirse o pasarse por alto cuando se lee la obra de Nicol, puesto que se trata justamente de una de las tesis capitales de su propuesta filosófica. No basta señalar que el ser está a la vista para poder vislumbrar el carácter revolucionario que podría tener esta afirmación. Es necesario profundizar en dicho planteamiento para tener una mejor comprensión y una mejor idea de los alcances de la propuesta de este gran pensador. Esta es la razón que nos impulsa a emprender esta investigación.

Por ello, la intención de este trabajo es, por un lado, cuestionar la tesis de Nicol respecto al ‘cómo’ de la presencia del ser. No se cuestionará la tesis principal que nos dice que el ser está presente, sino el modo en que ese acto de presencia se lleva a cabo. Esto con la intención de esclarecer la comprensión nicoliana del ser. Y, en segundo lugar y partiendo de dicha comprensión, preguntar por la relación que se da entre ser y ente y la posibilidad de una distinción ontológica entre ambos. Los dos temas están íntimamente relacionados dada la inmanencia del ser en el ente que Nicol postula: “no hay más ser que el ser del ente”. La pregunta por la diferencia ontológica surgirá necesariamente y habrá que señalar y hacer explícita dicha diferencia. Así pues, esta es la problemática y el hilo conductor que guiará el desarrollo de la presente tesis: ¿en qué consiste el “acto de presencia” del ser?, y ¿cuál es, en consecuencia, la diferencia ontológica que se da entre ser y ente?

Para poder dar una respuesta más acabada a dicha pregunta, sería necesario consultar y analizar toda la obra nicoliana. Tarea necesaria, pero imposible en este momento por insuficiencia de espacio y tiempo: una revisión de la obra completa de nuestro autor rebasa los límites de esta investigación, que sólo pretende presentar el problema y aproximar una posible respuesta. Por ello nos limitaremos a la consulta de dos fuentes principales: el libro *Los principios de la ciencia* (en su mayoría del capítulo 5° en adelante) y el artículo “Fenomenología y dialéctica”, ubicado en una recopilación de artículos titulada *Ideas de Vario Linaje*. La razón de atenernos a estos textos es porque en ellos Nicol desarrolla en mayor medida la problemática sobre la presencia del ser¹, que es la cuestión que nos interesa desarrollar.

La hipótesis que se intentaremos plantear es la siguiente: Nicol comprende al ser, en los textos citados, como presencia simbólica concreta y absoluta en el ente, es decir, que el ser es la necesidad absoluta, inmanente y perteneciente al ente, de lo otro, que se expresa en un acto simbólico de complementariedad. Lo absoluto en el ente es su falta de absoluto, su radical finitud en tanto que siempre es *siendo* relativo. Y con respecto a la diferencia ontológica, que el ente es lo relativo, lo diferente, lo temporal; el ser es absoluto, diferenciación, tiempo.

Para sostener lo anterior, el desarrollo se llevará a cabo del siguiente modo. El trabajo de investigación se divide en tres partes, tres momentos. El primero de ellos, “La tematización tradicional del ser”, tiene como objetivo principal decir lo que el ser es de manera negativa: en él se expondrá cómo no se va a comprender ni al ser ni, por ende, la diferencia ontológica. Para ello, presentaremos la lectura que Nicol hace de dos autores capitales para la metafísica tradicional², a saber, Parménides y Hegel. Es indudable que la obra nicoliana

¹ También se encuentra desarrollada en la *Crítica de la razón simbólica* y en la *Metafísica de la expresión*. La razón de que no se aborden como textos principales estas obras (sí se abordarán como textos auxiliares), es que su tema principal (la razón simbólica y la expresión, respectivamente) desviaría este trabajo hacia temáticas igualmente sustanciales pero bastante extensas para ser abordadas: el logos y la expresión. Son temas importantes, pero no pertinentes para el desarrollo que se pretende llevar a cabo. En *Los principios de la ciencia* y en “Fenomenología y dialéctica” encontramos, por el contrario, una tematización más apegada a la problemática de la presencia del ser.

² Según la lectura nicoliana de la historia de la ontología. No hay que perder de vista que la intención de este trabajo es esclarecer la tesis de Nicol y, por ello, cualquier planteamiento de otro pensador se expondrá desde la interpretación que nuestro autor desarrolla en su obra. No cuestionaremos si dicha interpretación es la mejor posible, pero podemos afirmar desde ahora que no es la única posible.

es, en su conjunto, un diálogo constante con los grandes pensadores³ de la tradición metafísica: Parménides, Heráclito, Aristóteles, Hegel, Heidegger, por mencionar sólo algunos que tendrán incidencia en este trabajo. En esa medida, todo planteamiento que Nicol lleva a cabo es el resultado de un diálogo con la tradición, y no se puede entender su propuesta filosófica si no se comprenden los términos en los que se desarrolla dicho diálogo. De ahí la importancia de presentar en primer lugar la crítica que Nicol lleva a cabo de la comprensión del ser parmenídea y hegeliana. Este diálogo nos va a señalar la comprensión del ser que el autor catalán va a rechazar, a saber, el ser comprendido desde la identidad y desde la indeterminación, cuya principal característica es la de ser intemporal y, por ende, trascendente al ente, es decir, meta-físico, meta-fenoménico. La relación que se va a dar entre ser y ente para esta tradición se jugará en términos de contraposición: el ser será lo contrario del ente y su diferencia consistirá en esa misma contraposición de atributos. El ser será lo indeterminado e idéntico y el ente lo determinado y cambiante. Nicol, por el contrario, planteará lo siguiente: el ser no es lo idéntico ni lo indeterminado; el ser no tiene contrarios; y el ser no es un ente, pero tampoco es trascendente a lo ente. Partiendo de este último punto se expondrá la necesidad de replantear la relación que se da entre ser-ente y con ello, la necesidad de hacer la diferencia ontológica.

Una vez expuesto lo anterior, en el siguiente apartado “Ser y presencia: hay ser”, se planteará la tesis misma de Nicol y se problematizará en el sentido señalado: se formulará la pregunta por el ‘cómo’ del acto de presencia del ser. De ese modo, comenzaremos por distinguir entre un modo puramente especulativo de tematizar al ser y otro que tendrá como principal referencia la realidad fenoménica misma. El primero sería característico de la tradición metafísica con la que discute Nicol, el segundo es el modo en que nuestro autor va a proceder para plantear su propuesta filosófica. La intención es señalar el horizonte desde el cual se comprenderá al ser: un horizonte fenomenológico, con las limitaciones que ello implica.⁴ Esto servirá, a su vez, para presentar la tesis nicoliana de que el ser está a la vista, es decir, es fenómeno, y en esa medida es un acto de presencia. Posteriormente se problematizará dicho ‘acto de presencia’ y se planteará la pregunta importante para esta

³ Y también es un diálogo constante consigo mismo. Es de tomarse en cuenta la capacidad de Nicol de dialogar consigo mismo y de ser crítico de sí, como se puede observar en la *Crítica de la razón simbólica*, un texto que recoge y condensa de forma realmente impresionante su sistema entero.

⁴ Como veremos, desde un horizonte fenomenológico no es posible de-finir al ser, sino sólo señalarlo, sin que esto signifique una aprehensión cabal de su presencia.

tesis: ¿en qué consiste el “acto de presencia” del ser? En un primer intento por dar respuesta a esta cuestión, se pondrá atención a lo que Nicol nos dice en *Los principios de la ciencia*, específicamente en la formulación misma de los principios. Esto en el entendido de que los principios constituyen “el despliegue formal de la evidencia primaria del ser” y en esa medida “muestran el *cómo* de su presencia.” Así, pues, se expondrán los principios de la ciencia, que lo son también de la existencia, para ver qué tienen que decirnos con respecto a la presencia del ser. De los principios vamos a extraer lo siguiente: que el ser se ubica *entre* los entes. No obstante, en la exposición de los principios no encontramos cabalmente el sentido en que se comprenda este ‘entre’ del ser ni, en consecuencia, el sentido de la diferencia ontológica. De hecho, hay en la formulación misma de los principios una problemática que será necesario abordar: la distinción entre ser y realidad. No bastará, pues, la exposición de los principios. Por ello, nos veremos obligados a recurrir a otros momentos de la obra nicoliana para dar con dicha comprensión.

Esa será la tarea principal del último apartado “La comprensión del ser y la relación ser-ente”: exponer finalmente la comprensión que Nicol tiene del ser y, con base en ello, hacer la diferencia ontológica entre ser y ente. El camino a seguir será el siguiente. En primer lugar, expondremos dos conceptos que si bien no se hallan de forma explícita en la obra nicoliana, serán de gran ayuda para explicar el sentido en que comprende al ser: los conceptos de límite y umbral. Posteriormente se retomará lo dicho por Nicol en *Los principios de la ciencia* acerca de la mismidad y acerca del acto de presencia del ser en “Fenomenología y dialéctica”. Con base en lo anterior se planteará finalmente en qué consiste la presencia del ser: es una “presencia simbólica, concreta y absoluta”; la relación que se da entre ser y ente: el ser “media” la relación que se da entre los entes en tanto que la posibilita; y la diferencia ontológica que de ello se deriva: el ente es lo determinado, lo diferente, lo temporal; el ser es absoluto, diferenciación, tiempo.

I. La comprensión tradicional del ser

Este primer apartado tiene la intención de introducir, de manera negativa y partiendo del análisis nicoliano de la comprensión del ser en Parménides y en Hegel⁵, el modo en que Nicol va a tematizar al ser en *Los principios de la ciencia* y en “Fenomenología y dialéctica”, que son los textos que nos interesan. De ahí que tenga un carácter sencillamente introductorio. No se va ni a presentar ni a problematizar todavía la propuesta de nuestro autor. Podemos decir que este diálogo con Parménides y Hegel es el punto de partida desde el cual Nicol va a desarrollar su propia comprensión del ser. Y los términos en los que se explana van a demarcar el camino y la dirección que nuestro autor tomará. De ahí la importancia de incluirlo en esta investigación.

Ahora bien, ¿por qué Parménides y por qué Hegel? Como hemos dicho en la introducción a esta tesis, la propuesta de Nicol se deriva en gran medida del diálogo que mantiene con la tradición metafísica. En este caso nos interesa abordar el diálogo que mantiene con una tradición que, según el filósofo catalán, pone a la Nada como concepto ontológico fundamental: como el absoluto negativo contrario al Ser⁶, que sería el absoluto positivo. Y de este diálogo, nos centraremos específicamente en la crítica que lleva a cabo nuestro autor de los planteamientos parmenídeo y hegeliano⁷, porque en ella encontramos lo que, a nuestro parecer, son los indicadores que nos dirán cómo Nicol va a comprender al ser.

Así pues, siguiendo la hermenéutica nicoliana, ambos análisis pondrán atención ahí donde la Nada aparezca como concepto ontológico fundamental. En el caso de Parménides, la Nada hace su aparición en la primera parte de su *Poema*; en el caso de Hegel, en el primer libro “La doctrina del ser” de su *Ciencia de la lógica*. La crítica de Nicol la

⁵ No vamos a exponer ni a Parménides ni a Hegel, sino la lectura que Nicol hace de ambos en *Los principios de la ciencia* con respecto al tema que nos interesa desarrollar en este apartado: su comprensión del ser.

⁶ Tanto Ser como Nada, durante la exposición de Parménides y Hegel, se van a escribir con mayúscula. La razón de ello es que ambos pensadores, según Nicol, están hablando del Ser y de la Nada como absolutos, no como el ser o el no-ser (con minúsculas) determinado que correspondería al ente. Se usa la mayúscula, pues, para distinguirlo en su carácter de absoluto ante lo relativo. Para nosotros el uso de la mayúscula será innecesario, porque “no hay más ser que el ser del ente”, como veremos al término de este apartado.

⁷ El diálogo que mantiene Nicol con esta tradición no se reduce a estas dos posturas sobre la Nada, también abarca la heideggeriana. Nicol dialoga de manera igualmente intensa tanto con Heidegger como con Hegel o Parménides. Omitimos el diálogo que mantiene con Heidegger porque, además de que no coincidimos con su interpretación de algunas de las tesis heideggerianas, la crítica que Nicol hace a Heidegger la realiza desde la lectura que tiene de Hegel y de Parménides y, por ello, en lo tocante a lo que nos interesa creemos que no agrega nada nuevo.

tomamos de *Los principios de la ciencia*, específicamente del capítulo quinto, “El principio de no contradicción”.

§1

La comprensión del Ser en Parménides

El análisis nicoliano⁸ retoma en su mayoría la primera parte del *Poema*⁹ de Parménides, pues en ella encuentra las principales tesis del eleata sobre el Ser; pero, además, en ella aparece por primera vez en la historia de la ontología la Nada como concepto ontológico. Lo primero es anotar esa aparición en el *Poema*. Pero como la Nada aparece textualmente a la par que el Ser, también habrá que exponer al Ser y esclarecer el sentido de sus atributos. Esto nos dará pie para aclarar la relación que la Nada guarda con el Ser (y la relación que éste guarda con el ente) y así poder traer a cuenta la comprensión que hay, según Nicol, del Ser en Parménides.

La Nada aparece por primera vez cuando la Diosa dirige la palabra al joven para darle a conocer los dos caminos posibles del pensar: el primero, “que es y que no es posible no ser”, y el segundo, “que no es, y que es necesario no ser”¹⁰. Para Nicol la clave de ambas afirmaciones está en la necesidad inherente que Parménides le confiere a cada una. La necesidad dota a cada afirmación de un carácter absoluto. En consecuencia, aquello que necesariamente ‘no es’ es la Nada, la negación total de lo que ‘es’, y aquello que necesariamente ‘es’ será, por contraste, el Ser. Así pues, la Nada se afirma, al mismo tiempo que el Ser, como una afirmación absoluta. Sin embargo, inmediatamente después de la aparición de ambos, la Diosa dirá que el primer camino es el único posible para el pensamiento y que el segundo es impensable. Es impensable porque es ilógico: es irracional pensar que el ‘no ser’ sea, puesto que no es. Y ya que “sólo lo mismo puede ser y

⁸ Tanto la exposición de Parménides como la de Hegel tiene como base la interpretación que Nicol desarrolla en *Los principios de la ciencia*. Estamos conscientes de que no es la única posible, pero nos atenemos a ella porque lo que nos interesa es la propuesta de nuestro autor.

⁹ El *Proemio* y *El discurso de la verdad*. De B1 a B8 1-51.

¹⁰ Parménides, *Poema*, B2. Con esto se señalan en el poema el camino de la verdad y el de las opiniones, “los únicos caminos de la investigación que se pueden pensar” y no propiamente el Ser o la Nada. Estos aparecen como tal más adelante en B6: “Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser”, pero Nicol reconoce la aparición de la Nada desde este fragmento.

pensarse”¹¹, el único camino posible es el que afirma que el Ser es. El camino del Ser queda afirmado en la medida en que el camino contrario, el de la Nada, se clausura.¹² Tan pronto hace su primera aparición en el *Poema*, la Nada es negada: “se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser. Esto te ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean.”¹³ Y a partir de esta negación, Parménides *define* el “único camino posible”, el camino del Ser; y en un sentido más estricto, nos dirá Nicol, define al Ser mismo al postular sus atributos, que son: identidad, unidad, totalidad, homogeneidad, continuidad, indivisibilidad e intemporalidad. Veamos en qué sentido se comprende cada uno de ellos.

El primer atributo que Parménides confiere al Ser es la identidad. Los demás atributos se derivan de éste y se definen a partir de él. La identidad queda atribuida al Ser en el momento en que se enuncia el único camino posible: “que es y que no es posible no ser”. ¿Por qué? Nuevamente, la clave está en la necesidad de la proposición pues, como ya hemos mencionado, la necesidad le adjudica un carácter absoluto a la oración. “Que es y que no es posible no ser” se entiende, entonces, en sentido absoluto: es la afirmación del Ser como absoluto. ¿Qué significa aquí el carácter de absoluto del Ser? Lo absoluto en el contexto del *Poema* significa, según nuestro autor, la ausencia total de ‘no ser’, es decir, la identidad consigo mismo del Ser. El Ser es en primera instancia idéntico. ¿Qué entiende Parménides por identidad? El sentido en que se comprende la identidad está en la definición de los demás atributos. Y es que el resto de los atributos son, de hecho, una confirmación del atributo principal que es la identidad.

Así pues, para Parménides el Ser es idéntico en la medida en que es, en su textura, homogéneo, en tanto que no contiene alguna determinación que introduzca en él una diferencia y, por ende, algo que ‘no es’. Y este es el sentido de su continuidad: es continuo porque en todas partes es igual, no hay una parte del Ser en la cual se concentre en mayor medida. Es una continua homogeneidad, lo cual tiene como *consecuencia lógica* que el Ser sea a su vez indivisible. Al ser una continua homogeneidad, el Ser no puede tener partes, no es divisible. Estos tres atributos, la homogeneidad, la continuidad y la indivisibilidad,

¹¹ Parménides, B3.

¹² Esta necesidad de recurrir a la Nada para afirmar el Ser es lo que va a llamar la atención de Nicol, porque de esta relación de contradicción Parménides va a derivar los atributos del Ser.

¹³ Parménides, B6.

conciernen a la única relación que el Ser podría tener consigo mismo, a saber, la identidad. Esto es lo que, según Nicol, Parménides entiende por identidad: una continuidad homogénea e indivisible. Pero, nos dirá el filósofo catalán, en sentido estricto afirmar que la relación que el Ser mantiene consigo mismo es una relación de identidad (Ser=Ser), es afirmar que el Ser no mantiene relación alguna consigo mismo, porque la identidad no es una relación.

Cuando afirmamos que $A=A$ no ponemos en relación dos términos *diferentes* que posteriormente quedarían identificados; si A y A son idénticos, es porque no hay diferencia alguna entre ambos. La identidad no es una relación porque toda relación necesita al menos dos términos diferentes y, en esa medida, toda relación supone de antemano una diferencia. Luego, si no hay diferencia, no hay relación.¹⁴ La identidad, para afirmarse, prescinde de toda diferencia y, con ello, de toda posible relación. En este sentido, proclamar la identidad como atributo del Ser es afirmar la imposibilidad de toda relación del Ser consigo mismo, al interior del Ser mismo. El Ser es, en tanto idéntico, pura exterioridad: no puede contener nada en sí que no sea él mismo.

Una vez concebido el Ser como pura exterioridad, podemos atribuirle la unidad y la totalidad. Pero, dado que el Ser es pura exterioridad, esta totalidad y esta unidad no pueden entenderse como una unidad de lo diverso o como una totalidad que contuviera la diversidad. La totalidad y la unidad del Ser son externas, no internas, es decir, se predicán del Ser como límite externo, que lo aísla y lo distingue de aquello que pudiese estar más allá (de la Nada). En ese sentido, la unidad y la totalidad afirman que, más allá del Ser, no hay *nada* posible ni pensable. Tanto la totalidad como la unidad son atributos que conciernen a la única relación que el Ser podría tener con algo externo a él. Pero, como la única posibilidad de algo contrapuesto al Ser es la Nada, esta relación queda, igualmente, cancelada para Parménides. Es imposible que el Ser mantenga una relación con la Nada, pues a pesar de que la Diosa presenta en un primer momento dos caminos posibles del pensar, finalmente dirá que “un solo camino narrable queda: que es.”¹⁵ Y es que, una vez expuestos los atributos del Ser, es necesario concluir que sólo es factible afirmar un solo camino: o ‘es’ o ‘no es’, cada afirmación tiene un carácter absoluto, y en esa medida se

¹⁴ Toda relación supone una diferencia, pero supone también algo común a lo diferenciado. Sin algo común y sin algo que difiera no hay relación.

¹⁵ Parménides, B8.

excluyen necesariamente. No son dos posibilidades, son dos necesidades *contradictorias*: la afirmación de una implica la negación de la otra. En sentido estricto la Nada no es una opción, pues en el momento en que Parménides define los atributos del Ser, el camino del ‘no ser’ queda necesariamente proscrito. Cabe incluso decir que cada atributo es, al mismo tiempo que una afirmación del Ser, la negación de la Nada.

Falta un atributo por esclarecer, la intemporalidad. Este atributo se anuncia ya, de algún modo, en los atributos anteriores, pero lo dejamos para el final porque tiene una importancia particular: nos muestra la relación que el Ser guarda con el ente y, por ello, muestra también cómo entiende Parménides la relación ontológica entre Ser y ente. Si el Ser es idéntico, esto es, uno, total, homogéneo, continuo e indivisible, ¿qué relación mantiene con el ente (lo contingente, lo diverso y determinado)?

Nicol plantea lo siguiente al respecto: el ente es lo contingente, aquello que no contiene en sí mismo su necesidad y que, por lo tanto, no es de manera absoluta: el ente es siempre determinado. Ahora bien, que algo sea determinado quiere decir que es en la medida en que su ser no depende sólo de sí mismo, sino también de su relación con lo otro. Determinación es relatividad, y si, como habíamos dicho, sólo existe relación cuando hay diferencia, cuando hay dos términos diferentes que entran en relación, la determinación implica también la diferencia y, en ese sentido, al no ser. El ente, en tanto que determinado, ‘es’ y ‘no es’ al mismo tiempo: contiene tanto al ‘ser’ como al ‘no ser’. Sin embargo, ni este ‘ser’ ni este ‘no ser’ son de carácter absoluto. El ‘ser’ y el ‘no ser’ del ente son siempre relativos, determinados: son siempre un ser-esto o un no-ser-esto.

Si, por el contrario, el Ser es la necesidad absoluta y, según Parménides, sólo se puede afirmar el Ser en tanto que idéntico, entonces al afirmar al Ser, nos dice Nicol, no sólo se niega la Nada sino también al ente. Porque la afirmación del ente implica la afirmación de la diferencia, de la diversidad o parcialidad del Ser, en tanto que se afirma siempre un ser determinado: un ser-esto o un no-ser-esto. Lo cual negaría su homogeneidad, su continuidad, su indivisibilidad y, en suma, su identidad. Llevando al límite las tesis de Parménides sobre el Ser, el filósofo catalán encuentra que *el ente es contradictorio del Ser*: “el ente particular, determinado y limitado, sería contradictorio del Ser: la existencia del ente sería un absurdo lógico.”¹⁶ Esto significa la intemporalidad del Ser, la escisión entre

¹⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*. p. 342.

