



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PENSAR LA DIFERENCIA ONTO-LÓGICA COMO LÍMITE

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Filosofía

presenta:

Mario Alberto Escalante Villegas

Tutor: Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl
Facultad de Filosofía y Letras

México D.F., noviembre 2014



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	3
Agradecimientos	4
§1. A modo de introducción: que el ser es <i>problemático</i>	6
§2. El problema de la diferencia ontológica	10
§3. La diferencia como intuición onto-lógica	19
§4. La preeminencia ontológica de la expresión	31
§5. El <i>no</i> de la diferencia ontológica	44
§6. La diferencia como misterio	56
§7. La diferencia fenomenológica	76
§8. Límite	94
§9. Conclusión: la diferencia ontológica como límite	111
Fuentes consultadas	119

Agradecimientos

Lo gratuito, lo que está de *más*, no es lo que sobra, sino muy por el contrario, lo verdadera y vitalmente principal: sin lo de más y sin los demás, que complementan ontológica y vitalmente la propia forma de ser, ni el ejercicio vocacional en que consiste la filosofía ni cualquier otro intento de darle un sentido a la vida tendría sentido alguno. Mi deuda, pues, para con aquellos que de algún modo han contribuido dando algo de sí, dialogando, colaborando, o acompañándome en este proceso de formación, es grande: sin ellos literalmente no podría haber llegado a ser lo que soy ahora, ni este trabajo podría haber llegado a buen término. Y consciente de que este pequeño gesto de gratitud apenas puede señalar mi deuda, no quiero dejar de agradecerles sinceramente:

En primer lugar, quiero agradecer a aquellos cuyo acompañamiento ha sido fundamental para la elaboración del presente trabajo de investigación. A mi maestro y muy querido amigo en la senda del pensar, Ricardo Horneffer, por la paciencia, la guía y el ejemplo vocacional, por compartir las dudas y los problemas, por saber escuchar y por el diálogo constante y sincero. También quiero agradecer a Carlos Vargas, Luis Mendoza, Oscar Palacios, Lizeth Mora, Roberto Poblete y Aldo Guarneros, cuyos cuestionamientos me permitieron repensar una y otra vez lo dicho. Asimismo, agradezco a la Dra. Lizbeth Sagols, a la Dra. Teresa Padilla, al Dr. Alberto Constante y al Dr. Jorge Reyes por su atenta lectura, revisión y atentos comentarios al presente trabajo de investigación.

Por la confianza, el apoyo y el ejemplo en la profesión docente de la filosofía, quiero expresar mi gratitud y cariño a Mónica Gómez. Muchas gracias.

En el campo de las instituciones, agradezco profundamente a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras, al Posgrado de Doctorado y Maestría en Filosofía y, por ello, al pueblo de México, cuyos impuestos me han permitido recibir el apoyo del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) que otorga el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia: a mis padres Mario Escalante, Guadalupe Villegas y a mi hermano Darío Escalante, cuya compañía y apoyo han sido fundamentales para mi formación en todo sentido. Y a Pamela Varela y Rogelio Laguna, amigos incondicionales.

Llega la razón al borde de sí misma pensando el Ser.

Eduardo Nicol¹

...nada justifica, si procedemos fenomenológicamente, que atribuyamos al Ser la infinitud, la eternidad y la omnitud siendo que éstas, como ha hecho hincapié Nicol, *no son fenómenos*. [...] Además, y esto me parece fundamental, afirma Nicol de modo determinante que “Si el Ser está aquí, no se necesita el infinito para la autenticidad de la existencia.” Y si no se necesita la infinitud, tampoco son indispensables la eternidad y la omnitud. La existencia auténticamente fenomenológica no tiene por qué buscar “más allá”, pues con lo que contamos ya, indefectiblemente, [es decir, sin de-fecto, sin carencia o falta], es suficiente para encontrar y crear, en diálogo con los otros, siempre *más*.

R. Horneffer²

¹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 175.

² R. Horneffer, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, §12, pp. 137-139. Lo que está entre corchetes es mío.

§ 1. A modo de introducción: que el ser es *problemático*

Lo evidente es aquello que se muestra a simple vista con claridad, sin dejar lugar a dudas. ¿Qué más evidente que la *presencia* de las cosas?, ¿quién podría dudar de que aquello que se tiene enfrente está efectivamente ahí, presente? Se puede dudar del modo como aquello se muestra, se puede dudar de las cosas: que su figura, sus colores, su consistencia física o su forma ontológica sea lo que está ahí presente; pero de la claridad de su presencia no cabe duda alguna.

Eduardo Nicol lleva esta *intuición* a un nivel filosófico *radical* al afirmar, contrariamente a lo sostenido por la mayoría de los pensadores de la tradición metafísica occidental³, que *el ser es presencia*, lo evidente por excelencia y, más todavía, es la evidencia misma: el ser está a la vista, es fenómeno. ¿En qué sentido? En tanto que es aquello que encontramos donde sea que miremos, a saber, el hecho insoslayable de que todo lo que miramos *es*. Por ello insistirá en más de una ocasión el autor de la *Metafísica de la expresión*, que el ser no es un problema o dificultad con la que la filosofía tuviera que lidiar desde el principio, sino por el contrario, es aquello con lo que de forma inmediata ésta se encuentra: “Siempre tratamos con el ser. La naturalidad de este trato indica que el ser no *da* problemas.”⁴ El ser, pues, no es problema si se entiende por ello una dificultad, un obstáculo que el hombre debiera sortear o superar. Pero sí lo es en el sentido etimológico de la palabra, mismo que Nicol retoma: “En griego, πρόβλημα significa literalmente ob-stáculo: designa lo que está delante. [...] Pues bien: 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. Entre el ser y quien lo mira no cabe nada inter-puesto [...]: el ser es siempre, para todos, lo pro-puesto.”⁵ El ser, pues, es problema en la medida en que la filosofía reconoce su preeminencia ontológica y lo señala como lo dado, como lo que está ahí, presente de manera evidente. El ser es, pues, literalmente pro-blema, pero no es *problemático*: no es un obstáculo que entorpezca, que (se) encubra o que pueda negarle el paso al caminante, sino

³ Tradición que, según Nicol, comienza con Parménides y que se prolonga –pasando por Platón, Aristóteles, Descartes y Hegel, por mencionar algunos– hasta Heidegger, y que se caracteriza por situar al ser más allá de la apariencia misma, haciendo la tarea de su des-ocultamiento o des-cubrimiento el tema de reflexión principal para la filosofía.

⁴ E. Nicol, *La idea del hombre*, §42, p. 324.

⁵ *Ibid.*, §42, pp. 324-325.

por el contrario, es toda claridad, lo diáfano que impregna y atraviesa con su luz la totalidad de los entes:

Lo diá-fano es lo trans-parente. Pero el Ser no es diáfano porque la luz lo traspase, sino porque esa luz lo inunda todo, sin atenuarse ni dejar nada en penumbra. Pudiera decirse que el Ser es trans-parente porque impregna lo a-parente. Esta perpetua luminosidad de las apariencias resuelve la paradoja de un Ser luminoso e invisible. Lo único que puede *salir* a la luz es lo que *vino* a ella, o sea el ente. Sólo está en sombras el no-ser-todavía o el dejar-de-ser, y esto deja al Ser inmune en su plenitud total. Lo diáfano significa lo claro; la oscuridad está en la mente humana.⁶

Para Nicol, el ser es claridad *plena*. La oscuridad está en la razón. Pero la razón –está pensando aquí Nicol en el logos humano– también *es*, pertenece a la totalidad de *lo que es*, y su pertenencia a esta totalidad no es del mismo modo que la de cualquier otro ente, sino que tiene implicaciones radicales:

[...] en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un “ante quien”. Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifestación de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia. *Hay más ser desde que se puede hablar del ser.*⁷

Si esto es así, si la relación entre logos y ser es ontológicamente tan íntima, entonces habrá que preguntar en qué medida la oscuridad le pertenece solamente a la razón. Ésta, afirma Nicol en el exergo que abre esta investigación, llega al *borde* de sí misma pensando al ser. ¿Cuál y cómo es este borde [límite] que encuentra la razón pensando al ser y qué relación guarda con él? Con el logos, *hay más ser* y con este *más*, el ser deviene *problemático*, es decir, encuentra dentro de sí un límite. Es este *más* lo propiamente problemático en el ser. ¿En qué consiste dicho *más*? *El ser es lo evidente, pero lo evidente es problemático*. ¿Qué es lo problemático en el ser?, ¿cuál es el problema con el ser?, ¿qué tipo de problema es: es simplemente un obstáculo que puede superarse?