Ser y ente y, en consecuencia, la inexistencia del ente mismo.¹⁷ Y también es esta la relación que se da entre Ser y ente: una relación de contradicción, esto es, la diferencia ontológica consiste en que ambos son contradictorios, términos opuestos que se excluyen mutuamente. Esto resulta paradójico porque, en última instancia, aquello que se supone debería ser la razón última y fundamento de lo ente, en realidad lo excluye, lo niega. La afirmación del Ser implica dos negaciones: la negación del ente y la negación de la Nada.

Así pues, según la hermenéutica nicoliana, en el *Poema* de Parménides el Ser se comprende como idéntico, es decir, como uno, total, homogéneo, continuo, indivisible e intemporal. La consecuencia necesaria de lo anterior es que cualquier otra afirmación que no sea la afirmación absoluta del Ser, por ser parcial o contraria, no está permitida; “la identidad impone el mutismo.”¹⁸ Ahora bien, lo importante es traer a cuenta cómo se hace acreedor el Ser de los atributos que le otorga Parménides.

En la exposición anterior hicimos notar que cada atributo es, al mismo tiempo, una afirmación del Ser y una negación de la Nada. Esto ocurre, según nuestro autor, porque Parménides quiere justificar la necesidad del camino del Ser y, al mismo tiempo, la necesidad de negar el camino opuesto, que es el de la Nada. Esto es lo que hay que anotar ahora, que la necesidad del Ser depende en todo momento de la necesaria negación de la Nada. Y es que los atributos le son dados al Ser por contraste con la Nada. En otras palabras, el Ser se define y se comprende desde una relación de contraposición, en este caso, con la Nada. Pero si esto es así, entonces todos los atributos que le son adjudicados no le son dados porque de hecho le pertenezcan: el Ser no es de suyo, en sí mismo y por razón de sí mismo, idéntico; sino que le son atribuidos en la medida en que se relaciona con algo externo a él, algo contrapuesto. Y dicha contraposición, dado que está sometida al requisito de la identidad, tiene una característica particular: es contradictoria; aquello con lo que se relaciona el Ser no sólo es algo externo a él, sino que esa exterioridad lo niega (y viceversa). Luego, los atributos del Ser parmenídeo son derivados de una *relación lógica de contradicción*. Y en esa medida, podemos decir que el Ser en Parménides es comprendido con base en una cierta lógica, la lógica de la identidad. En el momento en que se equiparan

¹⁷ Parménides no niega la existencia del ente. Sí lo niega en un nivel lógico: le niega la identidad. Lo que hace Nicol es llevar esta negación lógica a un nivel radical, ontológico para derivar sus consecuencias y concluir así que, desde las tesis parmenídeas, nos veríamos obligados a defender la inexistencia del ente. Lo cual resulta paradójico.

¹⁸ *Ibid.*, p. 337.

Ser y pensar: “sólo lo mismo puede ser y pensarse”¹⁹, los atributos del Ser sólo son válidos desde lo que la razón dicta debe ser, y si la razón dicta que “lo que debe ser, es y no es posible que no sea”, entonces el Ser es idéntico y contradictorio de la Nada y del ente. Esta es la advertencia que Nicol nos hace respecto de la comprensión del Ser en el *Poema* de Parménides: que el Ser se define por contraste con la Nada, y que esto se debe a que la relación entre Ser-ente y Ser-Nada está comprendida desde los términos de la lógica de identidad. Ahora bien, lo que nos importa es que de esta advertencia se derivan tres puntos importantes que, según nosotros, Nicol va a tomar en cuenta para plantear su comprensión del Ser. ¿Cuáles son?

La identidad implica la negación lógica del ente y, por ende, que el ente mismo devenga un contradictorio del Ser. Pero si, como hemos visto, la identidad no es un atributo propio del Ser, sino que es derivado de una relación lógica de contradicción con la Nada, entonces no tenemos que aceptar la identidad como atributo del Ser. *El Ser no es idéntico y si queremos pensarlo, no podremos hacerlo ya más desde la identidad.*²⁰ Lo anterior tiene a su vez dos consecuencias: la contradicción entre Ser y ente queda eliminada: al no ser idéntico el Ser, no es homogéneo ni indivisible y, por lo tanto, no niega la diversidad ni la diferencia; entonces el Ser y el ente no son contradictorios. Por otro lado, el Ser no tiene término alguno que se le contraponga: el Ser era contrario de la Nada en la medida en que era idéntico, y en ese sentido mantenía una relación necesaria de contradicción con la Nada, pues se afirmaba en la medida en que aquella quedaba negada. Al no ser ya idéntico el Ser, se rompe esa y cualquier otra relación posible de contrariedad o contradicción.²¹

Otra consecuencia importante, dado lo anterior, es que queda abierta cuál sea la relación entre Ser y ente. Pero, desde este momento, el planteamiento de Nicol prescindirá de comprender la diferencia ontológica en términos de contradicción o contraposición, es

¹⁹ Parménides, B3.

²⁰ No es que el Ser no pueda de hecho pensarse desde la identidad; se puede, y, según nuestro autor, la historia de la ontología no ha hecho otra cosa. El problema es que esta vía ya no es transitable porque es aporética. Es, de hecho, una de las razones por las que la filosofía está en crisis: es un falso principio.

²¹ Es importante señalar que hay una diferencia entre contradicción y contrariedad: la contradicción es lógica, la contrariedad es ontológica, es decir, mienta el simple hecho de dos entes que están puestos uno delante del otro, contrapuestos. Para Nicol el Ser no es contradictorio del ente porque, literalmente, enunciarlo no implica no enunciar también al ente, sino que por el contrario siempre se enuncian conjuntamente, aunque no en el mismo sentido. El Ser no está contra-puesto al ente porque, como veremos más adelante, no es un algo (un ente) que se pueda poner aparte, fuera o contra el ente, sino que es siempre inmanente al ente.

decir, la diferencia entre Ser y ente no consiste en que sean términos contradictorios ni contrapuestos el uno al otro: el Ser no se opone de ninguna manera al ente.

Por otro lado, como hemos dicho, la identidad es un atributo derivado de una relación de contrariedad, pues el Ser es idéntico sólo en tanto *es relativamente* a la Nada. Lo que queremos hacer notar es esta relatividad. Cuando se piensa al Ser desde una relación, éste deviene relativo, determinado por algo que no es él mismo, y en ese sentido deviene un ente, ya que su necesidad no está en sí mismo, no se la da él mismo, sino que depende en todo momento de algo alterno a él, en este caso, de la Nada, de su negación. Se confunde, pues, al Ser con un ente porque se le comprende desde aquello que es propio del modo de ser del ente: desde una cierta relatividad. Que el Ser no tiene contrarios quiere decir justamente que no es relativo, que mantiene su carácter de absoluto, aunque éste se entienda de un modo distinto²² al que encontramos en Parménides. Si eliminamos la identidad como atributo del Ser, y por ende eliminamos toda posibilidad de un contrario suyo, es decir, de una relación que lo entifique y que lo vuelva relativo, entonces es necesario afirmar que la diferencia ontológica que pueda plantearse debe tener cuidado de no confundir al Ser con un ente, esto es, de no plantear la diferencia en términos de contrariedad o contradicción. De cómo va a entender Nicol la diferencia ontológica hablaremos más adelante. Por el momento sólo diremos que “El ser de los entes no “es” él mismo un ente.”²³

Así pues, hemos ganado tres limitaciones importantes: que no se puede comprender al Ser como idéntico, que el Ser no tiene contrarios, y que el Ser no es un ente, es decir, no se puede comprender al Ser desde los atributos que son propios del ente, y en consecuencia queda abierta la pregunta por el modo en que ambos se relacionan y el modo en que se puede comprender la diferencia ontológica. Ahora intentaremos dar un paso más al exponer el absoluto negativo en su segunda versión, que es la hegeliana.

§2

La comprensión del Ser en Hegel

Al igual que en la exégesis anterior, en esta exposición pondremos el énfasis ahí donde aparezca la Nada como un concepto principal. De este modo y siguiendo nuevamente la

²² Este modo distinto de comprender el carácter de absoluto del Ser será señalado más adelante en el §10.

²³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. §2, p. 15.

interpretación nicoliana, en el caso de Hegel la Nada adquiere un peso importante en su *Ciencia de la lógica*, específicamente en el libro primero que se titula “La doctrina del ser”. Sin embargo, antes de registrar la aparición de la Nada, considero importante esclarecer el contexto del planteamiento hegeliano para poder comprender de mejor manera las razones por las que Hegel se ve obligado a utilizar el concepto de la Nada.

El planteamiento que en la exposición hegeliana²⁴ prepara el escenario para la aparición de la Nada es una pregunta, a saber, la pregunta por el principio y comienzo de la ciencia y, en un sentido más radical, la pregunta por “el *fundamento absoluto* de todo [lo existente]”²⁵, de aquello que es de modo determinado, contingente y temporal.²⁶ La respuesta de Hegel a esta cuestión será el Ser y la Nada absolutos. Pero antes de revisar la respuesta hay que aclarar dos cosas: en primer lugar, el sentido en que se va a comprender el *principio*, para esclarecer de qué modo el Ser y la Nada fungirán como principio del Devenir; y en segundo lugar y derivado del primer punto, el sentido en que Hegel va a comprender el único atributo que le concede tanto al Ser como a la Nada, su total inmediatez o indeterminación.

¿Cómo se concibe el principio? Según Hegel, en la modernidad se cae en la cuenta de que el “comportamiento del conocer” juega un papel activo, y por ende importante, en el proceso mismo del conocimiento. Por esta razón, el principio no puede ser ya concebido sólo como un contenido, como lo había hecho la antigüedad al considerar el agua, el uno, el *nous*, la idea o la sustancia como el principio de todas las cosas. Pero tampoco puede ser concebido como un mero criterio epistemológico, como lo había hecho parte de la modernidad al considerar el *cogito*, el intuir, el yo o la subjetividad misma como principio de todo lo que es cognoscible. Por el contrario, es necesario que el principio se conciba como la identidad entre ambos: “surge la necesidad de que se unan el método con el contenido, la *forma* con el *principio*.”²⁷ Es decir, es necesario que el pensamiento caiga en la cuenta de que no hay nada fuera de él y que el objeto del pensar no es externo o ajeno al

²⁴ Esta exposición es tomada directamente de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Nicol no aborda ampliamente esta parte del planteamiento hegeliano, sino que se va directamente a la parte donde aparecen el Ser y la Nada. Nosotros lo hacemos así para darle más claridad a la exposición.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. p. 63. Lo que está entre corchetes es nuestro.

²⁶ La preocupación principal de Hegel es, en este sentido, encontrar el fundamento que le permita dar cuenta de aquello que deviene y del devenir mismo. En este contexto, para Nicol Existencia (Dasein) y Devenir son sinónimos en Hegel.

²⁷ *Idem*.

pensar, sino que es, en última instancia, parte del pensamiento mismo. Ésta es la conclusión de la *Fenomenología del espíritu*: el saber absoluto, la identidad entre Ser y Pensar. Pero en la *Fenomenología* este saber absoluto aparece como el resultado del recorrido de la conciencia y, en esa medida, el principio es pensado ahí como algo mediado, como resultado. Lo que se propone Hegel en la *Ciencia de la lógica* es considerar al principio como inmediato, como verdadero comienzo. Pero, según el autor de la *Fenomenología del espíritu*, sólo se puede considerar al principio como verdadero comienzo en la medida en que se presenta como comienzo *puramente lógico*²⁸, es decir, en la medida en que es principio del *puro pensamiento, especulativo, abstracto*: en cuanto se efectúa “en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el *puro saber*.”²⁹ ¿Por qué sólo en tanto que aparece como principio del puro saber es que puede considerarse el principio como verdadero comienzo? La clave está en la pureza de ese saber. El puro saber es la identidad entre Ser y Pensar, es decir, el hecho de que el pensamiento y lo pensado son una misma cosa. Y en eso consiste su pureza: el saber es puro porque, al identificar el pensar con la cosa pensada, elimina toda relación de alteridad que pudiera tener el pensamiento y, por ende, toda posible mediación. Al eliminar toda posible mediación este saber deviene, en un principio³⁰, la pura y simple inmediación, vale decir, la ausencia total de toda mediación: lo indeterminado.

Así, el principio sólo puede ser auténtico comienzo cuando es principio de este saber porque sólo desde este saber es algo verdaderamente incondicionado y, de este modo, lo verdaderamente absoluto (lo absoluto es precisamente lo que no tiene ataduras, “independiente, ilimitado, que excluye cualquier relación”³¹). El principio se va a comprender como principio puramente lógico, y en esa pureza o incondicionalidad va a consistir el sentido de su único atributo: su total indeterminación. Una vez esclarecidos estos puntos, pasemos a la aparición de la Nada en el planteamiento hegeliano.

²⁸ Es importante notar desde este momento que, para Hegel, el ámbito en el que puede preguntarse válidamente por el Ser y desde el cual se le va a comprender es el ámbito de la pura razón, especulativa, abstracta. Más adelante veremos qué consecuencias acarrea esto.

²⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁰ El saber puro, en su desarrollo, que es el desarrollo de la *Lógica* misma según Hegel, también contiene mediaciones; pero en el comienzo, que es donde se encuentran expuestos el Ser y la Nada, es la pura indeterminación.

³¹ Diccionario de la Real Academia de la lengua Española, en adelante DRAE.

El comienzo del puro saber es la inmediación que le es propia dada su pureza. Ahora bien, según Hegel, “en su verdadera expresión esta simple inmediación es [...] el *puro ser*. [...] Y como el *puro saber* no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el *puro ser* no debe significar más que el ser en general.”³² Al igual que el puro saber, el puro Ser es la pura y simple inmediación: lo que es por sí mismo, igual a sí mismo y que no mantiene relación alguna de alteridad, pero que tampoco contiene una determinación en sí, pues esto significaría una diferencia y por ende una relación con un otro. El Ser es, pues, “la pura indeterminación y el puro vacío”³³, y en este sentido no hay *nada* en el Ser que pueda ser pensado o intuido, o en todo caso, aquello que puede ser pensado e intuido es, precisamente, ese vacío puro que es *nada*. Por otro lado, la Nada es “la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido, la indistinción en sí misma.”³⁴ Pero, si esto es así, si la pura Nada es el vacío puro, entonces la Nada es eso que puede ser pensado o intuido en el puro Ser, a saber, el vacío o indeterminación totales. De hecho, la Nada viene a ser aquello en que consiste el puro Ser. Ahora, si la pura Nada es aquello en que consiste el puro Ser, entonces el Ser y la Nada son idénticos: “*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa.*”³⁵ ¿Cómo es esto posible?

Considerados desde fuera del saber puro³⁶, la Nada es algo totalmente distinto y diferente del Ser, algo externo y absolutamente contrario a él; pero, una vez que ambos son considerados desde el puro saber, el Ser *deviene* en la Nada y ésta en aquél, es decir, se identifican. ¿Por qué? Como dijimos, lo que intenta Hegel es hallar el principio y fundamento del devenir y de la existencia, pero si la existencia es determinación, mediación, ¿cómo podría emanar de la total inmediación, la mediación? Es necesario, entonces, que se dé este tránsito, porque ni el puro Ser ni la pura Nada pueden, por sí mismos, dar cabida al devenir o fundar la existencia. Es *necesario*, pues, que tanto el Ser como la Nada nieguen su pureza deviniendo uno en el otro. De hecho, según Hegel, esta necesidad de devenir uno en el otro es lo que constituye propiamente la verdad o esencia

³² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 65. Nuevamente vemos aquí como la comprensión del Ser se está jugando en términos del puro pensamiento.

³³ *Ibid.*, p. 77.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ Aquí seguimos todavía la exposición misma de Hegel, pero comenzamos ya a introducir algunos elementos de la interpretación nicoliana.

del Ser y la Nada. La verdad de ambos consiste en el tránsito que, desde el puro saber, se da de uno en otro: “su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”³⁷ y que los identifica. La verdad del Ser y la Nada es, entonces, el Devenir; en otras palabras, no hay Ser y Nada fuera del Devenir, fuera del *Dasein* (la existencia). Pero el Ser y la Nada puestos en el Devenir no son ya el puro Ser y la pura Nada. Éstos, en sentido estricto, *no existen*, no forman parte del *Dasein* (por eso son considerados únicamente como principio *lógico*, abstracto, de la existencia), sólo forman parte de la existencia en tanto que uno ha devenido en el otro, es decir, en la medida en que se crea una diferencia, una mediación entre el Ser y la Nada. Cuando en el puro saber el Ser y la Nada se identifican, entran en *relación* uno con el otro, y si, como dijimos en el párrafo anterior, toda relación implica alteridad, entonces al mismo tiempo que se identifican se diferencian. Se introduce en ambos una mediación: el Devenir es el puro Ser y la pura Nada mediatizados. Mientras el Ser permanezca en su pureza, en su total indeterminación, será completamente ajeno y trascendente a la existencia. Luego entonces, nos dirá Nicol, necesita de la Nada, es decir, de una diferencia externa, de un contrario para poder fungir como verdadero principio del Devenir. El principio del devenir, considerado desde el puro saber, es doble: el puro Ser y la pura Nada.

Este es el planteamiento hegeliano sobre el absoluto negativo. Ahora nos corresponde desvelar las consecuencias que conlleva comprender al Ser desde el puro saber, como propone Hegel.³⁸ La primer pregunta que hay que hacer es: ¿cómo adquiere el Ser el único atributo que Hegel le concede: la indeterminación? Como dijimos antes, lo que intenta Hegel es dar razón del devenir, de lo existente, del ente, que es, como hemos visto, aquello ontológicamente del modo de lo determinado, en otras palabras, aquello que siempre es mediado y que, en ese sentido, siempre está en relación y necesita de una alteridad para poder ser. Ahora bien, según la exposición anterior, si el Ser ha de considerarse como el principio o fundamento de todo lo existente, entonces no podrá ser algo determinado al igual que el ente. Se vuelve necesario considerar al Ser desde el saber puramente especulativo (desde la *Ciencia de la lógica*) y no desde la fenomenología (*Fenomenología del espíritu*) para poder concebirlo como verdadero fundamento. Porque desde la

³⁷ *Ibid.*, pp. 77-78.

³⁸ Aquí ya entramos propiamente en la exposición y crítica nicoliana a la comprensión del Ser hegeliana.

fenomenología lo que aparece como inmediato es la mediación, es decir, lo que aparece, el fenómeno, es lo determinado, lo mediado y no el absoluto. De ahí que el Ser tenga que concebirse como lo indeterminado, como la ausencia total de toda determinación: “El absoluto es absolutamente vacío.”³⁹ Pero un absoluto vacío no puede fungir como verdadero principio o fundamento. El puro Ser es estático y ontológicamente no puede emanar o producir el devenir, y menos aún puede dar razón de él, no puede fundarlo. Es necesario que el Ser devenga, es decir, se relacione con algo más, se mediatice, se relativice. Aquí es donde cobra importancia la Nada como el término *contrario* al Ser con el cual se relaciona y da cabida al Devenir. Lo importante es señalar que nuevamente encontramos una relación de contraposición entre el Ser y la Nada y entre el Ser y el ente, y que la comprensión del Ser se va a dar en los términos que dicte la lógica que está detrás de esa contraposición. Comencemos por esclarecer lo anterior en la relación entre Ser y Nada.

En la relación que se da entre el Ser y la Nada, el planteamiento de Hegel se diferencia del de Parménides porque la lógica que determina la relación es diferente. Como vimos en el párrafo anterior, en Parménides era la lógica de la identidad la que determinaba la relación y, de este modo, la relación del Ser con la Nada era excluyente, se jugaba en términos de contradicción: la afirmación de uno implicaba la negación del otro. En cambio la lógica que determina la relación en el planteamiento hegeliano es dialéctica. En una relación dialéctica, los contrarios no se excluyen sino que se implican necesariamente el uno al otro, conformando una unidad sintética. En esa medida, Hegel prescinde de aquello que en Parménides implicaba la negación de la Nada y el ente por el Ser, a saber, la identidad, pero le atribuye el carácter de indeterminación al Ser, por lo que se ve obligado a postular un contrario del Ser, la Nada, para poder *fundamentar* el devenir.

Esta es la otra relación de contraposición que mantiene el Ser, su función de principio o fundamento de lo existente, su relación con el ente. Incluso cabría decir que es la relación principal del Ser en el planteamiento hegeliano, porque la exigencia de comprender al Ser desde el puro saber, y por ende de definirlo como lo indeterminado, viene dada por la necesidad de fundamento del devenir: porque el ente es contingente, determinado y no tiene su razón en sí mismo, sino que ésta depende siempre de su relación con lo otro, y tiene por

³⁹ E. Nicol, *op. cit.*, p. 355.

ello menester de un fundamento o principio.⁴⁰ Ahora bien, si este principio ha de fungir como verdadero fundamento, como verdadero comienzo, entonces no puede ser como es el ente: determinado, sino que debe ser *lo contrario, lo contrapuesto* al ente: la total indeterminación. Nuevamente, el Ser se define en pos de otro y no de sí mismo en tanto que Ser, y la atribución que se le adjudica la adquiere por mor, en este caso, de lo que intenta fundamentar. Por la misma razón el Ser necesita identificarse con la Nada: porque el devenir es contrariedad y porque la lógica del devenir es dialéctica, entonces la lógica del principio o fundamento también debe ser dialéctica: el Ser también debe tener un contrario y relacionarse con él para fungir como verdadero fundamento del devenir. De ahí la afirmación de Hegel de que: la “verdad [del principio] consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir...*”⁴¹ En dicha afirmación encontramos lo que ahora nos interesa resaltar: el Ser se define y se comprende de cara al ente, lo cual tiene consecuencias importantes que a continuación revisaremos y que ya habíamos hecho notar de algún modo en la exposición de Parménides.

Como hemos visto, desde la hermenéutica nicoliana tanto Parménides como Hegel subordinan la comprensión del Ser a una cierta lógica; en el caso de Parménides, la lógica que define al Ser es la identidad, en el caso de Hegel la dialéctica. Y por ello, la relación que el Ser pueda mantener para con el ente se va a jugar en los términos de cada lógica: en Parménides la afirmación del Ser implica la inexistencia y exclusión del ente porque la relación se juega en términos de contradicción; en Hegel la afirmación del ente implica la inexistencia⁴² del Ser, porque son contrarios pero no se niegan, sino que dialécticamente uno posibilita y fundamenta al otro, y este otro lo contiene en cada una de sus determinaciones particulares. Pero en ambos casos, esta subordinación a una cierta lógica implica que la relación entre Ser y ente se dé como una relación de contraposición (en un caso excluyente, en otro incluyente), lo que al final de cuentas termina derivando en una confusión del Ser con el ente.

⁴⁰ Con lo cual Nicol va a coincidir. La discrepancia con Hegel es que dicho fundamento sea abstracto y trascendente al ente. Para Nicol la razón del ente está en el ente mismo, es immanente.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 77-78. Lo que está entre corchetes es nuestro.

⁴² El Ser deviene inexistente porque se define como lo contrario del ente, es decir, de lo existente. En ese sentido, el Ser no es immanente a la existencia, no al menos en cuanto él mismo, sino sólo en tanto deviene otro. De ese modo, se mantiene al margen de la existencia como principio trascendente y abstracto.

Pero, ¿qué caracteriza a una relación de contraposición y por qué esto implicaría una confusión del Ser con el ente? Contraposición: “acción y efecto de contraponer. Comparar o cotejar algo con otra cosa contraria o diversa.”⁴³ En términos generales, cuando algo se contrapone a otra cosa es porque se puede relacionar y/o contrastar con ella. El Ser se puede, y de hecho se debe relacionar y contrastar con el ente: se debe hacer la diferencia onto-lógica. Pero cuando el contraste y la relación se dan solamente desde la lógica, dejando de lado el *ontos*, como en el caso de Hegel y Parménides según hemos visto, la contraposición se comprende como definición o atribución, es decir, consiste en hacer la diferencia, que debería ser onto-lógica, en términos puramente lógicos, conceptuales y abstractos: consiste en atribuirle al Ser y al ente las cualidades contrarias. ¿Por qué atribuirle cualidades al Ser o al ente implicaría una confusión entre ambos? Atribuir es definir o delimitar algo. Y si algo es definible o delimitable, lo es en tanto tiene límites, en tanto es finito, lo que está bien para el ente, puesto que es algo contingente y determinado como hemos visto. Pero, ¿vale igual para el Ser?, ¿es de igual modo algo determinado y contingente? De ser así, ¿cuál sería entonces la diferencia entre Ser y ente si en última instancia ambos se están comprendiendo en el mismo sentido como lo determinado, lo contingente, lo relativo? ¿No estaríamos, por el contrario, queriendo aplicar categorías que son propias del ente al Ser y, en esa medida, no lo estaríamos entificando, confundiéndolo con un ente? Nicol nos dirá que, en efecto, darle atributos al Ser, intentar definirlo, es querer comprenderlo como un ente, es decir, comprenderlo desde el modo de ser propio del ente. Tanto Parménides como Hegel, uno desde la identidad, otro desde la dialéctica, pero ambos anteponiendo la razón al Ser, intentan definirlo y, de este modo, lo confunden con un ente.⁴⁴ Por eso en ambos el Ser se comprende de cara al ente y la Nada, como si el hecho de hacer diferencia ontológica implicara que ésta tiene que llevarse a cabo desde una contraposición entre ambos términos: si el ente es lo determinado, el Ser es lo indeterminado.

Así pues, lo que hay que anotar es lo siguiente: tanto Hegel como Parménides, y en general la tradición metafísica, ha considerado que la cuestión del Ser, del modo en que éste debe ser comprendido, se lleva a cabo en un nivel puramente lógico, especulativo, abstracto y, por ello, en el ámbito de la definición o atribución. Por el contrario, Nicol

⁴³ DRAE.

⁴⁴ Esto lo veremos más claramente al inicio del siguiente apartado.

propondrá, como veremos en el siguiente apartado, una comprensión desde un horizonte verdaderamente onto-lógico, donde el *ontos* va a ser comprendido como fenómeno.⁴⁵ Esta es la revolución en la metafísica que propone nuestro autor desde *Los principios de la ciencia*: afirmar que el Ser está a la vista, que no hay que buscarlo. Pero esto lo veremos más detenidamente en el siguiente apartado. Mientras tanto, hay que resumir qué hemos asegurado hasta ahora con lo anteriormente expuesto.

En el análisis del planteamiento hegeliano hemos reiterado la necesidad de replantear la diferencia ontológica y la necesidad de que ésta se mantenga desde un horizonte que no comprenda al Ser como un ente, es decir, desde una perspectiva que no sea puramente lógica; y en esa medida, el Ser no se va a comprender ya desde el ámbito de la pura especulación, desde la pura abstracción del pensamiento, sino que ha de tomar necesariamente en cuenta el ámbito fenoménico. Y finalmente, hemos reiterado también que si el Ser mantiene una relación con el ente, ésta no puede ser una relación de contraposición: el Ser no tiene contrarios.

§3

Replantear el horizonte de comprensión del ser

Según lo expuesto anteriormente encontramos que, dada la interpretación que nos ofrece Nicol, la comprensión del Ser se juega, tanto para Hegel como para Parménides, en términos puramente lógicos y, por ende, sólo se comprende al Ser, es decir, éste sólo se hace comprensible, abarcable, si se le define y se le adjudican ciertos atributos o cualidades que nos indiquen qué es. En esa medida, la diferencia ontológica queda comprendida como el contraste entre cualidades o atributos contrarios entre Ser y ente: si el ente es determinado, el Ser es indeterminado. El Ser es lo contra-puesto al ente (o a la Nada), es decir, lo que está puesto en contra o frente al ente, no en el ente mismo ni junto a él, sino frente y, en cierto sentido, fuera de él, externo a él (trascendente, abstracto, inexistente, etc.).

También hemos encontrado que, desde este modo de comprender al Ser, se le confunde con un ente, porque se le define como si fuera un ente, atribuyéndole cualidades, de-

⁴⁵ Y donde, por ende, no se intenta definir al Ser, sino sólo describirlo. Cf. §4 de esta tesis.

finiéndolo, de-limitándolo. Así pues, podemos decir que contamos ahora con ciertas condiciones, mismas que la comprensión del Ser que va a ofrecernos Nicol tomará en cuenta para poder superar a la tradición metafísica que critica: en primer lugar, el Ser no es ni lo idéntico ni lo indeterminado; en segundo lugar, no tiene contrarios: no es contrario ni de la Nada ni del ente; y finalmente, no es un ente, pero no es trascendente al ente, por lo que su comprensión ha de ubicarse en un horizonte que no sea mera ni puramente lógico o especulativo. Estas condiciones se implican mutuamente y conforman lo que, a nuestro parecer, es la base crítica que le permitirá a Nicol aventurar la comprensión del Ser que abre y explana tanto en *Los principios de la ciencia* como en “Fenomenología y dialéctica”. Ahora nos corresponde exponer la propuesta de nuestro autor.

Por otro lado y antes de pasar al siguiente apartado, queremos hacer una aclaración en el modo en que desde ahora se va a escribir la palabra *Ser*. Dos de las condicionantes anteriores fueron: que “*el Ser no tiene contrario en ningún nivel*”⁴⁶ y por ello no es contrario del ente; y que el Ser no es trascendente al ente, pero no se reduce a éste, es decir, “no hay más Ser que el ser del ente.”⁴⁷ Así pues, si no hay más Ser que el ser del ente, y el Ser no tiene contrario alguno, entonces no hay necesidad de utilizar la mayúscula para referirnos al *ser*. Podría objetarse que Nicol hace una distinción entre el Ser y el ser del ente, que el ser del ente siempre sería un ser determinado, un ‘ser esto’ o ‘no ser esto’ y el Ser sería el absoluto. Pero cuando Nicol habla en estos términos, cuando habla de un ‘ser esto’ o un ‘no ser esto’, y cuando describe, por ejemplo, los diferentes tipos de no-ser, no está hablando del ser mismo, sino de la negación o la afirmación de algo, es decir, está hablando de una determinación particular, y el acento recae por ello en el ‘esto’ más que en el ‘ser’ o ‘no ser’. No habla del Ser, sino del ente: “*El no ser es el ser* (mejor dicho, el ente), *que no es aún.*”⁴⁸ No es que haya un ser determinado y un ser absoluto. Lo determinado es el ente, no el Ser. Lo repetimos (pero ahora con minúscula): no hay más ser que el ser del ente. La razón de que prescindamos de la mayúscula es que tiende a significar un sustantivo, algo determinado y definido, en otras palabras, un ente.

⁴⁶ E. Nicol, *op. cit.*, p. 327.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 348.

II. Ser y presencia: hay ser

Este segundo apartado tiene dos objetivos principales; el primero de ellos es plantear la propuesta como tal de nuestro autor: decir con Nicol que “hay ser” y que el ser es, consecuentemente, fenómeno; el segundo objetivo es problematizar esa tesis en cuanto al cómo del ser: ¿cómo se da la presencia del ser? Nicol nos va a decir que el ser es “un acto de presencia”, ¿en qué consiste dicho acto? Estas preguntas nos llevarán a buscar en *Los principios de la ciencia* una respuesta, específicamente en la formulación de los principios, ya que éstos son un despliegue formal del cómo del ser y expresan, por ello, algo principal y original en el orden del ser (y del conocer). ¿Qué pueden decirnos los principios en cuanto al acto de presencia del ser?

Sin embargo, antes de ir directamente a los temas principales que se desarrollarán en este apartado, es necesario terminar de definir el sendero que nuestro autor va a tomar; si bien ya hemos delimitado en el apartado anterior el camino, nos toca ahora señalarlo explícitamente. Por eso haremos una distinción entre dos modos distintos de tematizar o de acercarse a la problemática del ser⁴⁹, ambas formuladas de alguna manera en el apartado anterior. El primero, que consiste en querer definir lo que es el ser, es decir, asirlo completamente, capturarlo, comprenderlo en el sentido de abarcarlo en su totalidad, y que denominamos como puramente racional.⁵⁰ El segundo, el camino que va a tomar nuestro autor, que consiste sólo en querer señalar al ser, es decir, intentar describirlo sin intención de agotarlo en una sola expresión, definición, atributo o palabra, puesto que se parte del hecho de que es imposible realizar dicha tarea: la vía fenomenológica de comprender al ser.

⁴⁹ El ser es y no es problemático para Nicol. Es problemático en tanto que es lo que nos hace frente, lo que se presenta. Y en esa medida es problema el cómo de su presencia. No lo es en tanto que la presencia, en sí misma, no es problemática: “el ser es problema para la filosofía en tanto que reconoce que es lo prominente por excelencia, lo que, por esto mismo, no da problemas: basta verlo para poseerlo”, Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, p. 325. Cuando hablamos de la problemática del ser nos referimos a la pregunta por el cómo de su presencia, del modo en que el ser se hace presente.

⁵⁰ Cuando nos referimos a lo puramente racional estamos pensando en la racionalidad abstracta o especulativa, que construye sus razonamientos sólo a partir de conceptos, sin atender a la realidad.

Definir y describir

Nos dice el filósofo catalán en *Los principios de la ciencia* que

En rigor lógico, el Ser puro o absoluto no debería tener atributos: habría de ser la absoluta indeterminación, y en este punto es Hegel quien aventaja a Parménides. Pero puede admitirse que hay dos clases de atributos, cosa que Hegel no reconoce. Unos son determinantes, en el sentido de que implican manifiestamente una diversificación del Ser, y por ello explican cómo es, en cada 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.*⁵¹

Como se puede ver en la última oración de la cita anterior, Nicol señala dos formas posibles de predicar del ser. Esto es lo que nos interesa apuntar. Por un lado, está aquella cuyo objetivo principal es comprender al ser, en el sentido de abarcar mediante conceptos su totalidad, es decir, intentar *definirlo*: encontrar una fórmula o predicado que pueda expresar lo que es el ser. Esta forma de tematizar tiene un carácter primordialmente racional y abstracto, pues se hace a través de un examen puramente especulativo y, por ello, con base en una cierta lógica que va a determinar el modo en que intentemos definir lo que el ser sea. Pero, como hemos visto en los párrafos anteriores, la tarea de intentar comprender al ser desde este horizonte puramente racional, desde el rigor lógico, deviene aporética. Si como afirma Nicol, “en *rigor lógico*, el Ser puro o absoluto no debería tener atributos: habría de ser la absoluta indeterminación”, es precisamente el rigor lógico mismo lo que impide dicha tarea. Porque lo que se intenta es de-finir, “fijar con claridad, exactitud y precisión la significación de una palabra o la naturaleza de una persona o cosa; decidir, determinar”⁵², aquello que en rigor racional no puede concebirse sino como la total indeterminación, lo indefinible por excelencia. O una de dos, o determinamos al ser, como lo hace Parménides, y decimos que el ser es “una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas direcciones”⁵³, pero entonces convertimos al ser en un ente, puesto que lo

⁵¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 336. Las cursivas son nuestras. Este fragmento es complicado por la idea que maneja Nicol con respecto a los dos tipos de atributos: no es claro en qué consista la diferencia entre ambos. Sin embargo, no es un problema que vayamos a desarrollar. Nosotros queremos reconocer en él dos vías de tematizar al ser, por eso subrayamos la parte final: hay una forma “puramente racional” y otra que requiere “un examen de las cosas reales”, es decir, una vía fenomenológica.

⁵² DRAE.

⁵³ Parménides, B8, 1-51.

estamos comprendiendo como algo determinado, algo con un límite bien fijo y preciso, y por ello se nos escapa lo que realmente sea el ser; o decimos que el ser es la completa indeterminación, la pura y total vacuidad, como lo hace Hegel, pero entonces el ser deviene algo abstracto y contrapuesto al ente, algo trascendente, y por ello la relación entre ser y ente (universal y particular en estos términos) no se logra explicar satisfactoriamente.

Considerar al ser desde un ámbito puramente abstracto concluye necesariamente en un camino sin salida. Para este modo de tematizar al ser, “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.”⁵⁴ Es eterna porque es aporética, y es aporética porque es insuficiente, pues prescinde del ámbito fenoménico. Nos dice Nicol al respecto:

[...] 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.*⁵⁵

Esta primer forma de predicar del ser desde la pura racionalidad, describe justo el modo en que, según nosotros, no se va a comprender principalmente⁵⁶ al ser. A nosotros nos interesa recuperar la forma de predicar que describe la primer clase de atribución en la cita: el modo fenomenológico. Así, está también aquella forma que consiste en explicar “cómo es” el ser “en cada caso”, es decir, en *describirlo*. Y dicha tarea no puede llevarse a cabo desde un ámbito puramente racional, sino que “es necesario un examen de las cosas reales”, es necesario atender a los entes mismos para poder dar razón del modo en que el ser es inmanente a ellos. Este modo de proceder no puede ser abstracto o formal, sino que debe ser concreto y fenomenológico, en otras palabras, ha de partir de “la presencia efectiva y absoluta del ser temporal.”⁵⁷ Ahora bien, estamos conscientes de que una descripción es

⁵⁴ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 99.

⁵⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 301. Las cursivas son nuestras.

⁵⁶ No obstante que Nicol utiliza también esta forma de predicar del ser, v.g. cuando le atribuye al ser la eternidad o infinitud: “El infinito no es fenómeno, por imposibilidad física y hasta por definición. Pero es una exigencia racional de la omnitud del Ser fenoménico.” Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 175. Las cursivas son nuestras.

⁵⁷ J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 68.

también un modo de determinar, de definir las cosas. La diferencia está en que la definición puramente racional intenta literalmente de-finir las cosas, es decir, llevarlas a su fin, determinarlas con exactitud sin dejar algún resquicio de ambigüedad. Por el contrario, la descripción es siempre y solamente “delinear, dibujar o figurar”⁵⁸, es decir, señalar (signar) con la intención de identificar aquello de que se habla. Y por ello nunca es definitiva: siempre se pueden decir las cosas de otra manera y, en sentido estricto, nunca se terminan de describir de forma cabal. Esta es la vía por la que va a transitar el pensamiento de Nicol.

Es de suma importancia recalcar que este segundo modo de hablar del ser es siempre y solamente aproximativo, en tanto que nunca es una descripción o determinación cabal del ser. No logra aprehender de forma definitiva lo que el ser sea y, puesto que se mueve desde lo fenoménico, no puede sino sólo señalarlo, intentar describirlo sin llegar nunca a agotarlo por completo en una sola descripción. Su finalidad no reside, pues, en dar una definición cabal que nos diga qué es el ser, sino sólo en intentar decir cómo es, a sabiendas de que hay más de un modo de decirlo. Por nuestra parte, consideramos que Nicol comprende al ser principalmente desde este horizonte.⁵⁹ Por eso la diversidad de ejemplos y de formulaciones, a veces contradictorias, para referirse a la presencia ser, que no son sino la expresión de esa imposibilidad de aprehenderlo en una sola fórmula y la necesidad de seguir intentándolo, de seguir buscando siempre un mejor modo de decirlo, una mejor expresión. Vayamos ahora a la tesis principal respecto al ser de nuestro autor.

§5

Que el ser es un “acto de presencia”

Nicol nos dice, en su artículo titulado “Fenomenología y dialéctica”, que hay que distinguir entre ser-en-sí y ser-para-mí: “es menester que la filosofía precise y mantenga la distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí.”⁶⁰ Nos interesa exponer la distinción que al respecto nos ofrece, porque ello nos servirá para introducir su propuesta. Es terreno común en la filosofía y un supuesto principal del quehacer científico el diferenciar entre ser-en-sí y ser-para-mí, pero el sentido en que se comprende esta diferencia no se deja ver a simple vista.

⁵⁸ DRAE.

⁵⁹ Lo repetimos, no obstante que Nicol utiliza las dos formas señaladas.

⁶⁰ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 89.

Para Nicol, “la distinción originaria es vocacional, más que epistémica u ontológica”⁶¹, además de tener su origen histórico en la filosofía del mundo griego. Es decir, es una diferencia de carácter o actitud: mienta dos modos distintos de acercarse o dirigirse a los entes. Mientras uno los capta sólo en cuanto cosas, útiles, y por ende se dirige a ellas de modo interesado (el ser-para-mí), el otro se dirige a los entes de forma desinteresada para observarlos en cuanto que son ellos mismos (ser-en-sí). La forma de dirigirse a las cosas va a determinar el modo en que ambas actitudes las expresan: el ser-para-mí expresa las cosas en tanto que éstas son referidas a la propia necesidad, interés o parecer, lo cual se va a nombrar como *doxa* u opinión; el ser-en-sí *intentará* expresar las cosas en tanto que son ellas mismas para ofrecerlas, darlas en su esencia, en su ser sí mismas, lo cual se va a denominar como *episteme*. Es de señalarse que, desde esta perspectiva vocacional, la *episteme* no consiste en un método o camino específico, y que su finalidad no es la de llegar a la verdad absoluta, sino que consiste en un *intento* de acercarse *metódicamente* a las cosas para *ofrecerlas* en tanto ellas mismas. Su finalidad se cumple en tanto que *intenta* ese acercamiento. Si lo logra o no es secundario: vocacionalmente basta la intención de verdad para que se cumpla.

Por otro lado, lo importante para Nicol en este punto, más que las diferencias entre ambos modos de dirigirse a los entes, es el hecho de que ambos se dirigen siempre a *las mismas* cosas. Para la tradición heredera de la metafísica parmenídea, la distinción derivó en el planteamiento de dos realidades distintas, una temporal y otra intemporal, ubicadas cada una en su propio ámbito, separadas y contrapuestas ontológicamente.⁶² Lo que derivaría en una distorsión de la diferencia entre ser-en-sí y ser-para-mí: el en-sí vendría a significar la verdad del ente, su esencia, mientras que el para-mí se equipararía a las apariencias. Pero “Esta peculiar derivación ya es doctrinal, y no funcional.”⁶³ “La contraposición entre apariencia y ser-en-sí es una invención griega, promovida por el hecho de que la apariencia cambia, mientras que el ser mismo se supone que perdería su mismidad si no fuera inmóvil.”⁶⁴ Contrariamente a ello, Nicol cae en la cuenta de que siendo la

⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

⁶² Como dijimos en el apartado anterior, la diferencia ontológica se comprende como una contraposición en los términos de la lógica de la identidad y, de ese modo, como la escisión entre ser y ente. El ser se diferencia del ente en tanto que está puesto contraria (ontológicamente) y contradictoriamente (lógicamente) al ente.

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 91-92.

distinción vocacional (y no ontológica), ésta atañe solamente a nuestra disposición frente al ser, y que por lo mismo señala *la presencia* de una *misma* cosa frente a la cual podemos adoptar posiciones distintas. En qué sentido implica esa misma presencia: la distinción entre *doxa* y *episteme*, entre opinión y conocimiento, sólo es posible si ambas tienen algo en común. Sólo se puede diferir si *hay* algo en común. Una se diferencia de la otra en tanto que son dos modos de dirigirse a los entes. Lo que tienen en común es que ambas se dirigen a los *mismos* entes. Justamente, lo que *hay* de común en el *ser-en-sí* y el *ser-para-mí* es el *ser*. El ser, entonces, no es privilegio de una determinada metodología o de un camino privilegiado que nos llevaría a él. Nicol cae en la cuenta de que el ser está ahí para todos y que no es necesario método alguno para poseerlo; *doxa* y *episteme*, ambas hablan (y por ello poseen) del ser, aunque de modos distintos:

No hay más que un ser, “el mismo para todos”. La radical distinción entre *ser-en-sí* y *ser-para-mí* atañe solamente a nuestra disposición frente al ser; en modo alguno debe corresponder a dos niveles diferentes de profundidad en la textura del ser-mismo [como lo pensaba la tradición metafísica]. Lo que aparece no es menos ser que lo encubierto; lo descubierto no es menos aparente que lo conocido a primera vista.⁶⁵

Hay que eliminar, por ello mismo, la desconfianza que comúnmente tenemos de las apariencias. La tradición metafísica que abre Parménides, según Nicol, desconfía de las apariencias porque confunde al ser con la esencia y, en consecuencia, al *ser-para-mí* con las apariencias. Confusión que, como todo lo que responde a una cuestión vital, permea en la cotidianidad y que se presenta como una desconfianza normal hacia lo aparente, hacia lo que aparece a primera vista. En efecto, se dice que “lo que aparece *no es* lo que parece”. Sospecha que en algún sentido es justificada, puesto que también es un lugar común que lo que “se ve y se toca” es siempre limitado: la realidad nunca se nos muestra por completo, siempre vemos parcialidades: “no todo lo que hay que ver está a la vista, no todo lo real es tangible.”⁶⁶ Sin embargo, ello no es razón para desconfiar de las apariencias pues, aun cuando aquello que se muestra no sean los entes en tanto que sí mismos, “lo que aparece es tan real como aquello que encubre; de lo contrario, jamás lograríamos denunciar una falsedad.”⁶⁷ La desconfianza en las apariencias no tiene fundamento, al menos no un fundamento fenoménico: no hay nada en la fenomenicidad de las cosas que nos haga dudar

⁶⁵ *Ibid.*, p. 90. Lo que está entre corchetes es nuestro.