El problema, ya lo advirtió muy bien Nicol, no es el hecho insoslayable de que el ser es presencia evidente, el problema es el modo como se dona esta presencia: la cuestión es que la presencia no se reduce nunca a lo presente, que siempre *hay más ser* del que nos

⁶ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 174. Nótese el cambio en la escritura de la palabra *ser* con respecto a *La idea del hombre* y la siguiente cita de la *Metafísica de la expresión*: *ser* aparece ahora con mayúscula. Más adelante señalaremos la razón de este cambio en la escritura.

⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, pp. 129-130.

encontramos inmediatamente a simple vista: el problema es que *el ser no es lo que se dice un ente*. Así pues, lo problemático en el ser –que Nicol reconoce y piensa– es el problema de su diferencia y relación con respecto al ente, es decir, el problema de *la diferencia ontológica*. En él encuentran su punto de coincidencia las preguntas planteadas al final del párrafo anterior. ¿Cómo plantear dicho problema? El objetivo de este trabajo de investigación es el de esbozar una vía posible de tematización de la diferencia ontológica. De momento comenzamos señalando que el ser sí es problemático y que dicha problematicidad alcanza su mayor hondura justamente ahí donde hace acto de presencia, es decir, en el ente, en su relación y distinción con respecto a éste. Éste es, pues, el problema filosófico principal que abordará la presente tesis: el problema de la diferencia ontológica. Y se pregunta: ¿en qué consiste dicha problematicidad?, ¿cómo plantear del modo más radical posible el problema de la diferencia ontológica?

La intuición, la sospecha e hilo conductor que nos guía es, resumidamente, la siguiente: *si abordamos desde una perspectiva estrictamente fenomenológica –ateniéndonos a las cosas mismas, a su presencia– la diferencia ontológica, debemos comprenderla como límite, es decir, como diferir. Que el ser es diferente del ente (pero en el ente mismo, desde el ente mismo) significa que el ser difiere de sí mismo, que se presenta a la vez como lo determinado y lo abierto.*

El camino que hemos de seguir para poder desarrollar dicha sospecha parte de la tesis nicoliana de que el ser está a la vista y, en sentido estricto, la sigue sosteniendo, pero de un modo diferente. Por ello, de Nicol retomaremos de manera central la primera y la segunda parte de la *Metafísica de la expresión* (la segunda edición); los primeros párrafos de *La agonía de Proteo*; y, en esta última obra es donde hemos de profundizar mayormente, los últimos cuatro capítulos de la *Crítica de la razón simbólica*. Nos atenemos a estas obras porque, a nuestro parecer, es donde el problema de la diferencia ontológica adquiere su más acabado desarrollo en el pensamiento nicoliano: es indudable que, sobre todo hacia el final de la *Crítica de la razón simbólica*, el ser deviene esencialmente simbólico y, por ello también, radicalmente problemático.

Ahora bien, el sentido de la diferencia ontológica según el pensamiento nicoliano es sólo nuestro punto de partida y su exposición no es el objetivo de esta investigación. Retomamos el planteamiento de Nicol porque nos parece que el método que utiliza para

desarrollar el problema de la diferencia ontológica es el más adecuado para el problema mismo: nos permite pensar la diferencia ontológica en su radicalidad fenomeno-lógica. Sin embargo, también es cierto que, en algunos momentos de su obra, Nicol toma una vía de tematización que parece contrariar la exigencia fenomenológica de su propuesta filosófica. Por ello, si hemos de asumir ciertas tesis nicolianas, lo haremos de forma crítica. Para llevar a cabo esta tarea crítica nos apoyaremos en la obra reciente de un pensador riguroso y agudo del sistema nicoliano, a saber, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, de Ricardo Horneffer. Estos dos autores constituirán la columna vertebral teórica de nuestro trabajo y el mismo se debe completamente a lo que ambos nos han dado a pensar desde sus respectivos caminos filosóficos.