⁶⁶ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 157.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 157.

de su apariencia misma. El supuesto que subyace a esta desconfianza en las apariencias es, como ya hemos señalado, de carácter teórico.

Por otro lado, si bien es cierto que la esencia de la mayoría⁶⁸ de los entes no se ofrece inmediatamente, sino que en la mayoría de las ocasiones hay que buscarla, eso no merma la presencia de aquello que aparece, es decir, no merma su ser: no es menos ser el ente que aparece que su esencia. De igual modo en que la realidad no se reduce a “lo que veo y lo que toco”, tampoco se reduce a la esencia. No desconfiamos de los fenómenos, sino de nuestra capacidad de conocerlos en tanto que son ellos mismos, pero el hecho de que *son* es innegable, es evidente y se muestra a simple vista. “Desconfiamos de su apariencia porque ignoramos su esencia. Pero lo dudoso es el qué de la cosa, no su presencia real.”⁶⁹ Su presencia es un dato de experiencia común, dada antes de toda expresión teórica u opinión.

Este es el giro que propone Nicol con respecto a la tematización del ser: desde un horizonte fenomenológico nos dirá que “El ser está a la vista”, “Hay ser”. El ser es aquello que se nos presenta inmediatamente. Esta es la tesis principal de nuestro autor respecto del ser, y es importante señalar que no se trata simplemente de una inversión de la metafísica parmenídea: no se trata simplemente de hacer presente lo que para los griegos estaba ausente. Por ello habrá que cuestionar su sentido: no basta decir que el ser está a la vista, hay que aclarar en qué sentido es así.

¿Qué se entiende cuando decimos que ‘el ser está a la vista’? Nos dirá Nicol: “Significa nada más, y nada menos, que en la apariencia está todo el Ser, y que detrás de ella no hay nada.”⁷⁰ Esto no esclarece mucho la propuesta de nuestro autor, sino tal vez al contrario, la complica. Por el momento, y con base en lo visto anteriormente, podemos decir que por esta fórmula nicoliana vamos a entender que el ser no está en otro lugar que no sea en aquello que es, es decir, el ente: “*sólo podemos ver el Ser en lo que existe*. No hay Ser fuera del ente, aparte de él, en ninguna zona abstracta que se instituyera teóricamente como fundadora de la existencia real.”⁷¹ El ser está en el ente, y en esa medida, el ser es también fenómeno: “El ser está a la vista. Quiere decir: el ser es fenómeno.”⁷² Pero ¿qué está entendiendo Nicol por fenómeno?

⁶⁸ La del ser de la expresión sí nos es dada inmediatamente. Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, *passim*.

⁶⁹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 158.

⁷⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 321.

⁷¹ *Ibid.*, p. 365.

⁷² E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 96.

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.⁷³

Así pues, que el ser es fenómeno quiere decir que el ser es un acto de mostración, de manifestación, que el ser, “en sentido estricto, [...], *es un acto de presencia*.”⁷⁴ Y dicho lo anterior, que ese acto de presencia se da solamente en el ente, en su presencia o evidencia. Pero, nuevamente, no queda aún claro en qué consista este acto de presencia. Hasta aquí sólo hemos dicho que el ser está a la vista, y hemos intentado esclarecer el sentido de esta fórmula diciendo que el ser se muestra, se da o se dona por sí mismo a la visión en lo visible: el *situs* del ser es el fenómeno, el ente. No hemos dicho nada más que esto: el ser es inmanente⁷⁵ al ente. Y ante este planteamiento surge necesariamente la pregunta de cómo sea esa inmanencia. Nicol nos ha dicho que ‘hay ser’, que ‘el ser es un acto de presencia’, pero no nos ha mostrado cómo es ese ‘haber’ ni en qué consiste ese ‘acto de presencia’ del ser. Para poder dar respuesta a esta cuestión, nos veremos en la necesidad de remitirnos a la tematización del ser que Nicol lleva a cabo en *Los principios de la ciencia*, donde intenta describir al ser desde los entes mismos, es decir, desde su presencia, concluyendo con la formulación de los principios de la ciencia y de la existencia.

§6

El *situs* del ser: los principios de la ciencia

En dicha obra, Nicol emprende la problemática de los principios ante la crisis moderna⁷⁶ de unidad, falta de fundamento y justificación que en su momento y todavía la ciencia⁷⁷

⁷³ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 156. Recurrimos con esta cita a la *Crítica de la razón simbólica*, que si bien es una obra posterior a la obra que en principio nos atenemos, nos parece que lo puesto ahí por Nicol al respecto del fenómeno no se contradice con lo dicho hasta aquí, además de que nos será de gran utilidad para esclarecer la tesis de Nicol.

⁷⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 301. Las cursivas son nuestras. La misma fórmula se utiliza en “Fenomenología y dialéctica”: “*El ser es un acto de presencia*.”, p. 101.

⁷⁵ La inmanencia es, precisamente, lo que intentaremos esclarecer. Pero no está de más decir qué se entiende por inmanente: de momento, algo “que es inherente a algún ser o va unido de modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella”, Cf. DRAE.

⁷⁶ La crisis de principios es propia de la modernidad, y se desarrolla y agrava históricamente (desde Bacon hasta la fecha).

padece. Es menester que, para que la ciencia pueda realizarse como tal, descansa sobre ciertos principios que la hacen posible (ontológica y epistémicamente) y que justifican su quehacer (vitalmente). Es decir, es necesario que existan tanto las condiciones ontológicas: que las cosas sean cognoscibles; epistémicas: que tengamos la capacidad de conocerlas; y vitales: que haya una vocación de dirigirse desinteresadamente a ellas, para que algo tal como la ciencia se pueda dar. Si cualquiera de estas tres condiciones falta, la ciencia entra en crisis. Para Nicol, en la modernidad la ciencia entra en crisis porque olvida estas tres condiciones: por un lado, olvida que la ciencia es una actitud desinteresada ante la realidad, cuya intención no va más allá de querer ofrecer las cosas en tanto ellas mismas, su verdad. El pensador moderno pone a la ciencia y a la verdad al servicio de la utilidad, y en esa medida, del progreso. Se olvida la justificación vital de la ciencia (su vocación) y se le justifica desde la utilidad.⁷⁸ Por otro lado, supone que tanto los principios ontológicos como epistémicos no están dados de forma inmediata, sino que hay que buscarlos, y dicha búsqueda y hallazgo le corresponde a la ciencia llevarlos a cabo.⁷⁹ La ciencia partía de cero en búsqueda de aquello que la justificara, supuesto que derivaría en una crisis de su unidad y de la verdad misma.

Para la modernidad los principios no estaban dados antes del quehacer científico mismo, por lo que cada pensador se dio a la tarea de buscar y proponer nuevos principios, diferentes a los propuestos por los pensadores anteriores a él. Pero con ello cancelaba lo propuesto por sus predecesores y sus tesis devenían erróneas y, en esa medida, prescindibles. La actualidad de las nuevas teorías anulaba y eliminaba las teorías pasadas por estar equivocadas y forjaba un nuevo paradigma, proponía nuevos principios a partir de los cuales la ciencia debería proceder. La crisis de su unidad viene porque se introduce un carácter de discontinuidad en los paradigmas que no se puede explicar: la novedad es total. ¿Cómo puede ser la ciencia una si los principios que la sustentan en cada época son diferentes? Se descubre el carácter histórico de la ciencia y con ello entra en crisis la noción de verdad. Si la ciencia es histórica, ¿cómo puede pretender una verdad universal?, ¿puede

⁷⁷ Estamos entendiendo aquí la palabra ciencia en un término amplio, que abarca tanto a las denominadas ciencias puras como a las de ciencias del espíritu. Ciencia como una cierta disposición (metódico-contemplativa) ante las cosas más que como el estudio de un objeto determinado.

⁷⁸ Este tema lo desarrolla Nicol de manera amplia en *La reforma de la filosofía*. En *Los principios de la ciencia*, como su nombre lo indica, se encarga más de restituir los principios del ser y del conocer de la ciencia (y de la existencia).

⁷⁹ Esta es la problemática que propiamente desarrolla Nicol en *Los principios de la ciencia*.

la ciencia realmente alcanzar una verdad universal y absoluta? Si la ciencia no puede alcanzar la verdad, ¿qué la justifica entonces?, ¿ciencia para qué? La ciencia se ve obligada, como vimos, a refugiarse y justificarse en la utilidad.

Ante esta crisis que padece la ciencia, Nicol nos dirá que la cuestión de sus principios es, sí, histórica (puesto que se da conjuntamente con el nacimiento de ésta y porque la ciencia misma es histórica) pero no teórica: los principios no los obtiene mediante el cuestionamiento puramente especulativo. Los principios no son cuestión de teoría, sino que son condición de posibilidad temporal y ontológica de toda teoría⁸⁰, por ello no sólo son principios de la ciencia, sino también y principalmente de la existencia: hacen posible la existencia conjunta de los entes y en esa medida nos muestran algo principal con respecto al ser. De este modo, los principios son pre-científicos o pre-teoréticos y han de ser cuestión de hecho: han de referir a las cosas en cuanto tales, es decir, como nos son dadas a simple vista: “hay unas ciertas verdades de hecho en las que se apoya de manera invariable cualquier posible doctrina, porque son el fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia.”⁸¹ Y se obtienen, como ya se ha mencionado, mediante el análisis de lo real mismo, de los fenómenos.

Ahora bien, la cuestión principal que ocupa a Nicol en dicha obra es la de reformar y revolucionar a la ciencia en general y a la filosofía en particular. Por ello el título de la obra es *Los principios de la ciencia*, y por ello también una gran parte está dedicada a señalar los falsos principios, de origen puramente especulativo, que la tradición ha formulado.⁸² Desde este hilo conductor, Nicol formula los principios de la siguiente manera: 1) unidad y comunidad de la lo real; 2) unidad y comunidad de la razón; 3) temporalidad de lo real; 4) racionalidad de lo real y 5) principio vocacional. Los primeros cuatro están formulados en esta obra. El quinto está intuido en ella pero no es expuesto como tal sino hasta la *Crítica de la razón simbólica*. Es de gran importancia señalar que todos están íntimamente relacionados y no pueden separarse ni ser entendidos sin hacer mutua referencia unos a otros. No son cinco principios individuales e independientes el uno de los otros; más bien,

⁸⁰ De hecho, ciencias como la Biología o la Química los dan por supuestos para poder llevarse a cabo: no se cuestionan por aquello que las fundamenta y las hace posible. Sin embargo, como afirma Nicol, en tiempo de crisis es necesario hacer explícitos los principios, para que la ciencia (cualquier ciencia) no pierda de vista aquello que en última instancia la posibilita.

⁸¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 432-433.

⁸² Por ejemplo, el principio de no contradicción y el principio de causalidad.

cabría decir que son cinco formulaciones de un mismo fenómeno: la presencia del ser, y cada formulación resalta una cierta característica de ese fenómeno: su unidad, su comunidad, su racionalidad, su temporalidad y su exigencia vocacional.⁸³

Ahora bien, ¿por qué exponer estos principios de la ciencia? En tanto que son también principios de la existencia, una de sus características principales es que deben ser “*apodícticos*, y por ello *necesarios* en el orden del ser”⁸⁴, es decir, que deben mostrar⁸⁵ y hacer patente algo que en el orden del ser es principal. Lo que nos interesa es eso que hacen patente, porque ahí encontramos una primera descripción del ‘acto de presencia’ en que consiste el ser. Como intentaremos mostrar, “Estos principios [...] son el “despliegue formal” de la evidencia primaria del Ser, es decir, muestran el *cómo* de la presencia del Ser.”⁸⁶

Por otro lado, si como hemos hecho saber los principios conforman una unidad indisoluble, nos interesa en especial lo que Nicol expone con respecto a los principios de unidad, racionalidad y temporalidad, y sobre ellos va a recaer nuestra atención. Expondremos, claro está, los cuatro principios que Nicol formula en la obra que nos atañe, pero el énfasis va a recaer en esos tres. Por lo que respecta al ‘principio vocacional’⁸⁷, no será expuesto por dos razones metodológicas: porque todavía no está expresamente formulado por Nicol en las obras que abarca nuestra investigación y porque su mención nos desviaría hacia el tema de la expresión, lo que desbordaría nuestra tesis hacia algo que, si bien no es ajeno, sí requiere de un análisis extenso.

Antes de abordar como tal la exposición de los principios, es importante hacer una aclaración con respecto a los mismos. Su formulación es de carácter evidentemente universal, puesto que su condición de principios en el orden del ser y del conocer así lo exige. De no ser enunciados mediante expresiones universales, no podrían ser entendidos

⁸³ Es el ser el que, con su presencia, su donación, llama (voca) al hombre a hablar del ser.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 444.

⁸⁵ La palabra apodíctico viene del griego *apodeicticos*, que quiere decir demostrativo. DRAE. Pero por demostrativo no se entiende aquí, como afirma Nicol, lo que entiende la ciencia moderna: un proceso lógico de derivación, sino que, atendiendo al uso que Aristóteles le da a la palabra, se comprende como presentación, como hacer visible o evidente algo: “Lo apodíctico es entonces lo que se hace patente”. *Cf. Ibid.*, p. 423.

⁸⁶ R. Horneffer, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, p. 44.

⁸⁷ Desde la *Crítica de la razón simbólica* este principio adquiere un peso ontológico bastante mayor debido a la importancia que la expresión tiene en dicha obra: en la expresión se va a jugar la presencia (apófansis, mostración, acto de presencia o dádiva) del ser. De hecho, la expresión será la condición necesaria de la presencia del ser. Sin expresión el ser no se puede dar, literalmente no hay ser, sino que se mantiene en el silencio y en la indiferencia del ser-inexpresivo. Por ello nos dirá Nicol que la verdadera diferencia ontológica es la que se da entre el ser-expresivo (vocado, llamado a expresarse, a hablar del ser) y el ser-inexpresivo.

como principios que son y menos podrían fungir como fundamento y justificación de la ciencia. El modo en que se les enuncia es, pues, importante, porque determina el modo como serán entendidos. Sin embargo, su enunciación no agota lo que los principios por sí mismos son. Como hemos dicho, son la intuición de un fenómeno antes que una fórmula meramente universal y vacía; son hechos concretos, y en esa medida, se puede decir que son anteriores a su formulación y el modo en que se les enuncie es secundario. Por eso no existe un solo modo de enunciarlos, sino que diferentes formulaciones pueden describir el mismo hecho patente para todos.⁸⁸ Los principios son datos de la experiencia misma y el modo en que son obtenidos es mediante el análisis fenomenológico de la realidad, por ello pertenecen a la modalidad fenomenológica de tematizar al ser, mencionada anteriormente.

Lo que intenta Nicol al formularlos de modo universal (que, dicho sea de paso, es tarea principal de la filosofía) es “elevar a conciencia reflexiva y racional esas verdades a las que todos daban [...] por descontadas implícitamente.”⁸⁹ Elevar la intuición de los principios a un nivel racional, reflexivo, para que puedan fungir como auténticos fundamentos, pero ahora explícitos, de toda ciencia. Por ello, la exposición que encontramos en *Los principios de la ciencia* se dedica a defender que cada principio es un dato inmediato de la experiencia, es decir, que nos son dados de manera necesaria en aquello que a simple vista se muestra⁹⁰ y que no son, por lo tanto, postulados teóricos. Además de ésta, hay otras consideraciones que tendremos que señalar, pero no lo haremos sino hasta que hayamos expuesto los principios porque su contenido así lo requiere.

Unidad y comunidad de lo real. Sobre el primer principio, unidad y comunidad de lo real, nos dice Nicol que cotidianamente lo que nos hace frente no es la unidad de las cosas, sino todo lo contrario, nos encontramos con una pluralidad de entes: “Pareciera [...] que el dato primario es el de esa pluralidad de “todas las cosas”, y por ende su diversidad, mientras que

⁸⁸ Los principios están formulados desde el nacimiento de la ciencia misma en algunos fragmentos de los pensadores presocráticos: Heráclito, el mismo Parménides, Anaximandro, etc. Cf. “La primera versión de los principios” en *Los principios de la ciencia*, pp. 465-475. Si bien la comprensión de la unidad o de la racionalidad no es la misma en dichos pensadores, sus fragmentos comparten la misma intuición de que hay unidad y racionalidad, por ejemplo.

⁸⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 433.

⁹⁰ La palabra ‘dato’ viene del latín *datum*, que significa: lo que se da. Este es el sentido en que Nicol usa la palabra cuando nos dice que los principios son datos primarios de experiencia.

la unidad sería un concepto de razón.”⁹¹ ¿Cómo entonces podría ser la unidad un dato primario? La cuestión es que no sólo captamos de manera inmediata la diversidad, sino que hay algo supuesto en esa diversidad que de hecho posibilita la diversidad misma: “Al mismo tiempo que observamos las diferencias entre dos objetos reales, percibimos el hecho de su existencia conjunta.”⁹² A primera vista no observamos cosas aisladas, independientemente de las demás, sino que éstas están siempre ya junto a otras. La diferencia misma que implica la diversidad confirma este estar conjuntamente los entes: no podríamos hacer una diferencia si de antemano no caemos en la cuenta de que los entes pertenecen a un ámbito o espacio común, desde el cual pueden relacionarse y diferenciarse unos de otros. Como habíamos dicho, toda diferencia implica algo en común. Ese lugar común en donde se muestran los entes Nicol lo denomina mundo: “[...] las cosas se presentan, en efecto, como múltiples y diversas pero se presentan todas y siempre en un mundo, constituido ya como tal en cualquier fase de la percepción. La pluralidad y la unidad son datos conexos, y por ello se captan simultáneamente.”⁹³

Nunca captamos las cosas independientemente de su coexistencia con otras, cabe decir, de su evidente estar junto a aquel que las percibe y a otras cosas. Todavía más, las cosas sólo son perceptibles, identificables y diferenciables, en tanto que coexisten. Sólo percibimos diferentes cosas porque hemos percibido ya también su presencia conjunta. De ese modo, afirmar la unidad de lo real es sostener que los entes se nos presentan siempre, no como unidades aisladas que el pensamiento o la subjetividad tendría la tarea de ordenar, sino como constituidos ya en una unidad diversa en su textura. Esto último es de gran importancia con respecto a la unidad que Nicol plantea: no es una unidad plana o totalmente uniforme, es una unidad diversa, plural, y por ello compleja. Los entes, en su diversidad o pluralidad, no se contraponen de modo tal que se nieguen o se aíslen unos de otros, se contraponen complementándose: los entes no se bastan a sí mismos para ser, sino que necesitan de otros entes para completar su existencia y, más aún, la existencia misma es complementariedad. Por ello es que la concomitancia de las cosas no es pasiva: “las relaciones no son *puramente* espaciales y temporales, sino efectivas relaciones ontológicas

⁹¹ *Ibid.*, pp. 475-476.

⁹² *Ibid.*, p. 477.

⁹³ *Idem.*

y ópticas entre los objetos reales.”⁹⁴ Este estar junto a lo otro, esta co-existencia o complementariedad con lo otro no es abstracta: no se juega en términos puramente espaciales o temporales.⁹⁵ Es, por el contrario, una relación real que afecta a los entes en su ser mismo. Vale decir que en *dichas relaciones se juega el ser de los entes mismos*.

Esto y no otra cosa significa el principio de unidad de lo real: “*Existencia es coexistencia*.”⁹⁶ Existencia es complementariedad. Ahora bien, el principio no va más allá de esta afirmación, no afirma cómo está constituida la realidad: “lo que afirma el principio es que el mundo es uno, no afirma que todas las cosas sean iguales.”⁹⁷ Que todas las cosas sean iguales es una hipótesis de cómo son las cosas, posterior a su unidad manifiesta. De hecho, nos dirá Nicol, la unidad será condición previa para que pueda plantearse cualquier tesis sobre la realidad: toda la variedad de opiniones o teorías se refiere siempre a una y la misma realidad. En esto consiste la comunidad de lo real: la común referencia y pertenencia a una misma realidad. El mundo es aquello que pone el hombre en la realidad y que la trans-forma, es la forma de haberse⁹⁸ el hombre en la realidad: “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*.”⁹⁹ El mundo es la toma de posición que adopta el hombre con respecto a los demás entes, y es común no porque éste adopte siempre una misma posición frente a los entes, sino porque aquello frente a lo que toma posición es siempre lo mismo: la realidad. La realidad es común en tanto que es siempre el común referente de toda toma de posición (como lo habíamos visto con la distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí).

Unidad y comunidad de la razón. Lo primero que hay que señalar de este principio es que se predica de la facultad humana de la razón: “Se trata ahora de la razón humana.”¹⁰⁰ Y nos dice que es una en todos los seres humanos y que es por ello mismo común, es decir, que su

⁹⁴ *Ibid.*, p. 478.

⁹⁵ No es simplemente una relación de coordenadas en la que un ente ocuparía un determinado espacio en un determinado tiempo con respecto a otro ente.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 478.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 476.

⁹⁸ Haber viene del latín *habere* de donde se derivan *habitare*, ‘ocupar’ un lugar, y *habitus*, ‘manera de ser’. De la mano de esta etimología, nos comparte Horneffer: “lo que *hay* lo *habita* el hombre. No se trata de un mero juego etimológico sino [...] de un modo ontológico de ser del hombre.” R. Horneffer, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁰ E. Nicol, *op. cit.*, p. 484.

unidad es algo compartido. La unidad de la razón ya la habían considerado otros pensadores.¹⁰¹ Lo nuevo de la exposición nicoliana es que reconoce el carácter histórico de la razón. Si bien este principio ya había sido planteado, se había omitido la consideración de su historicidad, además de que se tenía la tendencia a identificar a la razón con un cierto uso de ella: el epistémico. Para la tradición metafísica heredera de Parménides, quien identificó razón y uniformidad según Nicol, se habla de la razón en contraposición a la opinión. Es decir, se identifica a la razón con ciertos procesos lógicos, cierto método y por ello con una determinada funcionalidad de la misma. Lo racional es lo que funciona conforme a esos procesos y a ese método. De este modo se comprende la unidad de la razón como la uniformidad de sus funciones.

Otras corrientes del pensamiento¹⁰² reconocieron la historicidad de la razón, sin embargo, siguieron manteniendo una concepción de la unidad como uniformidad. Si la razón es histórica, entonces no es uniforme. Y si la única concepción posible de la unidad es la uniformidad, entonces la razón no puede ser una y la misma para todos, porque es diversa. Para Nicol, la cuestión se resuelve abandonando la identificación entre unidad y uniformidad (como lo hemos mostrado con el principio de unidad y comunidad de lo real: la unidad no niega la diversidad), por un lado, y el reconocimiento de la historicidad de la razón, por el otro. Que la razón sea una no quiere decir que siempre funcione de la misma manera y mediante los mismos procesos cognitivos. La unidad de la razón simplemente se refiere a que es una y la misma la facultad que cada ser humano posee, no importando el uso que le dé.

Así, por ejemplo, el uso de la razón por parte de la ciencia es metódico, mientras que la opinión no utiliza método. Pero ambos son usos posibles de la misma facultad. Esto es algo que ya habíamos reconocido al diferenciar el ser-en-sí del ser-para-mí. No son dos razones distintas, es la misma razón actuando de modos diferentes. Nuevamente, se puede distinguir la *doxa* de la *episteme* sólo porque ambas tienen algo en común¹⁰³: ambas son posibilidades de una misma capacidad, la razón. La multiplicidad de usos que se le da a la misma

¹⁰¹ Heráclito por ejemplo. Nos dice en B2: “Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular.”

¹⁰² El relativismo y el subjetivismo, que en su forma más radical postulan un solipsismo total y, consecuentemente, la imposibilidad de la comunicación.

¹⁰³ La comunidad de la *doxa* y la *episteme* es doble: por un lado comparten el ser del que hablan; por el otro, comparten el *logos* mediante el cual expresan ese ser.

facultad no niega su unidad, sino por el contrario, la afirma: la afirma en tanto que señala necesariamente aquello que esa diversidad tiene en común.

Ahora bien, la razón no sólo es una, sino que también es común, y esto es, consideramos, de mayor importancia, porque “la razón humana [también] funciona como instrumento de comunidad.”¹⁰⁴ En Parménides, pensar y pensar correctamente eran una y la misma cosa, no había como tal opción alguna. El error era literalmente imposible, por eso la razón en Parménides no es histórica. Para Nicol (siguiendo a Heráclito) la razón es eminentemente diversa y, por ello, histórica, temporal. El error es factible porque es un resultado posible del uso de la razón, y en esa medida es racional. Y si el error es racional, la finalidad de la facultad de la razón no es sólo ya la de conocer. Con ello se abre la posibilidad de una racionalidad cuyo carácter no sea sólo y simplemente cognitivo, sino también y principalmente ético. “La razón es una función ética y noética a la vez.”¹⁰⁵ “La razón es común: por esto no es “idiota” (ἰδιότης). Siendo común, es unitaria: por esto mismo no debe ser peculiar o personal, sino vinculatoria.”¹⁰⁶ En esto reside el carácter comunitario de la razón: en su poder para vincular, para hacer común, para comunicar las cosas. Y en ese sentido, es la propia razón la que abre la posibilidad de una vocación filosófica: la de dar razón de las cosas en tanto que ellas mismas, “en tanto razón científica, el *logos* es definitorio de una vocación humana.”¹⁰⁷ Ahora, si bien la razón es esencialmente vinculatoria, también permite la posibilidad de una razón *aparentemente* idiota, irracional, no vinculatoria: “Es con la razón misma como el hombre se separa de la comunidad: con el acto racional, y a la vez irracional, que consiste en “querer tener la razón” sin presentar buenas razones.”¹⁰⁸ Esta idiotez es aparente porque no contradice la unidad de la razón ni su comunidad: si la idiotez fuera completamente des-vinculatoria no podríamos reconocerla ni señalarla.

Esto significa la unidad y comunidad de la razón: por un lado, que la facultad de la razón es una y la misma para todos los seres humanos, sin que ello implique que su funcionalidad se efectúe siempre de la misma forma, es decir, sin que sea uniforme; por otro, que la facultad de la razón no es sólo cognitiva, sino también y principalmente ética: su finalidad

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 491. Lo que está entre corchetes es nuestro.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 490.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 493. Aquí está intuido el principio vocacional.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 490.

principal es vincular, hacer común las cosas, comunicarlas. En ese sentido, la razón es también común.

Racionalidad de lo real. Respecto a este principio nos dice Nicol: “Lo múltiple, diverso y cambiante no podría afirmarse que constituye una totalidad unitaria, si esta unidad no estuviera regulada racionalmente, si esta totalidad fuera un conglomerado informe de elementos dispares.”¹⁰⁹ Lo que no quiere decir otra cosa que no hay coexistencia sin un orden. Si bien es cierto que siempre nos enfrentamos a una diversidad de cosas, esa diversidad nunca nos aparece como un conglomerado sin sentido de entes o como una mera yuxtaposición de los mismos; sino que, como vimos con el principio de unidad de lo real, nos aparecen conformados en unidad, y de ese modo nos aparecen ya siempre con una determinada disposición, bajo un determinado orden. Los entes aparecen siempre dispuestos de una cierta manera, y por ello las relaciones que mantienen entre ellos no son arbitrarias. Nuevamente, el ser junto a lo otro de las cosas no es pasivo, sino que implica necesariamente complementariedad: hay una cierta contraposición dinámica y una determinada tensión entre los entes. Si los entes conforman una unidad es porque hay una racionalidad inmanente en ellos que los dispone unos frente a otros de una cierta manera. La unidad implica la racionalidad y no se puede hablar de unidad si ésta no está de algún modo ordenada. Y esto es también dato de la experiencia: en tanto las cosas nos aparecen ya siempre conformadas como realidad, como unidad, nos aparecen también contrapuestas de una forma determinada y de acuerdo con un cierto orden. Cuál sea ese orden no es algo que se pueda observar de manera inmediata, pero es un hecho que las cosas se muestran ordenadas. Por otro lado, al igual que la unidad, la racionalidad también es un requisito para poder diferenciar las cosas: las podemos distinguir sólo en tanto que se encuentran dispuestas de un cierto modo ante aquellas cosas de las que intentamos distinguir las. Pero sobre todo, las podemos diferenciar (e identificar) porque su ser no se forja independientemente o aparte de los demás entes, sino en un acto de contraposición complementario. La diversidad confirma que la racionalidad también es un dato primario.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 498.

Ahora bien, hay que tener cuidado de dejar bien claro que este orden, esta racionalidad no es, como tampoco lo es la unidad, uniforme en su textura.¹¹⁰ No es uniforme porque ello implicaría que la contraposición entre los entes fuese siempre idéntica, y sería por ello mismo estática. Si la relación fuese estática, entonces no afectaría realmente al ser de los entes, sino que sería superficial, puesto que no lograría modificarlos o transformarlos: no los afectaría ontológicamente, su racionalidad sería inmutable. Pero también implicaría que este orden fuese abstracto o trascendente a los entes en tanto que cambiantes, pues sería independiente de las relaciones de complementariedad entre los mismos: devendría en un mero arquetipo o estructura general de una relación, siempre idéntico. Nicol no está entendiendo de este modo la racionalidad de lo real. A pesar de ser la misma racionalidad mediante la cual se ordena la realidad, por ser la realidad diversa, hay más de una forma en la que ese orden se expresa. Por eso la contraposición es tensorial y no pasiva.

También hay que cuidarse de afirmar que, si este orden no es fijo, entonces es totalmente a-forme, es decir, que no tiene ninguna regularidad y que es un puro devenir, puro fluir caótico de los entes. De ser puramente a-forme, no sería un orden y nada podría identificarse en sentido estricto. Si no hay algo que perdure, si hay puro devenir caótico, entonces no podrían distinguirse las cosas y no podría reconocerse la diversidad con la cual nos topamos a simple vista. Tanto la acción de diferenciar como la diversidad misma requieren de lo diferente, es decir, de una contraposición entre dos entes distintos que perduren en una determinada relación y que permitan de ese modo la diferenciación y, consecuentemente, el reconocimiento de esa diversidad. Pero, como se ha dicho, la total a-formidad no puede darse porque los entes nunca se nos presentan como una caótica yuxtaposición de cosas, sino como una unidad racional y ordenada. Lo importante de ello es señalar que el orden que describe Nicol está puesto en las cosas mismas, en su complementariedad.

La racionalidad es constitutiva de las cosas mismas en tanto que se complementan: “las cosas se explican por sí mismas; que quiere decir: *en ellas mismas está su razón*. La racionalidad de lo real no significa otra cosa.”¹¹¹ De ese modo, la racionalidad implica y permite la diversidad, e incluso la contrariedad, pero no una contrariedad meramente formal

¹¹⁰ La uniformidad se está entendiendo aquí desde la identidad, como aquello que mantiene siempre una forma idéntica y por ello inmutable.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 500.

(como sí lo es en Hegel, según Nicol). La contrariedad real no es estática. El mundo es un equilibrio de contrarios, “y el equilibrio es una tensión, no es una paralización. Las cosas opuestas se transmutan. La armonía es tensorial.”¹¹² Por eso es dinámica. Retomando a Heráclito, el filósofo catalán nos dice que las cosas opuestas no permanecen simple y pasivamente unas frente a otras, sino que su modo de estar contra-puestas es siempre dinámico, es una tensión, una lucha que implica por ello mismo una alter-ación de los contrarios. El modo en que los entes están dispuestos y se relacionan con los demás entes, los altera óptica y ontológicamente, cambia su modo de estar y ser en el mundo: “La armonía es metabólica.”¹¹³ La diversidad es posible por esta contraposición, y la contraposición tensorial es el modo en que la realidad se constituye como una armonía dinámica, cambiante, pero ordenada. En esto consiste el principio de racionalidad.

Temporalidad de lo real. Este principio afirma algo que la tradición metafísica que critica Nicol había negado: la temporalidad de todo lo real, es decir, el hecho innegable de que la realidad es un constante devenir: “la temporalidad de lo real, o sea el hecho del devenir, es un dato primario de la experiencia.”¹¹⁴ Como hemos dicho constantemente, la diversidad es un dato primario de la experiencia y, junto con ella, lo es también el devenir. No hay ente alguno que no esté sometido al cambio.

Pero este tercer principio sólo tiene el peso revolucionario que Nicol pretende si se le comprende desde los anteriores. De este modo, la temporalidad es constitutiva de la realidad y por ello mismo de los entes que la conforman y, todavía de más importancia, del ser de los entes que la conforman. Si el ser de los entes se juega en su complementariedad y ésta es de suyo temporal, entonces el ser mismo se juega en la temporalidad, es decir, todo el ser que pueda haber o pueda darse se da en el tiempo: “el tiempo es un constitutivo del Ser.”¹¹⁵ Esto es lo que diferencia la postura de Nicol de la tradición que critica: que el ser se da, se muestra o hace acto de presencia temporalmente, pero sobre todo, que en dicha temporalidad está puesta también la racionalidad del ente mismo, su razón de ser. Por eso retoma el fragmento de Anaximandro, el primer texto filosófico, para explicar este

¹¹² *Ibid.*, p. 502.

¹¹³ *Idem.* La armonía es metabólica porque es ontológica.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 504.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 315.

principio: “Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo.”¹¹⁶ Lo que llama la atención de Nicol es la última parte del fragmento: el tiempo no es un mero fluir caótico de la realidad, sino que es un orden, un ritmo que da pie para que los entes vengan a ser y dejen de ser. El tiempo es el modo en el que el ser se da de forma ordenada, es decir, racionalmente. Es el ritmo del ser, el pulso constante mediante el cual se muestra. La racionalidad y la unidad sólo tienen cabida en el tiempo, esto significa la temporalidad de lo real.

Esta es la exposición de los principios de la ciencia. Pero, como advertimos anteriormente, nuestra atención va a recaer sólo en tres de los principios: la unidad, la racionalidad y la temporalidad de lo real. Ahora bien, ¿qué nos dicen con respecto al ‘cómo’ del ser y respecto a su ‘hacer acto de presencia’ estos principios?

El situs del ser. Nos dice el propio Nicol que “[...] los principios expresan formas universales y permanentes del Ser.”¹¹⁷ En esa medida, se puede decir que son el despliegue formal del ‘cómo’ del ser. Lo que hay que señalar es cómo se desdobra el ser en la exposición de los principios. Así, en el principio de unidad de lo real resalta que el ser se juega en la complementariedad de los existentes, vale decir que el acto de presencia del ser consiste, en parte, en dicha complementariedad. Por otro lado, en el principio de racionalidad de lo real llama nuestra atención el hecho de que esa complementariedad es dinámica, tensorial, y por ello mismo armónica. Es decir, que el acto de presencia del ser es dinámico, no es un mero estar presente, estático del ser, sino que es, justamente, un *acto* de presencia que consiste, hasta cierto punto, en una tensión armónica, una contraposición de algo diverso que se complementa mediante esa contraposición. Y por último, en el principio de temporalidad de lo real encontramos que el acto de presencia del ser, justo porque es dinámico, es temporal. La complementariedad tensorial es de carácter temporal, es decir, nunca termina de completarse: los entes están constantemente tendiendo a completarse, pero nunca lo logran de forma cabal. ¿Se puede decir que ocurre lo mismo con el ser? Queda claro, por el momento, que el ser nunca termina de hacerse presente, si por ello entendemos que su actuar es un permanente y constante estar haciéndose presente. El

¹¹⁶ Anaximandro, B1.

¹¹⁷ E. Nicol, *op. cit.*, p. 365.

ser no es estático, es temporal, dinámico. Es dinámico porque es temporal y es tensorial porque tiene lugar en la complementariedad de los diversos entes que conforman la realidad, en su coexistencia. Es necesario aclarar cada uno de estos aspectos. Por el momento, esto es lo que nos dejan ver los principios con respecto del ser: que el *situs* del ser está *entre* los entes. Cómo sea ese entre, es algo que no queda claro todavía.

El ser se despliega en la coexistencia de los entes y por ello lo hace temporalmente. Los principios nos muestran (y reiteran) la afirmación de que el ser es inmanente, inherente a los entes, y nos dicen que es en su complementariedad donde hace acto de presencia, pero, como veremos, no nos dejan fácilmente esclarecer en qué consista su ‘estar entre los entes’.

§7

El problema de la distinción entre ser y realidad

Es el momento de señalar dos problemas que encontramos en la exposición anterior sobre los principios. El primer problema es que su formulación y su explicación es formal, debido a su exigencia de ser principios universales de toda ciencia y de toda existencia. Y en esa medida, sólo pueden hablarnos del ‘cómo’ del ser en un sentido formal. ¿A qué nos referimos con esto? La unidad, la racionalidad y la temporalidad se plantean de modo general, como “formas universales y permanentes del Ser.”¹¹⁸ El problema con ello es que desde estas “formas universales y permanentes” no se puede explicar concretamente en qué consiste algo como el acto de presencia del ser, que es esencialmente una acción. Sólo se pueden describir los términos generales o formales de ese acto, como lo hemos hecho: el acto de presencia del ser se da en la complementariedad de los entes y se da temporalmente. Sólo nos señala el *situs* del ser de modo general, y no en la particularidad de la relación entre ser y ente, que es la que nos interesa. En otras palabras, nos indica que el ser es inmanente al ente y nos esclarece de modo general el sentido de esta inmanencia, pero no nos dice cómo se da concretamente. Para contestar a esta pregunta habrá que acudir a otros pasajes de la obra de Nicol. No obstante ello, es de suma importancia la exposición de los principios, porque los pasajes que vamos a citar no son sino una explanación de los

¹¹⁸ *Idem.*

mismos, son ejemplos concretos de la unidad, la racionalidad o la temporalidad; lo cual será más sencillo de comprender con la previa exposición de los principios.

Por otro lado, existe la constante identificación por parte de nuestro autor entre ser y realidad. Si bien es cierto que no en todo momento de la obra de Nicol ser y realidad son sinónimos, sí podemos encontrar diversos momentos en los que estos dos términos se equiparan al grado de identificarse. En el caso de *Los principios de la ciencia*, el problema se puede observar en el hecho de que, por un lado, los principios se predicán de la realidad, pero se dice al mismo tiempo que son el despliegue formal del ser: “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.”¹¹⁹ En ese sentido es que Nicol puede decir que “El Ser es la realidad.”¹²⁰ Pero también, en otro lado encontramos que el ser no puede ser identificado con esa totalidad “conformada por los entes” en que consiste la realidad. Así, nos dice el filósofo catalán que

[...] el Ser no es la suma de los existentes [...] 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 [...]¹²¹

En este pasaje, ser y realidad son cosas distintas, puesto que el ser no es una totalidad. Y en esa medida, también cabe distinguir al ser, no sólo de la realidad, sino también del orden que la rige y, podría decirse, de los principios de la ciencia: “El Ser tampoco se identifica con el Cosmos, considerado como orden total de las existencias particulares, como su coexistencia integral, como la unidad orgánica de sus relaciones y funciones.”¹²² Si bien esto parece totalmente contradictorio al interior de la exposición nicoliana del ser, hay que tener cuidado y poner atención al sentido en que Nicol afirma cada una de estas tesis.¹²³ Esta es otra de las razones (y tal vez la más significativa) por la cual no podemos quedarnos sólo en la exposición de los principios de la ciencia y nos vemos en la obligación de presentar otros pasajes para dar respuesta a las preguntas que nos atañen, la comprensión del ser nicoliana,

¹¹⁹ R. Horneffer, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁰ E. Nicol, *op. cit.*, p. 363. Y no sólo en esta obra, sino también a lo largo de otras obras de importancia: “Pero como el ser y la realidad son una misma cosa” Cf. *Metafísica de la expresión*, p. 23.

¹²¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 364.

¹²² *Ibid.*, p. 363.

¹²³ Tal vez lo que más llama nuestra atención es que, como se puede observar en la paginación de las citas, todas son cercanas. Son tesis que están planteadas en el mismo párrafo, el §10 del capítulo 5º.

la relación ser ente y su diferencia: la confusión entre ser y realidad puede hacer que le atribuyamos determinadas características al ser que son propias de lo real, entiéndase, de los entes.¹²⁴

Ahora bien, ¿qué postura va a seguir nuestra exposición con respecto a este problema y por qué?, ¿vamos a identificar al ser con la realidad o a diferenciarlos?, ¿son realmente dos posturas diferentes y opuestas? Es imposible decidirse por una opción sin al mismo tiempo mermar la exposición que nos ofrece Nicol, y si bien no podemos afirmar tajantemente que ser y realidad son idénticos o diferentes, sí creemos que es posible justificar nuestra preferencia por uno de los dos planteamientos que, dicho sea de paso, no nos parece que sean del todo incompatibles. La clave está en el sentido en que se afirma cada uno de ellos.

Comencemos por el que nos dice que ser y realidad son idénticos. Nicol afirma dicha identidad con la intención de fundamentar el carácter absoluto del ser y, sobre todo, con la intención de caracterizar como evidente ese atributo. El ser es el absoluto que no hay que buscar porque está presente en cada ente individual, en su carencia; en su carencia, precisamente, de absoluto, es decir, su necesidad de complementariedad con los otros entes. Y en esa medida, no es un absoluto vacío, in-determinado y abstracto, sino que está presente en los entes mismos. Sólo cabría hablar de la indeterminación del ser “en el sentido de que no se agota en ningún existente.”¹²⁵ Nos dice Juliana González al respecto: “El ser no puede, en efecto, confundirse con el ente, siempre determinado; pero el ser no será in-determinado, sino, cabe decir, sobre-determinado: es indeterminable por exceso, no por carencia de determinaciones; es inagotable.”¹²⁶ De este modo, Nicol afirma que el ser es real, concreto, visible a primera vista, intuible, y en ese sentido, “El ser es la realidad.”¹²⁷ Este es el modo en el que ocurre la identificación entre ser y realidad en *Los principios de la ciencia*, al intentar mostrar la inmanencia radical del ser en el ente, con lo cual estamos de acuerdo. Nuestra objeción a dicha identificación es que no es del todo clara en cuanto a lo siguiente: no nos aclara el sentido de esa inmanencia, y por ello no es de suyo evidente. De hecho, es cuestionable si revisamos los términos en que intentan igualarse ser y

¹²⁴ Un ejemplo que podemos señalar ahora es la temporalidad que en el párrafo anterior apuntamos como característico del acto de presencia del ser. Más adelante veremos que el ser no es temporal, lo temporal es el ente. El ser, en todo caso, es el tiempo mismo, pero esto no se deja ver si se equiparan ser y realidad.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 363.

¹²⁶ J. González, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁷ E. Nicol, *op. cit.*, p. 363.

realidad. La realidad es, como hemos señalado anteriormente, una totalidad conformada por la interacción entre los entes con base en los cuatro principios de la existencia. El ser es el absoluto inmanente, es lo inagotable. De ello no podemos concluir que el ser sea la realidad, y menos si no se aclara el sentido de su inmanencia en los entes y en la realidad misma.