Finalmente, hacia el término de esta investigación y para desarrollar propiamente nuestra propuesta teórica principal, la de la concepción de la diferencia ontológica como límite, y para ahondar en la noción del *límite* como *diferir* que nos interesa esbozar, haremos referencia al breve artículo de Jacques Derrida titulado “Tímpano”. Por otro lado, eventualmente también haremos alusión a otros autores que puedan aportar algo importante a nuestro desarrollo, como es el caso de Martin Heidegger, Immanuel Kant, entre otros.⁸

⁸ Es importante señalar que, no obstante la diversidad de trabajos y de ensayos que se han escrito sobre el pensamiento nicoliano, en este trabajo sólo consideraremos de manera principal la obra ya citada de Ricardo Horneffer. La razón de ello es que dicho texto es fundamental para la lectura crítica que queremos llevar a cabo de Nicol y para el planteamiento del problema mismo que nos ocupa, lo que no ocurre con los demás trabajos y ensayos, pues éstos problematizan y piensan la propuesta nicoliana desde otras perspectivas e intereses distintos al nuestro. Y es que el pensamiento nicoliano, sistemático como es, permite pensar una diversidad de temas que, no obstante que están íntimamente relacionados entre sí, pueden tratarse por separado. A este respecto, resaltan tres compilaciones de ensayos: *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, el número extraordinario de la *Revista Anthropos: Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, y el más reciente, que celebra el centenario del natalicio de Nicol y los 50 años de la publicación de la *Metafísica de la expresión: Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*. Cf. “Fuentes consultadas” de esta investigación.

§ 2. El problema de la diferencia ontológica

La cuestión que nos ocupa y que hemos dado por llamar como *el problema de la diferencia ontológica*⁹, es medular para la filosofía. Podría decirse que, como todo auténtico problema filosófico, acompaña a la filosofía desde su nacimiento y no hay un solo momento de su historia entera que no se lo haya planteado, aunque siempre de modos distintos: como la pregunta por la distinción y relación¹⁰ entre lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo temporal, el principio y lo principiado, lo inteligible y lo sensible, la sustancia y sus accidentes, mismidad y alteridad, sujeto y objeto, etc. No obstante esta diversidad, el problema de fondo que encuentra la filosofía es siempre el mismo: intentar dar razón de una *intuición* común que nos indica que *lo que hay (lo que es)* no se reduce a *los entes* que tenemos enfrente, sino que siempre *hay más*. Es la intuición de este *más*, el modo como haya de ser comprendida, lo que a nuestro parecer señala el problema de la diferencia ontológica. ¿En qué consiste dicho problema?

Señalado de modo meramente formal, general y con la única intención de brindar una noción básica e introductoria del problema¹¹, éste podría explicarse de la siguiente manera: se trata de indicar una diferencia entre dos o más términos cuya relación es tan íntima que no permite que la distinción que se quiere llevar a cabo sea de carácter radical, absoluta y definitiva; no es posible una distinción cabal entre los diversos términos de modo tal que se puedan separar y definir sus límites clara y distintamente. ¿Cómo llevar a cabo tal diferencia: cómo diferenciar sin escindir y cómo mantener la unidad sin disolver la alteridad en un uno homogéneo, liso en su textura? Éste es el problema de la diferencia ontológica planteado en términos generales, lo cual, sin embargo, no basta para señalar su pertinencia como problema filosófico principal.

⁹ Lo que no es poca cosa. El nombre con que hemos decidido señalar este problema tiene que ver en gran medida con el modo como pretendemos hacerle frente, como se irá comprobando más adelante.

¹⁰ Diferenciar es también señalar una relación entre lo diferenciado: se lleva a cabo una distinción porque en una primera instancia *no parecen ser claros los límites que hay* entre dos cosas que, sin embargo, se presentan como distintas. La diferencia requiere entonces de una cierta unidad y viceversa.

¹¹ No atendemos, de momento, las implicaciones ontológicas que pueda tener este modo de plantear el problema. Más adelante veremos que éste no puede llevarse a cabo solamente en términos formales o generales, es necesario situarlo desde una perspectiva fenomenológica, es decir, atendiendo a las cosas mismas.

¿De dónde le viene a la filosofía un problema como éste?, ¿en qué momento de su quehacer le es necesario llevar a cabo una diferencia de tipo onto-lógica? Más aún, habría que preguntar incluso si la diferencia ontológica es algo que hay que hacer, o si es algo dado, en tanto problema, a la filosofía, cuya tarea es “simplemente” la de señalarlo y esclarecerlo en la medida de sus posibilidades. Pero no adelantemos afirmaciones ni preguntas sin antes señalar de dónde le viene a la filosofía este problema, a saber, del asombro ante lo *evidente*, ante lo que se creía comprender lo suficientemente bien pero que, cuando es cuestionado, nos aparece como algo extraño que pide ser esclarecido. ¿Cuál es la evidencia que se plantea como problemática? La misma que señala Platón en el *Sofista* del siguiente modo:

...qué queréis manifestar cuando mencionáis *lo que es*. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades. Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario.¹²

Deviene problemático *lo que es, lo que hay*, en la medida en la que este *haber es más* que sólo los entes que percibimos. Ahora bien, no se pone en cuestión su evidencia, no se puede dudar de la intuición que se tiene, pues lo intuido es precisamente, digamos a modo de una primera definición de este concepto¹³, aquello que se ob-tiene (literalmente, se tiene enfrente) de modo in-mediato y que por ello se presenta como algo evidente, es decir, se presenta tal cual a la vista. ¿Qué es, entonces, lo problemático? El problema es el modo de comunicar lo intuido. El asombro ante dicha intuición invita a detenerse en ella para preguntar por el mejor modo de hacerla manifiesta, es decir, de comunicar su contenido. ¿Cómo nos aparece en la intuición este *más*?, ¿cómo comprenderlo?, ¿cómo señalarlo para que eso intuido pueda ser evidente para otro? Por nuestra parte, intentaremos hacer ver que este *más* señala la diferencia (intuida, no derivada de un proceso cognitivo racional)¹⁴ entre

¹² *Sofista*, 244a. Las cursivas son mías. Revisamos la traducción de N. L. Cordero para este diálogo. Como es sabido, éste es el exergo con que comienza *Ser y tiempo*. Ya Platón, en el mismo diálogo, había caído en la cuenta de la problematicidad que entraña la definición del término *ser*: “decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser.” 249a.

¹³ En el siguiente párrafo ahondaremos respecto a la intuición.

¹⁴ Adelantando un poco, podemos decir que la intuición no se va a considerar desde un horizonte epistemológico, sino ontológico: la intuición no se entenderá como la recepción inmediata de un cierto contenido cognitivo.

los entes que hay y lo que *hay*, pues esto es siempre *más* que *aquellos*. ¿Cuál es el sentido de este *más*¹⁵? Ese es el problema de la diferencia ontológica. Ahora bien, ¿por qué tematizar el problema de este modo?, ¿por qué denominarlo como *diferencia ontológica*?

Si bien, como hemos señalado, el problema de la diferencia es común en la historia de la filosofía, no es sino hasta principios del siglo XX, con Martin Heidegger, que recibe la denominación de “diferencia ontológica”. ¿Por qué retomamos esta denominación heideggeriana del problema? Debemos tomar conciencia de que nombrar el problema, aunque sea sólo de momento, para señalarlo, es ya dirigirse a él de cierto modo, acotarlo y decir, por ejemplo, que la diferencia que se quiere hacer ver es de carácter onto-lógico. En esa medida, acuñar la denominación heideggeriana del problema es aceptar, hasta cierto punto, la dirección que el autor de *Sein und Zeit* quiso darle. Hasta qué punto compartimos la vía heideggeriana de problematizar la diferencia ontológica es lo que a continuación quisiéramos dejar en claro.¹⁶ ¿Qué es lo que hay en la denominación heideggeriana del problema que creemos pertinente recuperar para nuestro planteamiento?

El término de *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*) lo acuña Heidegger como tal en 1927, en sus lecciones *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.¹⁷ Sin embargo, la idea misma de una diferencia ontológica se puede rastrear en toda la obra heideggeriana pues, tal como señala Gadamer, “el concepto conductor de «diferencia ontológica» se extiende desde los primeros comienzos de Heidegger hasta las formulaciones más tardías de su pensamiento.”¹⁸ Además de que éste es un concepto que, partiendo sobre todo de lo dicho por Heidegger en *Ser y tiempo*, estará cavilando –ya sea

¹⁵ Si bien se irá mostrando durante el desarrollo de la presente investigación, es importante hacer ver desde ahora que el sentido de este *más* no es ni cuantitativo –pues no se trata de una suma, del aumento de una cierta cantidad– ni cualitativo –pues no tiene el sentido de un mejoramiento o aumento de cierta cualidad o característica–; adelantando, podemos decir que el *más* propio de la diferencia ontológica tiene el sentido de lo posible, lo abierto, sentido que no refiere ni a una cantidad ni a una cualidad del ser: no lo califica ni le atribuye alguna característica, simplemente *describe* el modo como éste se hace presente.

¹⁶ Esta es, entre otras, la razón principal de que a continuación nos remitamos al texto heideggeriano para esclarecer el problema de la diferencia ontológica.