Unas líneas más adelante, Nicol nos dirá que el ser “está en el ente mismo, aunque no consista en su entidad individual.”¹²⁸ Y a partir de ahí, dirá que tampoco consiste en el orden que rige a los entes, ni en la suma de ellos, ni en su unidad. No va a negar propiamente la afirmación de que el ser es la realidad, pero lo que plantea pone en entredicho que así sea si definimos la realidad en el sentido en que se señaló arriba: como la complementariedad y coexistencia de los entes que se despliega con base en los principios. Lo que hace Nicol, a nuestro parecer, es especificar los límites de la igualdad entre ser y realidad: ser y realidad son lo mismo siempre y cuando se entienda por esto la inmanencia del ser en la realidad, y nada más. Ese es el sentido en que el filósofo catalán los iguala, y dicha afirmación no va más allá del señalamiento de esa inmanencia. Como a nosotros nos interesa, precisamente, intentar explicar en qué consiste esa inmanencia del ser en el ente, nos parece más apropiado seguir las tesis que, si bien como hemos dicho no niegan la igualdad entre ser y realidad, sí delimitan su alcance y por ello mismo, puesto que no se limita sólo a señalarla, tal vez puedan ofrecernos una explicación más amplia de dicha inmanencia. Es necesario repetirlo: no creemos que haya una decisión tajante con respecto a la cuestión de si el ser y la realidad son idénticos o no lo son. Pero sí encontramos ciertas tesis que expone Nicol que, si bien no niegan totalmente la equiparación ser-realidad, sí especifica el sentido de esa mutua pertenencia que consiste en la inmanencia del ser en los entes. Ese es el camino que nos interesa tomar.

Por otro lado, y volviendo un poco al tema de los principios, ahora podemos ver más claramente por qué no basta su exposición: porque los principios muestran, en primera instancia, las formas universales como la realidad se desenvuelve en sí misma, y dado que el ser es inmanente a los entes, nos muestran también las formas universales y permanentes de esa inmanencia en los entes, pero con y por ello, nos dice el propio Nicol, “presuponen

¹²⁸ *Idem.*

el Ser.”¹²⁹ En otras palabras, señalan su inmanencia y nos dan sus formas universales, pero no la explican, no logran dejarnos ver cuál sea el *situs* concreto del ser en los entes ni cuál sea la relación que ambos mantienen. No bastan, pues, para esclarecer la comprensión nicoliana del ser ni para poder señalar una diferencia ontológica entre ser y ente.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 365.

III: La comprensión del ser y la relación ser-ente

En este último apartado se expondrá finalmente nuestra respuesta (provisional)¹³⁰ a la problemática que planteamos. Por ello, su objetivo es doble: por un lado, se va a terminar de desarrollar la comprensión del ser que encontramos en *Los principios de la ciencia* y en “Fenomenología y dialéctica”; y por otro, se va a exponer, con base en dicha comprensión, la relación que en consecuencia se da entre ser y ente y la diferencia ontológica que entre ambos se mantiene.

Para realizar lo primero, será necesario exponer dos pasajes de la obra nicoliana que ejemplifican los principios de la existencia y que nos serán de utilidad para completar la comprensión del ser nicoliana. El primero de ellos lo encontramos en *Los principios de la ciencia*, en un diálogo que Nicol mantiene con Aristóteles respecto al principio de no contradicción y cuyo tema principal de discusión es la mismidad. El segundo está en “Fenomenología y dialéctica”. Es un pasaje donde se plantea como tal en qué consiste la presencia del ser y donde Nicol nos ofrece textualmente su comprensión del mismo: “una presencia simbólica y concreta”. Partiendo del desarrollo de las tesis anteriores, y en especial de la distinción que el mismo Nicol realiza entre el ser (lo absoluto) y el ente (lo relativo), emprenderemos la tarea de señalar la diferencia ontológica.

§8

Límite y umbral

Hasta ahora hemos hablado del *situs* del ser sin más, y hemos dicho, sin especificar la naturaleza de ese lugar, que se ubica en la inmanencia del ser en el ente, en su complementariedad dialéctica¹³¹. Esta es la pregunta que ahora surge: ¿cómo es ese sitio en el que se desenvuelve y hace acto de presencia el ser?, ¿es diferente del ser mismo?

Situs es un vocablo del latín que se traduce al español de forma literal como “posición, situación, emplazamiento, ubicación, sitio.” Como se puede observar, es un término

¹³⁰ Cf. las “conclusiones” de esta tesis.

¹³¹ Entendemos aquí como ‘dialéctica’ la dinámica que describimos en el apartado anterior, una dinámica de contrarios tensa y armónica en la cual se juega el ser de los entes.

claramente espacial: un sitio es “un espacio que es ocupado o puede serlo por algo.”¹³² En esa medida, el sitio es diferente de aquello que pueda ocuparlo. ¿Sucede lo mismo con el sitio del ser? No. El sitio que ocupa el ser tiene una característica en particular: es un estar *entre* los entes, no propiamente *en* ellos (si se entiende este ‘en’ como dentro o sobre ellos), ni a su lado. Esta es la conclusión que derivamos de la exposición de los principios: la ubicación del ser *entre* los entes, en su complementariedad. Por ello el *situs* del ser no es un espacio vacío susceptible de ser ocupado por algo (por el ser), sino que es un situarse entre los entes el propio ser y, en esa medida, el ser no es algo distinto de ese situarse entre los entes; por eso Nicol nos dice que “no hay más Ser que el ser del ente.”¹³³ Ahora bien, ¿cómo se da este ‘situarse entre’?, ¿cómo podemos entender este ‘entre’? Para evidenciar su sentido, como hemos dicho, expondremos algunos pasajes de la obra de Nicol donde podemos encontrar una explicación al respecto. Pero antes, nos veremos en la necesidad de hablar de dos conceptos que, si bien no se encuentran explícitamente en la obra de nuestro autor, serán de gran importancia para esclarecer la comprensión del ser de Nicol y la consecuente relación que éste mantiene con el ente, a saber, los conceptos de límite y umbral. Esto también con la intención de darle a ese ‘situarse’ del ser un sentido que no sea meramente espacial, sino principalmente ontológico.

Así pues, ¿qué es límite y qué umbral? Lo primero que hay que notar en ambos es que son conceptos espaciales¹³⁴: dicen algo con respecto al espacio.¹³⁵ Pero, como veremos a continuación, también se les puede dar un sentido ontológico: que nos digan algo con respecto al ser.

Límite. Comencemos por el concepto de límite. Límite es en general “una línea real o imaginaria que separa dos terrenos, dos países, dos territorios.”¹³⁶ En ese sentido, el límite es algo que se ubica entre dos o más cosas y que demarca una separación entre ellas con la finalidad de definir bien su contorno. La función del límite como concepto espacial es la de

¹³² *Breve Diccionario Porrúa. Latín-Español Español-Latín*, Julio Pimentel Álvarez, p. 481, y DRAE respectivamente. Utilizamos el latín solamente para resaltar la palabra, no porque éste tenga un significado adicional del que carezca la traducción al español. Por otro lado, tanto para el desarrollo de los conceptos de límite y umbral vamos a partir de las definiciones que encontramos en el DRAE.

¹³³ E. Nicol, *op. cit.*, p. 301.

¹³⁴ Partimos del significado de ambos términos expuesto en el DRAE.

¹³⁵ El espacio entendido desde la física moderna, como uniforme extensión vacía y susceptible de ser llenada por algo.

¹³⁶ DRAE.

de-finir clara y distintamente un determinado espacio. De ese modo, se pretende que el límite sea siempre algo estático, fijo, permanente. No puede ser confuso o ambiguo, y menos cuando se trata de demarcar un territorio; debe ser una presencia estática, constante, que marque una diferencia tajante, casi al grado de cercar el paso entre un terreno y otro. Bajo esta comprensión del límite, una cerca es el ejemplo perfecto. La cerca tiene la función de delimitar visiblemente dónde comienza y termina un terreno. Ahora bien, esto considerando al concepto sólo desde el ámbito espacial. ¿Qué sucede si intentamos llevarlo al ámbito ontológico?, ¿cuál es el problema de considerarlo sólo desde el ámbito espacial?

La pregunta que habría que hacer es ¿es realmente esa, su *función* demarcadora, la esencia del límite? Me parece que no. El problema con la concepción puramente espacial del límite es que no lo comprende desde sí mismo, sino desde su funcionalidad, y por ello desde aquello que limita (dos espacios o terrenos). Cuando afirmamos que límite es aquello que separa dos territorios, el acento recae en aquello que separa. La esencia del límite está, entonces, en señalar lo más claramente posible el contorno de esos territorios. Para decirlo de otra manera, el énfasis se pone en aquello que demarca y no en el hecho mismo en que consiste el límite que es demarcar. Si, por el contrario, cuestionamos el modo en que el límite puede llevar a cabo una separación entre dos territorios (o cosas) y reparamos en el hecho de que dicha tarea la efectúa ‘entre’ ambos territorios (o cosas) y cuestionamos ese ‘estar entre’, pues no puede ser ya una estancia puramente espacial, entonces tendremos otra concepción del límite.

Considerado desde un ámbito ontológico, el límite es algo que está *entre* entes. Y en ese ‘estar entre’ realiza una acción que consiste en separar o demarcar una distancia entre ellos. Claro está, no una distancia espacial, sino ontológica: una diferencia.¹³⁷ La demarcación que lleva a cabo el límite, considerada ontológicamente, es una diferencia. El límite hace posible diferenciar un ente de otro. ¿Cómo? Por su estar entre los entes. ¿Cómo es ese ‘estar entre’ del límite? El límite es aquello que, sin ser diferente de aquello que limita y diferencia, posibilita su diferenciación. No se puede decir que el límite, *v. g.*, una cerca, pertenece por completo a un lado u otro del terreno que divide, sino que pertenece a ambos, en tanto que es aquello a partir de lo cual ambos terrenos adquieren su extensión y

¹³⁷ Teniendo en cuenta que entendemos lo espacial desde la física moderna, la distancia que desde el ámbito espacial puede marcar el límite es siempre cuantitativa: una cantidad. Desde el ámbito ontológico será, por el contrario, cualitativa y, en ese sentido, una diferencia.

ubicación. Sin una cerca que demarque una división en una porción de tierra, no puede hablarse de dos terrenos diferentes. Ambos terrenos, para ser como tal, deben apuntar o señalar hacia la cerca que es la que propiamente permite una separación entre ambos, una diferencia. Ahora bien, en el ejemplo de la cerca es claro, como habíamos dicho, que el límite es fijo, pues cumple la función de demarcar ambos terrenos. Pero si lo consideramos ontológicamente, como diferencia, entonces deviene dinámico, incluso en el ejemplo de la cerca: el límite entre ambos terrenos no es la cerca misma, sino la acción que consiste en su diferenciación. Esta acción no es realizada por la cerca, ésta en todo caso es un signo de esa acción. La cerca que está entre ambos terrenos pudo no haber sido y puede dejar de ser, es un ente entre otros entes, y sólo constituye un límite mientras perdura diferenciando ambos terrenos. No fijando, sino manteniendo¹³⁸ una diferencia específica entre ambos, por ejemplo, una extensión determinada. Tanto la cerca como esta diferencia específica son temporales: pueden dejar de ser. Lo que no es temporal y sí necesario, es la acción misma de diferenciar en que consiste propiamente el límite, independientemente¹³⁹ de aquello que diferencie. El sentido de esta no temporalidad del límite quedará más claro con la exposición de la mismidad y de la concreción del ser más adelante; por el momento se menciona para dejar en claro lo siguiente: lo temporal es lo que deviene, y devenir es alterarse, es decir, tender hacia lo otro. El ente es temporal, pues no se basta a sí mismo para ser, sino que necesita de lo alterno. El límite no tiene un otro, no tiene algo que se le contraponga. En esa medida, hay que señalar que el límite, desde la perspectiva ontológica que intentamos desarrollar, no es un ente, sino que es el acto de limitar, de diferenciar, y su ‘estar entre’ consiste en ese acto.

Dicho lo anterior, podemos apuntar que el situarse del límite tiene las siguientes características: 1) en primer lugar, no es del modo de un ente: no es un ente entre otros entes que media su relación; 2) en segundo lugar, es sobre-determinado¹⁴⁰, porque no se deja determinar por los diversos entes que diferencia ni pertenece de forma cabal a alguno de ellos, sino que siempre se mantiene *entre* ellos sin agotar su acción de limitar; 3)

¹³⁸ La cerca no fija, no inscribe un límite estático, definitivo, simplemente lo sostiene, hace per-durar una diferencia determinada.

¹³⁹ En esta independencia o ausencia de ataduras consiste el carácter de absoluto del ser, como veremos después.

¹⁴⁰ Tomamos el término que utiliza Juliana González para esclarecer el carácter de indeterminación del ser. “...el ser no será in-determinado, sino, cabe decir, sobre-determinado: es indeterminable por exceso, no por carencia de determinaciones; es inagotable.” Cf. Juliana González, *op. cit.*, p. 68.

finalmente, por ser sobre-determinado, no es fijo o estático, es dinámico: genera diferencia y, en sentido estricto, posibilita las diferencias específicas entre los múltiples entes que limita.

Este es el límite considerado ontológicamente. Pero podemos decir que el límite es sólo un lado de la moneda: la diferencia. Veamos ahora qué nos deja ver el umbral.

Umbral. El umbral es también un término espacial: el ejemplo común de un umbral es el pórtico o el marco de una puerta, que indican la posibilidad de acceso entre dos lugares que han sido separados. Y señala en específico, más que un camino por donde se puede transitar de un lugar a otro, el lugar exacto donde el límite entre ambos se hace difuso, poroso: el umbral, “escalón de la puerta de entrada de una casa.”¹⁴¹ El término, como tal, hace referencia a ese escalón que está debajo del marco de la puerta y que, junto con él, son la apertura que permite transitar de un lugar a otro. Ahora bien, en el ejemplo del marco de una puerta el umbral es claramente algo fijo, algo que debe estar ahí no sólo para dejar pasar, sino también para no dejar pasar más de lo debido; esa es su función y se define a partir de ella. Sin embargo, el término umbral, como tal, tiende siempre a señalar el paso que se abre entre dos espacios (o cosas), antes que la dimensión de esa apertura y de lo que ésta permita o no pasar. Además, su definición no circunscribe el concepto a lo meramente espacial, y por ello nos permite un tránsito más sencillo al ámbito ontológico: umbral es el “paso primero y principal o entrada de cualquier *cosa*”¹⁴²; el umbral, a diferencia del límite, demarca una conexión entre dos *cosas* distintas, vale decir, entre dos entes distintos.

Empecemos por señalar que, al igual que el límite, el umbral es algo que se encuentra *entre* los entes. Pero no para separarlos, sino para señalar su cercanía¹⁴³ y, con ello, la posibilidad de una relación entre ellos. Una cercanía que en términos ontológicos se puede denominar complementariedad: lo que acerca a los entes ontológicamente es, en última instancia, su necesidad de lo otro para completarse. Ahora bien, ¿cómo es el estar entre los entes del umbral? El umbral es aquello que, sin ser diferente de aquello que acerca,

¹⁴¹ DRAE.

¹⁴² DRAE. Las cursivas son nuestras.

¹⁴³ A primera vista, lo que se muestra en el umbral es la cercanía de los entes. Más adelante veremos que, ni el umbral señala sólo la cercanía, ni el límite sólo la diferencia. Como hemos dicho anteriormente, toda diferencia depende a su vez de algo en común. Tanto el límite como el umbral, considerados desde un ámbito ontológico, nos muestran la cercanía y la distancia que hay entre los entes.

posibilita su cercanía, su complementariedad. Esto se puede observar en el ejemplo del marco de la puerta. Éste no pertenece por completo, v.g., ni al cuarto del que es entrada ni al pasillo que está *fuera* del cuarto, sino que pertenece a ambos en tanto que señala, precisamente, la posibilidad de un afuera del cuarto (y un adentro del cuarto mismo). Sin un pórtico que señale la relación que ambas cosas mantienen, no podría hablarse de un adentro del cuarto y un afuera del cuarto. Lo que señala el marco es la cercanía, y por ello la relatividad de ambas cosas. En esa medida, el marco señala el lugar donde no se está ni fuera ni dentro, sino en ambos al mismo tiempo. En sentido ontológico el umbral es aquello que posibilita que dos entes puedan tener incidencia el uno en el otro y que puedan así complementarse, es, en otras palabras, la relatividad misma de los entes.

Es importante señalar que esta complementación no es estática. En el ejemplo de la puerta, ésta es claramente un ente que se encuentra entre otros fungiendo como vía de acceso. Y en esa medida es fija, pues su función consiste en no dejar pasar más de lo debido. Es también temporal, porque puede dejar de ser y pudo no haber sido: es un ente entre otros entes que media una relación entre ellos. El umbral, por el contrario, es una acción que consiste en el acercamiento entre los entes mismos y que denominamos complementariedad. No consiste en una cercanía específica, en una relación determinada, sino en la acción misma de acercarse, juntarse o unirse, en otras palabras, tender los entes unos a otros para complementarse. Es una acción que consiste en tender, y es en esa medida que no es estática, sino dinámica, tensorial.

Distinguimos, al igual que con el límite, tres características del estar 'entre' los entes del umbral: 1) no es del modo de un ente: no es un ente entre otros; 2) es sobre-determinado porque su acción no se agota en alguno de los entes que acerca ni en sus relaciones específicas; y finalmente 3) es dinámico, pues posibilita las relaciones de complementariedad entre los entes, permite su unidad.

Esta es la otra cara de la misma moneda, el umbral. Umbral y límite no se refieren a cosas distintas, sino a ese modo de estar entre los entes que permite su complementariedad y su diferenciación, cabe decir, su complementariedad en la diferencia, unidad en la diversidad. El umbral y el límite son la expresión de esa necesidad conjunta de los entes de complementarse y diferenciarse que se puede señalar en el hecho mismo de su unidad y diversidad. Son esa tensión en tanto acción, en tanto tensión activa. Adelantemos que

umbral y límite son el 'entre' en que consiste el ser, aunque esto no lo desarrollaremos en este momento, sino que se irá confirmando en la exposición que se desarrollará en los siguientes párrafos. Sólo queda reiterar algo importante con respecto a la tercer característica de ambos conceptos.

El límite y el umbral posibilitan la relación de complementariedad y diferenciación de los entes, pero no son una relación. Son condición de posibilidad, no una relación determinada. Y en ese sentido no son determinantes. Lo que determina y diferencia a los entes es la relación específica que mantienen entre ellos; el límite y el umbral, por su parte, posibilitan esa relación, pero no son ella misma. La posibilitan en la medida en que señalan, por un lado, la finitud de lo limitado, su relatividad y, al mismo tiempo, señalan el carácter temporal de esa finitud, es decir, nos dejan ver que ella no constituye un fin de-finitivo y, por ello, deja abierta la posibilidad de trascenderlo.¹⁴⁴ El límite-umbral señala la finitud del ente al mismo tiempo que la necesidad de complementarse. Pero es importante dejar en claro que límite y umbral no son relaciones, como tampoco lo es el ser.

Dicho lo anterior, es momento de pasar a la exposición de Nicol que nos permitirá ver en qué sentido comprende al ser. Como hemos mencionado, son dos los momentos que nos interesa exponer, uno en *Los principios de la ciencia*, cuya intención principal es la de diferenciar la mismidad de la identidad; y otro en "Fenomenología y dialéctica", donde Nicol nos habla del ser como lo concreto. Ambos son un desarrollo de los principios de la ciencia. Podría decirse que el primero, la mismidad, nos habla de la temporalidad de lo real, mientras que el segundo, la concreción del ser, nos habla de su unidad y su racionalidad. No obstante, como hemos hecho saber, no son principios individuales unos de otros y, por ello, cada ejemplo los contiene a todos por igual. Son diferentes formulaciones de un mismo fenómeno: la patencia del ser. Veamos qué nos tienen que decir con respecto al ser.

¹⁴⁴ Aquí se habla de trascendencia en un sentido diferente al anteriormente usado. Con ello intentamos señalar la necesidad que tiene el ente de complementarse, y en esa medida de ir más allá de sí mismo, de tender hacia los otros entes y trascender su individualidad para ser.

La mismidad

La problemática sobre la mismidad es desarrollada por Nicol en *Los principios de la ciencia*, en un diálogo que mantiene con Aristóteles respecto al carácter de axioma que éste le confiere al principio de no contradicción. Dicho principio dice lo siguiente: “Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca a la vez a la misma cosa en el mismo sentido” y “Es imposible que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo”.¹⁴⁵ Ante esta formulación, nuestro autor emprende un análisis de los términos en los que está planteado el principio.

De esta manera, lo primero que señala Nicol es que dicho axioma no reza propiamente respecto del ser, sino del ente, además de que se plantea en términos puramente negativos: “establece tan sólo una imposibilidad: dice lo que el ente no puede ser (o lo que no se puede predicar de él, que es lo mismo), pero no dice cómo es, ni siquiera afirma que es. El ser lo da por supuesto.”¹⁴⁶ De hecho, el principio mismo da por sentadas varias cosas que permiten su formulación.¹⁴⁷ Pero lo más importante de este análisis para nosotros, viene cuando da un giro hacia la problemática de la relación entre ser y tiempo, que lleva consigo el principio de no contradicción.

Atendiendo a los términos del axioma, nos dice Nicol que el principio contiene tres supuestos explícitos: la mismidad ontológica, “que *la misma cosa* sea y no sea”; la mismidad temporal, “que sea y no sea *al mismo tiempo*”; y la mismidad lógica, “que sea y no sea en *el mismo sentido*”. Y todos ellos predicán sobre el mismo concepto: la mismidad, pero no dejan ver, en una primera instancia, el sentido en el que se le comprende. El sujeto del axioma es el ente, que inmediatamente se ve determinado por la afirmación de una propiedad constitutiva de su ser, su mismidad. Pero no queda claro en la formulación del axioma el sentido en que se comprende esta mismidad ni el modo en que le pertenece al

¹⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1005b y II, 996b respectivamente, *apud.* E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 301.

¹⁴⁶ *Idem.* Llama nuestra atención, aunque no pensemos desarrollarlo en esta investigación, la identificación que Nicol hace entre “lo que se puede decir del ente” y “lo que es el ente”.

¹⁴⁷ Según Nicol, son 4 los pasos previos que se tienen que afirmar para poder llegar a plantear el principio de no contradicción: 1) hay ser, 2) el ser es múltiple y diverso, 3) el ser no está aparte de los entes, 4) el ser es necesario y los entes contingentes, es decir, lo que es pudo no haber sido y lo que no es puede llegar a ser; 5) lo que no puede ocurrir es que sea un ente que ya no es, o que no sea un ente que ya es. El punto 5 es, como tal, el principio de no contradicción. *Cf. Ibid.*, p. 305.

ente. Perciera que aquello que intenta señalar Aristóteles con este concepto es la individualidad del ente, para identificarlo y diferenciarlo de aquello que no es él. Si es así, ¿cómo está entendiendo Aristóteles esta identificación? Esta pregunta “entraña un problema ontológico que la metafísica tradicional no ha resuelto satisfactoriamente. *¿Cuál es la condición de posibilidad de la identificación?*”¹⁴⁸ Esta es la pregunta que hay que hacerle a Aristóteles para saber en qué sentido está comprendiendo la mismidad.

La identificación es una exigencia que se establece con respecto al tiempo, pues refiere a una relación del ente consigo mismo en el tiempo: el ente debe ser el mismo a pesar de su devenir. Y con ello se reconoce, en primer lugar, que el ente está afectado por el tiempo y, en segundo lugar, que puede dejar de ser el mismo en el transcurrir del tiempo: si el tiempo afecta al ente, es porque en alguna medida éste es temporal, es decir, finito, posible, y puede dejar de ser. Si el ente es temporal, y por ello constantemente cambiante, ¿qué es, entonces, aquello que permite su identificación? Para Aristóteles esta pregunta plantea la necesidad de la existencia de algo que se sustraiga al cambio y que, de esa forma, permita la identificación del ente. Como se puede observar en el axioma, la mismidad temporal se exige del ente en ‘*un mismo tiempo*’, no en el transcurrir o devenir del ente, sino en *un momento* de ese devenir. Aquello que posibilita que el ente sea el mismo no se halla en su devenir, y todavía más, “afirma que esta alteración es [...] *aparente*: que *en realidad* sigue siendo el mismo.”¹⁴⁹ Lo que se da por supuesto en el axioma con la mismidad es esa realidad que no es aparente y que no es, por ello, temporal. Si bien aún no se asevera cuál sea esa realidad que va a otorgarle mismidad al ente, es decir, no se dice todavía como tal que sea la sustancia, sí se señala la forma de su naturaleza: debe ser idéntica, es decir, debe ser ajena al cambio, a lo otro y, en esa medida, ser intemporal. Ese es el modo en que se comprende la identificación en el axioma: como identidad. Y en ese sentido, identidad y mismidad son lo mismo para el estagirita: lo que hace que un ente sea el mismo y que pueda ser por ende identificable, es una parte constitutiva de él que le permite sustraerse al tiempo y aislarse de toda relación con lo otro para igualarse a sí mismo y afirmar su individualidad, a saber, su identidad. En qué consista su identidad es problema para la ciencia primera, pero la identidad del ente es un hecho. En el axioma de no contradicción,

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 307.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 308.

Aristóteles da por supuesta la identidad (mismidad), como si fuera una evidencia primaria, para después ir en busca de aquello que, del ente, cumpla esta característica.

Contrariamente a esto, Nicol nos dirá que lo que en todo caso queda exhibido con la pregunta ontológica por las condiciones de posibilidad de la identificación, no es la necesaria existencia de algo que se sustraiga al tiempo, sino el reconocimiento, en primer lugar, de que el tiempo afecta al ser, y en segundo, que por ello la mismidad o la identidad que hacen posible la identificación son un problema ontológico y no axiomático, como quiere Aristóteles: “de qué manera afecta el tiempo al Ser. Lo que está claro [...] es que sí lo afecta: esto es dato de la experiencia. La mismidad o identidad es entonces lo problemático (y no lo axiomático).”¹⁵⁰

El tiempo afecta al ente, lo que no quiere decir otra cosa que el ente deviene, es decir, siempre se está alter-ando (siendo otro) con respecto a los otros entes y con respecto a sí mismo: “Lo que debe tomarse en cuenta es el hecho de que *cada ente lleva en sí su propio otro*, aparte de los otros. Su existencia es un desenvolvimiento, en cada una de cuyas fases el ente es otro, respecto de sí mismo, sin dejar de ser el mismo.”¹⁵¹ La experiencia cotidiana, como vimos en el apartado anterior, nos muestra que la diversidad y el tiempo son un dato inmediato de lo real. De donde podemos afirmar, a su vez, que la alteridad es también algo constitutivo de lo real y, por ende, de los entes, en tanto que nunca están aislados y sí siempre dispuestos de cierta manera frente a otros entes, complementándose y forjando su ser en esa contraposición. Ahora bien, Nicol nos dice en esta cita que esa alteridad no sólo es externa: no sólo se da de cara a otros entes, sino que también se da al interior de los entes mismos. El ente no es para consigo mismo algo fijo o cerrado, sino que, en tanto su ser está siempre afectado por el devenir, es un constante flujo en el que sin duda alguna se va alter-ando, va cambiando, y ello sin dejar de ser el mismo. Si esto es así, para poder explicar las condiciones de posibilidad de la identificación no se puede prescindir del tiempo, pues la alteridad es constitutiva del ente. Entonces, aquello que permita la identificación debe darse en el tiempo.

En efecto, Nicol afirma que la identificación es en principio una distinción, y por ello implica la alteridad (y la no identidad). ¿Por qué es una distinción? Porque implica la diferencia tanto interna como externa del ente: sólo podemos identificar aquello que ya

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 307.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 308.

hemos visto anteriormente y, en ese sentido, toda identificación es un re-conocimiento. Es el re-conocimiento de algo viejo en algo nuevo: “*El acto de la identificación no consiste sino en percatarse de esta mutación que ha sufrido el objeto, de esta unidad real de lo viejo y lo nuevo que ofrece lo identificado.*”¹⁵² El cambio implica la alteridad, por eso aquello del ente que pudiera adjudicársele como propio y constitutivo no puede ser la identidad (entendida como ausencia de cambio, y por ello de alter-ación), sino muy al contrario “Su carácter manifiesto sería, precisamente, su alteridad, su capacidad de alterarse y *devenir otro*, que es lo que significa *devenir.*”¹⁵³ Lo *patente* en el ente es el otro, es decir, su temporalidad: el hecho evidente de que su ser se juega en el tiempo. La mismidad del ente se juega en el tiempo y no en la intemporalidad.

En este sentido, mismidad e identidad no son conceptos equiparables. Las tres mismidades de las que habla Aristóteles en el axioma de no contradicción tienen como supuesto el principio de identidad. Por el contrario, la mismidad de la que nos va a hablar Nicol tiene como punto de partida un fenómeno: el devenir de los entes, su capacidad de alterarse, y parte del hecho de que “el tiempo es constitutivo del Ser.”¹⁵⁴ Siendo así, ¿qué es lo que hace que los entes sean identificables a pesar de su alteridad constitutiva?, ¿qué es la mismidad?

Los entes no son los mismos *a pesar* de su alteridad constitutiva sino que, porque esa alteridad es constitutiva de ellos, pueden ser los mismos. ¿Cómo? La respuesta se ofrece tan pronto como caemos en la cuenta de que “el ente individual puede muy bien ser el mismo en el tiempo [...] sin necesidad de detener la duración, o de suponer en el ente ninguna parte que se sustraiga al tiempo y explique su permanencia.”¹⁵⁵ Como vimos con el principio de racionalidad de lo real, la racionalidad del ente no es externa, sino constitutiva, inmanente. Y dicha racionalidad consiste en la *persistencia* del ente en una determinada forma¹⁵⁶ de devenir y de alterarse. Esa persistencia es su mismidad, y no es estática sino esencialmente temporal: “*La mismidad es duración.* No es estabilidad, sino persistencia

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 314.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 316.

¹⁵⁶ Por forma entendemos las relaciones específicas que *mantiene* un ente con los demás en su devenir, es decir, su entidad: “el cambio no es más que la forma de ser de lo que cambia” *Cf. Idem.*

temporal del ente en su propia entidad.”¹⁵⁷ Durar, continuar *siendo*, en esto se juega su mismidad el ente, mientras *es continuamente*. El ente es sí mismo en tanto que perdura en una determinada forma de cambiar, es sí mismo como individuo y como especie; y esto es lo que permite que pueda ser identificado en ambos sentidos: como especie y como individuo. Como especie porque señala las formas generales en que un ente perdura mientras está siendo; como individuo porque la duración del ente en dichas formas no es estática sino temporal, y por ello genera alteridad al exterior y al interior del ente mismo, lo determina y distingue como individuo: a pesar de que mantiene la misma forma general de cambiar, la misma especie, concretamente es distinto de los demás entes de su especie, pues la forma no determina el contenido específico, sólo el modo en el que ese contenido cambia.

El claro ejemplo de esto es el ser humano¹⁵⁸, cuya característica principal de entidad es, según Nicol, la expresión. Todo ser humano *es* en tanto que está expresándose, y dado que la expresión es un fenómeno eminentemente temporal, pues es histórico, el resultado de esa expresión no es nunca idéntico. Es más, porque es ontológicamente expresivo el hombre, no puede nunca llevarse a cabo una expresión idéntica a otra. En esa medida, y hablando ahora no sólo del hombre sino de los entes en general, “[...] la mismidad es singularidad: es aquello que designa la permanencia del existente en su propia entidad mientras cambia, y a la vez es lo que permite diferenciarlo respecto de cualquier otro ente de la misma especie.”¹⁵⁹ Lo que permite la identificación no es algo intemporal y abstracto, sino *su misma capacidad de alterarse*, puesto que ésta se da siempre ordenadamente conforme a la entidad del ente; por eso es duración y no mero devenir caótico. La condición de posibilidad de la identificación es el devenir ordenado que es inmanente al ente, y en eso consiste la mismidad del ente: en perdurar en una misma forma de devenir. Ahora bien, ¿qué nos dice la mismidad con respecto al acto de presencia del ser?

Como se dijo, la mismidad es duración que consiste en seguir *siendo* el ente en su entidad al interior de sí mismo y frente a los otros entes. El ser tiene lugar, según esta

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ Es de suma importancia señalar que, en el caso del hombre, Nicol no habla explícitamente de especie. Y si llega a usar el término, lo usa entrecomillado para que no se entienda literalmente. En el caso del hombre no cabe hablar de especie, sino en todo caso de una familia ontológica. La razón de ello es que el hombre no tiene *una* forma general de ser.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 319.

exposición, en la mismidad. Pero ¿cómo comprender este ‘tener lugar’ del ser? La mismidad se identifica por lo general con la individualidad del ente y con su pertenencia a una determinada especie. De ese modo, lo mismo en el ente es siempre la forma de su cambio así como el desarrollo determinado de ese cambio. Pero si reducimos la mismidad a este sentido, es decir, si sólo se le comprende como la mismidad de este o aquel ente, se pierde de vista lo que ésta nos deja ver con respecto al ser. ¿Qué pasa si la consideramos por sí misma? Entonces resulta que la mismidad, antes que ser algo determinado (una especie o un individuo), es una acción: es, justamente, perdurar, durar, seguir *siendo*, independientemente de aquella especie o individualidad en la que se perdure. ¿Qué significa este perdurar? En el ejemplo de un animal, pongamos un caballo, la mismidad considerada como acción no sería ni el caballo en tanto especie, ni el Colorado¹⁶⁰ en tanto contenido específico, sino la necesidad que tiene el animal de ser caballo. Sería esa necesidad en tanto que se lleva a cabo, es decir, sería la tendencia en tanto tensión actual y activa, en tanto *siendo*; y aquí el gerundio del verbo juega un papel muy importante: señala una acción que no ha acabado y que sigue efectuándose, que perdura mediante su devenir. ‘Mediante’ y no ‘en’ el devenir porque es por medio de su temporalidad constitutiva que puede realizarse como tal: es una acción que sólo tiene cabida por y mediante el tiempo. La mismidad es la necesidad fáctica, actual, de esa acción.

Ya se dijo más arriba: lo que hace patente la mismidad del ente es su necesidad de alterarse, de devenir y ser temporal, es decir, de lo otro, tanto en sí mismo como en los otros entes, para poder ser. Pero hay que poner atención en que lo que se muestra es solamente una necesidad, no ésta o aquella necesidad. La mismidad del ente es y no deja de ser problemática: qué es lo que hace que un ente sea sí mismo es un problema ontológico; no así el hecho evidente de suyo de que el ente tiende a perdurar, vale decir, tiende a ser sí mismo. Esto último no es cuestión de teoría, es algo patente a simple vista. Para poner un ejemplo: volviendo a la expresión, en el caso del hombre lo que se muestra a primera vista es su necesidad de expresar-se, de dar su ser, de hacerlo patente y, en esa medida, de un interlocutor, de un otro que reciba el mensaje. En el caso de los demás entes se muestra la necesidad de complementarse. En ambos casos lo que se muestra es un acto simbólico que consiste en tender hacia los otros entes para complementar su ser. La mismidad como

¹⁶⁰ El caballo de Miguel Páramo en la novela de J. Rulfo, *Pedro Páramo*.

acción consiste en ese acto simbólico: es duración, persistencia, pero no sólo del ente y de su entidad, sino principalmente de su necesidad continua y permanente de seguir siendo mientras es, es decir, de seguir tendiendo y necesitando de lo otro.

La mismidad es esa moneda que nos muestra dos caras complementarias de una misma acción simbólica *entre* los entes: su necesidad de complementarse y de individuarse. Este entre es el mismo que el del límite y el umbral. En esa medida, la mismidad es una acción simbólica que se da entre los entes. Y la presencia (el ser) no consiste en otra cosa. Mismidad es perdurar mediante el tiempo, y en este caso podemos decir, mediante un acto simbólico de presencia. La presencia no es una presencia estática, fija, sino simbólica, dinámica; por eso es un *acto* de presencia el modo en el que se da el ser en el ente. En ese sentido, podemos decir que el ser es, en primera instancia, la mismidad del ente en tanto acción, en tanto ser sí mismo: el ser consiste y se ubica en la mismidad porque la mismidad consiste, precisamente, en *ser* sí mismo. Mismidad es perdurar, y en eso consiste ser, en persistir siendo, es decir, en seguir necesitando de lo otro. El ser, en tanto acto de presencia, es una acción simbólica que consiste en tender los entes hacia los otros entes para completarse.

La comprensión del ser que encontramos en Nicol se va aclarando. Veamos ahora el siguiente momento de su obra para completar dicha comprensión.

§10

El ser como lo concreto

El pasaje al que haremos referencia se encuentra en “Fenomenología y dialéctica”. El desarrollo que nos interesa retomar de este artículo es aquél que lleva a cabo Nicol con respecto a la presencia misma (y por ello, con respecto al ser). Dicho desarrollo comienza cuando nuestro autor entabla un diálogo con Heidegger sobre el concepto de *ousía* y su relación con la presencia en los pensadores griegos. Al respecto, Heidegger sostiene que la ontología griega “saca del tiempo la comprensión del ser”, con lo cual Nicol va coincidir, pero argumenta como prueba de ello la “determinación del ser como *παρουσία* o *ουσία*, que significa presencia”¹⁶¹, es decir, que la ontología griega comprende al ser desde un

¹⁶¹ M. Heidegger, *op. cit.*, §6, p. 35, *apud.* E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 97.

determinado modo del tiempo, el presente. Con esto Nicol no va a estar de acuerdo y sostendrá que ninguna filosofía “(en verdad, ninguna teoría) ha circunscrito el ser al presente.”¹⁶² Sí se ha confundido al ser con la substancia, pero ésta no se comprende desde el tiempo presente, sino en todo caso, dirá nuestro autor, desde la *ἀπουσία*, que significa justamente lo contrario, la no presencia, lo ausente. Las razones que nos da para sostener lo anterior son las siguientes:

En primer lugar, que la palabra *οὐσία* significa propiedad, y mediante ella se forman las palabras griegas *παρουσία*, que significa presencia y *ἀπουσία*, que significa ausencia. Sin embargo, esta relación lingüística no fue utilizada por los pensadores griegos para expresar una relación filosófica. En segundo lugar, estos pensadores sí le dieron a la presencia un uso conceptual y filosófico, pero no hay, en sentido estricto, alguno que le atribuya a la presencia misma el rango de ser-en-sí. En tercer lugar, equiparar la *παρουσία* con la *οὐσία*, como lo hace Heidegger, basándose sólo en el hecho lingüístico de que comparten una misma raíz, es injustificado.¹⁶³ En cuarto lugar, el uso que le dan los pensadores griegos tanto a las nociones de sustancia como de esencia se refiere siempre a la especificidad del ente y no al ser en cuanto tal: así, nos dice Platón que la idea está presente en los entes perceptibles, pues es lo determinante en su forma de ser.¹⁶⁴ Por último, la noción de lo presente envuelve a su vez la noción del tiempo presente y, por ende, de un aquí y ahora determinados que serían siempre mi presente; por el contrario, para los griegos la substancia permanece inmutable respecto de mi pasado, presente o futuro, es idéntica. Por ello, no se ve cómo pueda haber algo en el concepto de substancia tal que lo adscriba únicamente a este momento del tiempo que es el presente o el ahora. En resumen, “ni la presencia y la sustancia son equivalentes, ni el tiempo presente es el marco de presentación de la sustancia.”¹⁶⁵ Para Nicol, el ser no pudo ser comprendido por los griegos (ni por otros pensadores posteriores) como presencia.

Lo que sí sucede es que la *οὐσία*, entendida en su sentido primero como bienes raíces, lo retoma la filosofía griega como lo que subyace, lo fijo y estable al tiempo, y de ahí como lo

¹⁶² *Ibid.*, p., p. 98.

¹⁶³ Habría que revisar bien las razones por las que Heidegger lleva a cabo la relación entre los conceptos de *ousía* y *parousía*. No me parece que sea simplemente lingüística la razón de dicha equiparación. Sin embargo, no es éste el momento ni el lugar para desarrollar este tema.

¹⁶⁴ *Cf. Fedón* 102 a-b: “se reconocía que cada una de las ideas era algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas”.

¹⁶⁵ E. Nicol, *op. cit.*, p. 98.

intemporal, pues es justamente un concepto que le va a servir para poner al ser a salvo del tiempo, del devenir. La estabilidad no la encuentra el griego a simple vista, no le es aparente porque en lo aparente sólo hay cambio. El ser-mismo o en-sí del ente tendría que estar más allá (*metá*) de la experiencia misma, por lo que se le considera como invisible, ausente. El ser para los griegos está ausente, “de ahí se sigue que la οὐσία no podía ser la παρουσία.”¹⁶⁶ Para Nicol, por el contrario, el ser va a consistir en un “acto de presencia”. Más aún, el ser mismo es presencia. ¿Cómo es esta presencia? En este artículo nos dirá Nicol que la presencia del ser es permanente en el sentido de eterna. Y ello a costa misma de que el ente, que es donde se halla el ser, sea temporal y contingente, esto es, que no sea imperecedero. ¿Cómo puede ser así?

La respuesta está en el modo en que el ser se ubica en el ente. Lo primero es recordar, con la mismidad, que el ser consiste en el perdurar del ente en su entidad y, en esa medida, es el presentarse del ente mismo, su presencia inmediata. Así, la permanencia del ser en el ente no sólo va a consistir, como afirmaban los griegos, en lo constitutivo de su entidad, es decir, en sus formas universales, sino también en lo accidental, lo aparente. Por ello, la estancia del ser en el ente va a ser de forma total, porque consistirá en un acto de presencia omni-presente y no en una ocasional presencia de algo ante mí; esto es lo nuevo de esta exposición: la presencia del ser en el ente será *absoluta*. La presencia de la que nos habla Nicol y que es equiparable al ser, no es la presencia entendida como presencia de lo presente y, por ello, presencia de algo ante alguien. La presencia del ser no es una presencia de algo determinado frente a mí; ese algo determinado es lo presente, el ente persistente en su entidad. Por el contrario, la presencia del ser es un acto de presencia absoluto. ¿En qué consiste dicho acto? Es de llamar la atención el ejemplo que Nicol retoma para explicarnos este acto de presencia: “Lo que más se aproxima en la filosofía griega a un riguroso concepto ontológico de la presencia no se halla en ningún pasaje donde aparezca esta palabra, sino en la noción aristotélica de acto.”¹⁶⁷ Es Aristóteles quien nos va a dar la clave para comprender lo que Nicol está planteando desde una perspectiva fenomenológica.

El acto en Aristóteles, nos dice Nicol, se predica principalmente del ente, y se plantea siempre como correlativo de la potencia. El concepto de acto le sirve a Aristóteles para explicar el dinamismo del ente, el modo mediante el cual éste lleva a cabalidad su potencia

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

de ser: “La operación del existente lo conduce a su plena realidad. Con el acto, el ente *se presenta* finalmente completo, tal como es en-sí-mismo, sin la mengua o la dilación de una potencia no realizada.”¹⁶⁸ La actualidad del ente es su plenitud ontológica, el momento en que llega a ser lo que es de forma cabal. Ahora, si bien el ente es capaz de alcanzar su entelequia, esta capacidad es solamente una potencia, una posibilidad, y es por eso restringida y contingente: puede no darse y cuando se da no perdura en el tiempo por siempre. Esta contingencia revela la relatividad del ente mismo. Existencia es coexistencia: el ente por sí mismo no es capaz de llegar a ser pleno: “El ser-en-sí del ente no es el de un fin-en-sí, pues toda existencia implica la interdependencia.”¹⁶⁹ La actualidad del ente es relativa a su potencia. Pero, no obstante que el desarrollo de la actualidad lo lleva a cabo Aristóteles para explicar esta plenitud del ente, también utiliza este concepto para explicar un tipo de actualidad que consiste en sí misma y que, en esa medida, es un fin en sí mismo: el acto puro.

El acto puro es aquél que se cumple totalmente y de manera permanente y que por ello carece de alguna relatividad respecto a un posible ‘venir a ser’ o ‘dejar de ser’, sin posibilidad de mengua alguna. Este es el sentido de la noción de acto aristotélica que Nicol recupera para explicar la presencia absoluta del ser: el ser es acto si se entiende por ello, no la plenitud que se alcanza partiendo de una virtual potencia, sino la plenitud cumplida cabalmente y de modo permanente. Esta es la actualidad que realiza el ser en tanto que es un acto de presencia, su actualidad es un permanente cumplimiento de su finalidad. ¿Y en qué consiste la finalidad del ser? “La totalidad final del ser es la ausencia de relatividades”¹⁷⁰, su carácter de absoluto, pero no entendido como una trascendencia¹⁷¹ del ser al ente. No es un absoluto abstracto, que estaría totalmente des-prendido del ente. El carácter de absoluto indica que el ser se ofrece siempre de manera cabal donde quiera que se presente, sin posibilidad de restricciones o menguas. El ser no es relativo al ente ni el ente al ser, si por esto se entiende que ambos se determinan mutuamente. El ser está en el ente, pero no lo modifica ni lo trans-forma en modo alguno. Lo que lo cambia son las relaciones con los demás entes. De igual manera, la contingencia del ente no mengua al ser.

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ Entendemos aquí trascendencia como escisión o abstracción entre ser y ente.

En otras palabras, el ser es un acto puro porque lo que ofrece no es otra cosa que el ser-mismo. ¿Qué es el ser-mismo? La presencia como actualidad plena y permanente. ¿Cómo es la presencia como actualidad plena y permanente? Nos dice Nicol: “el ser se presenta como lo absoluto, y lo absoluto es concreto: es fenómeno.”¹⁷² En esta concreción se esclarece esta presencia actual, plena y permanente.

El ser es lo concreto, pero en el sentido etimológico de la palabra y no en el sentido común, como lo contrario de lo abstracto o lo contrario de la entidad de algo determinado.

Concretus es lo que se ha com-puesto por agregación de partes o com-ponentes. Las partes de que se compone el ser no son los elementos [...], ni son las variedades genéricas y específicas de la realidad, ni el sistema de categorías. [...] El ser no crece; no es concreto, insistimos, porque se constituya como agregación de entidades concretas. Es concreto, precisamente, porque en rigor ninguna entidad es concreta, en el sentido de aislada.¹⁷³

Es concreto, en suma, porque los entes son complementarios y no individualidades aisladas, es concreto porque necesitan de lo otro para completarse, para llegar a ser sí mismos. Nos dice más adelante introduciendo el concepto de *σὺμβολον* que

El verbo griego *συμβάλλω* significa com-poner, poner delante algo compuesto. [...] De ahí viene el sustantivo *σὺμβολον*, que [...] conserva el significado literal de lo com-puesto delante. Utilizando estas ilustraciones de la etimología, vemos que los significados radicales del símbolo y del concreto se reúnen así para aclarar nuestra comprensión del ser: *el ser es la presencia simbólica concreta*. O de otro modo: en el símbolo concreto de las existencias está presente el ser, y sólo ahí.¹⁷⁴

El ser es una presencia simbólica concreta y absoluta. Llegamos, de alguna manera, a la misma conclusión que alcanzamos con la mismidad, pero agregando el carácter de absoluto del ser, lo que no viene sino a redondear nuestra exposición. Mediante el atributo que Nicol utiliza para describir el acto de presencia del ser, es decir, la concreción, podemos decir que el ser es, no *lo* concreto, no los entes específicos con sus características determinadas, sino el acto que consiste en hacerse concretos: el ser es la concreción misma, que en el sentido etimológico de la palabra significa el crecimiento con-junto de los entes, su complementariedad. Mas no su complementariedad determinada, ni las formas de su devenir, ni las leyes que rigen ese devenir. Es una complementariedad concreta que está en el ente mismo de manera cabal (tanto en su forma como en su individualidad). Aquí es

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 102-103.

donde entra el carácter de absoluto de esta concreción en que consiste el ser. Este carácter de absoluto sólo tiene sentido si se le entiende, no como lo otro, lo complementario o lo contrapuesto a lo relativo, al ente, sino simplemente como lo des-atado, lo ab-suelto de toda relatividad y, en ese sentido, de toda potencia; se le debe entender como acto puro, vale decir, como pura acción. Y ¿qué es eso absoluto que está concretamente en el ente y que se da necesariamente? Lo que *hay* de absoluto en el ente es su condición de relativo. Esta condición no es abstracta o meramente formal, sino que está firmemente adherida al ente mismo, es concreta, inmanente. No es una posibilidad para el ente el ser o no relativo, es una necesidad inherente a su ser, mejor dicho, es su ser mismo. Y es, por ello, siempre actual, siempre en acto; un acto que se caracteriza por ser dinámico y simbólico (cabe decir dialéctico), pues consiste justamente en la tensión que se da entre los entes: su necesidad de complementariedad. El ser es la necesidad absoluta (necesaria) de lo otro que se expresa en un acto simbólico de complementariedad. Lo absoluto en el ente es su falta de absoluto, su radical finitud en tanto que éste siempre *es siendo relativo*. En eso consiste el acto de presencia del ser y este es el modo como Nicol comprende al ser.

¿Qué consecuencias tiene esta comprensión con respecto a la diferencia ontológica?, ¿cuál es la relación que se da entre ser y ente?

§11

La diferencia ontológica

La relación que se da entre ser y ente, según la comprensión del ser que hemos expuesto, ya se ha dejado ver de algún modo, pero es necesario hacerla explícita. La forma más evidente de una distinción ontológica entre ser y ente que nos ofrece Nicol, es la que nos dice que el ser es absoluto y el ente relativo. Lo relativo es aquello que no se basta a sí mismo para ser, sino que necesita siempre de lo otro, necesita alterarse, devenir, para ser. Y en esa medida, lo relativo es temporal, que quiere decir que se juega su ser en el tiempo: el ente es sí mismo en tanto que deviene. Lo relativo tiene también la característica de ser ordenado, es decir, no es una relatividad en la que todo se relaciona con todo de manera caótica o sin razón. Está siempre dis-puesto de una determinada forma y forja sus relaciones conforme a esa forma. Lo relativo es lo determinado, lo temporal, lo finito, en suma, el ente. Y en

cuanto a la comprensión del ente parece no haber problema. El problema viene cuando intentamos hablar del absoluto para diferenciarlo de lo relativo.

Lo absoluto es, en primera instancia, lo ab-suelto, lo que carece de ataduras, y si lo dejamos en la definición del término, es, en consecuencia, lo contrapuesto a lo relativo. Pero el absoluto del que nos habla Nicol no se reduce al sentido consabido de la palabra: como lo contrapuesto de lo relativo. Una de las primeras características que señalamos del absoluto fue que éste no tenía contrarios, es decir, que no se contrapone a nada y nada se le contrapone. ¿Cuál es la atadura de la que se libra el absoluto? En primer lugar, el absoluto es concreto, que quiere decir que es inmanente al ente: “El Ser absoluto está en lo relativo, y sólo ahí.”¹⁷⁵ No es abstracto y por ello no consiste en una pura vacuidad: en la total carencia de determinaciones. En todo caso es lo sobre-determinado, porque no se agota en ninguna determinación. Ahora bien, ¿dónde y cómo se halla el absoluto en el relativo? Nicol nos dice variadas veces que el absoluto ni es principio de lo relativo, ni es la suma de los existentes, ni su totalidad, ni es el orden total e inmanente de los entes, ni la coexistencia integral de los mismos o su unidad orgánica, ni las relaciones y funciones que conforman esa unidad. Lo anterior se puede resumir bien de la siguiente manera: el absoluto no determina al ente ni lo complementa, “está en el ente mismo, aunque no consista en su entidad individual.”¹⁷⁶ ¿En qué consiste la estancia del absoluto en lo relativo entonces?, ¿cuál es la relación entre ser y ente? La respuesta se nos muestra cuando nos atenemos a la comprensión que Nicol tiene del ser.

El absoluto se encuentra siempre entre los entes, es decir, entre lo temporal. Pero este ‘entre’ no es espacial: no es un lugar vacío que algo (un ente) pudiera ocupar. Y por ello mismo, el modo de estar entre los entes del absoluto no será de modo relativo: no será un ente entre otros entes que medie la relación entre ellos. ¿Qué hay ‘entre’ los entes, teniendo en cuenta que este ‘entre’ no es espacial, sino ontológico? Hay relaciones, relaciones de complementariedad, de tensión y distensión. Ya dijimos que el absoluto no es esas relaciones, pero debe estar presente de algún modo en ellas. ¿Cómo? ¿Qué hay de absoluto y necesario en la relatividad de los entes? La relatividad misma es lo necesario. No ésta o aquella relación, sino el hecho necesario y patente de que todo ente es absolutamente relativo. Lo absoluto en el ente es la ausencia de absoluto, su radical temporalidad y finitud.

¹⁷⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 365.

¹⁷⁶ *Idem.*

Ahora, ¿cómo se hace patente el absoluto? En la necesidad que lo relativo tiene de tender hacia lo que no es él para complementarse. Una necesidad que no es puramente formal, sino concreta y siempre activa: necesidad siempre en acto puro. El ente está siempre tendiendo hacia lo otro, y en ese devenir, *siendo* sí mismo. El absoluto es la necesidad, en acto, de ser temporal del ente. Y dado que ese acto consiste siempre en la complementación entre los entes, entonces es que llegamos a la afirmación de que el ser (el absoluto) es un acto de presencia simbólica y concreta.

Esta es la diferencia ontológica entre ser y ente: el ente es relativo, determinado, diferente e individual. El ser es un acto puro, permanente, absoluto, que siempre se está llevando a cabo, siempre está haciendo acto de presencia mientras haya lo presente (el ente). Podría expresarse de la siguiente manera: el ente es lo diferente, lo temporal; el ser es la diferenciación, el tiempo. El ser es tiempo no como una especie de superficie sobre la que se llevaría a cabo la existencia, sino en tanto que es el devenir mismo de los existentes. La diferencia es sutil, dada la inmanencia que Nicol sostiene del ser en los entes¹⁷⁷, pero la hay. El ente es, el ser es el *estar siendo* los entes: “*hay entes que son siendo*”¹⁷⁸, y en ese constante estar siendo, ese *haber* entes que son siendo es el acto de presencia del ser: ser es el acto absoluto (necesario, permanente) de los entes que consiste en perdurar, en seguir *siendo*.

Esa es también la relación que se da entre ambos. El ente es el lugar donde el ser se dona, se muestra, donde el absoluto se hace presente. El ser es la ausencia de absoluto de los entes, su necesaria relatividad. No es una relación determinante ni complementaria. La relación que mantiene el ser con el ente es la misma que mantiene el límite-umbral con lo limitado. El límite señala el fin de lo limitado, pero señala a su vez (en tanto umbral) la temporalidad de ese fin, y con ello deja abierta la posibilidad de trascenderlo. El ser hace patente la finitud o temporalidad del ente, pero no la define, sino que la mantiene abierta e inde-finida, no la lleva a su fin. Y con ello posibilita que el relativo trascienda su falta de absoluto. ¿De qué manera? Perdurando, siendo sí mismo, es decir, tendiendo hacia lo otro, complementándose con los demás entes, yendo más allá de sí mismo; y sin embargo, nunca completándose cabalmente, por eso es una necesidad absoluta. En esa medida, el ser es también el límite-umbral del ente, mejor aún: se da como el límite-umbral del ente. El ser

¹⁷⁷ Al grado de llegar a igualar al ser con la realidad.

¹⁷⁸ R. Horneffer, *op. cit.*, p. 146.

es la condición de posibilidad, en tanto que es esta apertura que necesita el ente para poder tender hacia lo otro, de la coexistencia integral de los entes mismos.

Esta es la comprensión del ser que encontramos en Nicol y la diferencia ontológica que de ella se deriva.

Conclusiones (provisionales)

Recapitulemos. En el primer apartado revisamos la comprensión del ser que encontramos, según la interpretación nicoliana, en Parménides y en Hegel. El primero comprende al ser desde la identidad, por lo que escinde al ser del tiempo y, consecuentemente, al ser del ente. El segundo comprende al ser desde el puro pensamiento abstracto y especulativo, y define al ser como lo indeterminado, como la ausencia total de toda determinación. En ambos casos se plantea la comprensión del ser desde un horizonte puramente racional: para ambos, según Nicol, el ser es problema de teoría. Y en esa medida, su comprensión del ser está determinada por una cierta lógica: en el caso de Parmenides, por la lógica del principio de identidad y el principio de no contradicción; en el de Hegel, por la dialéctica. También, en ambos casos, se da una confusión entre ser y ente en la medida en que intentan definir al ser desde aquello que es propio del modo de ser del ente, a saber, la relatividad. En el momento en que el ser adquiere sus atributos mediante la contraposición que mantiene con el ente o con la Nada, inmediatamente queda relativizado, determinado por algo externo, confundido con un ente.

La revisión anterior se hizo con miras a demarcar el camino que nuestro autor tomaría para proponer su propia comprensión del ser. De esa manera, pudimos concluir que para Nicol, 1) el ser no es lo idéntico ni lo indeterminado; 2) el ser no tiene contrarios: no es contrario ni de la Nada ni del ente; y finalmente, 3) el ser no es un ente, pero no es trascendente al ente, por lo que su comprensión ha de plantearse desde un horizonte que no sea puramente lógico o especulativo. Así, quedó abierta la pregunta por la relación ser-ente que desde dicha comprensión se podría derivar.

Posteriormente, al inicio del segundo apartado, terminamos de esclarecer el camino que Nicol transitaría: de cara a una tradición que ha comprendido al ser como lo ausente y que ha intentado abordarlo desde el puro pensamiento, dejando de lado las apariencias, el filósofo catalán planteará la problemática desde un horizonte fenomenológico, lo que implica una renuncia a intentar de-finir al ser. Desde una perspectiva fenomenológica, lo más que podemos hacer es señalarlo e intentar describir su dádiva.

También se presentó la tesis principal de nuestro autor con respecto al ser: que el ser está a la vista, que hay ser y, en esa medida, que el ser es un acto de presencia. Y enseguida se planteó la problemática principal que enfrenta esta tesis: ¿en qué consiste el acto de

presencia del ser? No cuestionamos la presencia misma del ser, sino el cómo de esa presencia. Y para intentar contestarla, recurrimos a los principios de la ciencia y de la existencia que, en tanto principales en el orden del ser y del conocer, nos ofrecieron lo siguiente con respecto a la presencia del ser: que el ser hace acto de presencia en la complementariedad dialéctica de los entes y, de este modo, podemos decir que se ubica *entre* los entes. Sin embargo, no se pudo esclarecer de forma cabal la comprensión del ser nicoliana mediante la exposición de los principios. La razón de esto fue la dificultad que se encontró tanto en la formulación de los principios como en la igualdad que sostiene Nicol entre ser y realidad. Se desarrolló esta problemática, pero se optó por no mantener una decisión tajante conforme a la distinción o identidad entre ser y realidad. Sin embargo, se señaló que, para la respuesta que nos interesaba desarrollar, era necesario seguir aquellos pasajes donde ser y realidad aparecían como distintos.

La exposición de los principios no bastó para esclarecer la comprensión del ser nicoliana, por ello nos vimos en la necesidad de recurrir a otros pasajes de la obra de nuestro autor. Así, en el último apartado se introdujeron, en primer lugar, dos conceptos que nos fueron de utilidad y que comenzaron a presentar nuestra hipótesis: los conceptos de límite y de umbral. Del desarrollo de ambos conceptos desde un horizonte ontológico concluimos lo siguiente: el límite-umbral se encuentra entre los entes de modo tal que permite su complementariedad y su diferenciación. En este sentido, el límite-umbral es la expresión de la necesidad conjunta de los entes de complementarse y diferenciarse, que se puede señalar en el hecho mismo de su unidad y diversidad. Y señalamos tres características importantes: 1) que no es del modo de un ente; 2) que es sobre-determinado, pues su acción no se agota en alguno de los entes que acercan o diferencian ni en las relaciones específicas de éstos; y 3) que es dinámico, pues posibilita las relaciones de complementariedad y diferenciación entre los entes.

Después expusimos los pasajes de la obra de Nicol que nos ofrecieron la comprensión del ser que estábamos buscando. El primero de ellos se refirió a la mismidad. En dicha exposición planteamos que la mismidad es, antes que nada, un acto simbólico: es duración, persistencia de la necesidad continua y permanente del ente de seguir *siendo* mientras es, es decir, de seguir tendiendo y necesitando de lo otro. Con respecto al ser, dijimos que se ubica en esa acción que es la mismidad y que en eso consiste su acto de presencia: el ser es

una acción simbólica que consiste en tender los entes hacia los otros entes para complementarse. El siguiente pasaje que recuperamos fue el que describe al ser como lo concreto. Con la exposición de este pasaje pudimos finalmente ofrecer una idea de la comprensión del ser en Nicol: el ser es una “presencia simbólica, concreta y absoluta”, es decir, es la necesidad, absoluta e inmanente al ente, de lo otro, que se expresa en un acto simbólico de complementariedad. Lo absoluto en el ente es, en esta medida, su falta de absoluto, su radical finitud en tanto que siempre es *siendo* relativo.

Finalmente, señalamos la diferencia ontológica que se deriva de esta comprensión: el ente es lo relativo, lo diferente, lo temporal; el ser es absoluto, diferenciación, tiempo. El ente es, el ser es el *estar siendo* los entes: el ente es, mientras dura, relativo, y el ser consiste en ese constante estar siendo relativo el ente. Ahora, si bien se dijo que el ser hace patente la finitud o temporalidad del ente, se aclaró que no la define, no la lleva a su fin, sino que la mantiene abierta e in-definida. Y en esa medida se concluyó que el ser se da como el límite-umbral del ente: es la condición de posibilidad, en tanto que es la apertura que necesita el ente para poder tender hacia lo otro, de la coexistencia integral de los entes mismos. Esta es la comprensión del ser nicoliana y la diferencia ontológica que encontramos. ¿Qué podemos concluir al respecto?

Concluir es acabar, finalizar, de-terminar, resolver o llevar a su fin algo. Si esto es concluir, no podemos concluir esta investigación por varias razones. En primer lugar porque nos enfrentamos a un problema filosófico que, como cualquier otro auténtico problema filosófico, no tiene solución. Está en la esencia misma de los problemas filosóficos el ser aporéticos, y no porque no se pueda evadir aquello que nos presentan como problemático o porque no se pueda ignorar de algún modo, sino porque aquello que nos hace frente en dichos problemas nunca cesa, nunca deja de ofrecérsenos y, en esa medida, de exigir que lo encaremos. En el caso específico de esta investigación abordamos la problemática de la dádiva del ser. Bien, pues no hay respuesta posible que logre capturar plenamente la presencia del ser y, de este modo, no hay respuesta posible que agote la pregunta por dicha presencia. Cuando nos se enfrentamos a un problema de este tipo, no se hace con la intención de superarlo o de solucionarlo, sino por el contrario, de mantenerlo presente, de señalarlo y compartir su presencia y de aceptar con toda humildad que es

imposible darle solución. Son problemas aporéticos porque no tienen solución, no hay forma de disolverlos, sólo hay formas de encararlos.

En segundo lugar, porque en esta investigación hemos decidido abordar el problema desde una perspectiva fenomenológica, como lo es la nicoliana y, en ese sentido, hemos renunciado (incluso textualmente *cf.* §4) a darle una respuesta cabal. Lo más que logramos hacer fue señalar al ser e intentar describir su dádiva, aun sabiendo que hay más (y tal vez mejores) vías de hacerlo. No intentamos ofrecer una solución al problema, sino un modo de hacerle frente, como es la vía que Nicol propone y con la cual coincidimos.

Por último, porque el horizonte desde el cual se desarrolla esta tesis se limita a la comprensión que explana Nicol sobre el ser en sólo dos de sus obras. Si se revisa su obra entera se puede advertir que, si bien la problemática del ser re-aparece constantemente, y en esa medida se pueden señalar ciertas formulaciones que se reiteran (como el “hay ser”), no es cierto que se esté planteando exactamente la misma idea. Pueden ser, en efecto, las mismas fórmulas, pero su sentido adquiere una mayor profundidad cada vez que Nicol las re-formula.¹⁷⁹ Por ello, nos atrevemos a decir que el ser no es dato en la obra nicoliana, es problema.¹⁸⁰ Basta señalar la diversidad de fórmulas que Nicol intenta para lograr expresar la presencia del ser, algunas de veras maravillosas (por su claridad y su carácter desvelador), pero siempre insuficientes.

No podemos, entonces, dar por terminado este trabajo. Y si de alguna manera concluimos, no es cerrando definitivamente esta investigación, como si de alguna manera se hubiese terminado de entender, plantear y contestar el problema que intenta abordar, sino señalando la pertinencia de seguir pensándolo, tanto al interior de la obra de Nicol mismo como en otros pensadores que se lo hayan planteado:

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.¹⁸¹

¹⁷⁹ El ejemplo claro de esto es la *Crítica de la razón simbólica*, donde Nicol recupera y reforma su obra entera.

¹⁸⁰ Respaldamos esta afirmación con el trabajo de Ricardo Horneffer respecto a este tema, titulado precisamente: *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*.

¹⁸¹ R. Horneffer, *op. cit.*, p. 147.

Intentamos desarrollar una vía posible de expresar el sentido de lo que es, y queremos concluir señalando la necesidad de seguir pensándolo.

Fuentes consultadas

- *Los filósofos presocráticos I*, trad. y notas de C. Eggers Lan y Victoria E., J. Gredos, Madrid 2008.
- Aristóteles, *Metafísica*. trad. y notas de T. Calvo. Gredos, Madrid, 2008.
- González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. UNAM, México 1981.
- González, J., Sagols, L., (comps.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. FFyL-UNAM, México 1990.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina, Solar/Haclette, 1968.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. trad. Gaos, José, FCE, México 2008.
- Horneffer, R., *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. (Tesis de Doctorado), UNAM-FFyL, México 2011.
- _____ (comp.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*. FFyL-UNAM, México 2009.
- _____, *Eduardo Nicol. Semblanza*. El colegio de Jalisco, México 2000.
- Nicol, E., *Los principios de la ciencia*. FCE, México 1974.
- _____, *Crítica de la razón simbólica*. FCE, México 1982.
- _____, *Metafísica de la expresión*. FCE, México 2003. (2ª versión)
- _____, *La idea del hombre*. FCE, México 2003. (2ª versión)
- _____, *Ideas de vario linaje*. UNAM, México 1990.
- Platón, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, trad. y notas G. Gual. Gredos, Madrid, 1986.
- *Anthropos. Huellas del conocimiento*. “Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica.” Extraordinario no. 3, 1998, Proyecto A Ediciones-FFyL.
- *Diccionario de la Real Academia de la lengua Española*.
- *Breve Diccionario Porrúa. Latín-Español Español-Latín*. J. Pimentel Álvarez. Porrúa, México 2006.