¹⁷ Donde señala el problema de la diferencia ontológica como uno de los cuatro problemas ontológicos fundamentales. Dice Heidegger en este texto: “Los cuatro *problemas ontológicos fundamentales* resultaron ser: primero, el problema de la *diferencia ontológica*, la distinción entre el ser y el ente; segundo, el problema de la *articulación fundamental del ser*, el contenido quiditativo de un ente y el modo de ser del ente; tercero, el problema de las *posibles modificaciones del ser* y de la *unidad del concepto de ser* en su equivocidad; cuarto, el problema del *carácter de verdad del ser*.” Cf. de M. Heidegger la “Segunda parte” de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 321.

¹⁸ H. G. Gadamer, “Hermenéutica y diferencia ontológica”, p. 358.

para negarlo, confirmar su pertinencia o pensarlo de un modo diferente— todo pensamiento de pretensiones filosóficas radicales (metafísico) del siglo XX. Filósofos como el mismo Gadamer, Eduardo Nicol o Derrida, por mencionar sólo algunos, estarán retomando éste y otros conceptos heideggerianos, como el de la “destrucción de la historia de la ontología”, para repensar la metafísica y darle una dirección diferente a la de la tradición. Para pensar el problema que hemos denominado como el problema de la diferencia ontológica, la referencia a Heidegger es, pues, inevitable.

¿A qué parte del vasto y diverso planteamiento heideggeriano nos remitiremos? Dado que, como hemos mencionado en nuestro primer párrafo, nos interesa plantear el problema desde el horizonte teórico que el sistema nicoliano posibilita, hemos de remitirnos a la obra inicial de Heidegger, *Ser y tiempo*, pues es con ella con la que Nicol mantiene un diálogo más intenso y fecundo y de la cual retoma, entre otras cosas, la necesidad de llevar a cabo la diferencia ontológica tal como la plantea el filósofo de la Selva Negra en los primeros párrafos de la mencionada obra. Allí Heidegger nos dice, todavía sin utilizar el término de “diferencia ontológica” y sólo a modo de señalamiento de una tarea que apenas está por hacerse: “el “ser” no es lo que se dice un ente.”¹⁹ ¿Qué quiere decirnos el pensador de Messkirch con esta afirmación? Revisemos el contexto de la misma para tener presente su sentido.

El interés principal de Heidegger, según lo señala en la “Introducción” de *Ser y tiempo*, es el de restituir la importancia de la “pregunta que interroga por el sentido del ser”. La primera observación que abre el texto en torno a dicha pregunta (y en torno a aquello por lo que ella pregunta: el sentido del ser) es que ésta “ha caído en el olvido”, nunca se ha planteado propiamente como “pregunta expresa de una investigación efectiva”. ¿A qué se debe este olvido? Entre otras cosas²⁰, a tres *prejuicios* que tienen su raíz en la ontología clásica, a saber, que 1) el ser es el más universal de los conceptos y que, en esa medida, 2) no ha menester de definición; es, de hecho, indefinible, pues 3) es el más comprensible de todos los conceptos. De estas tres afirmaciones, la tradición concluyó, según Heidegger,

¹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 1, p. 13. La versión consultada del texto heideggeriano es la traducción de José Gaos.

²⁰ Revisando textos posteriores de Heidegger, podemos encontrar que este olvido, como ocultamiento, es algo propio del ser en tanto que éste es histórico, constante y simultáneo ocultamiento-desocultamiento. Cf. obras como *Carta sobre el humanismo* o *Tiempo y ser*.

que no era necesario plantear la pregunta por lo que, se podría decir, está a la vista de todos y que todos comprenden de suyo sin el menor problema. El ser se ha dado por supuesto y ha quedado incuestionado en estos tres aspectos que la ontología predica de él: su universalidad, su indefinibilidad y su comprensión. En qué sentido el ser cumple con estas tres cualidades que se relacionan e implican mutuamente, es algo que la tradición ha dado por sentado.

Ante tal olvido, la propuesta heideggeriana es la de llevar a cabo una “destrucción de la historia de la ontología”. Dicha empresa no tiene un carácter negativo, no pretende negar la historia de la ontología, sino que intenta desandar el camino que ésta transitó para poder hacer ver lo que ella dejó de lado, hacer ver sus prejuicios, mas no para eliminarlos o deshacerse de ellos, sino para pensarlos y no darlos por supuesto. Se trata, pues, de “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella.”²¹

Es necesario hacer énfasis en que se trata de pensar y hacer visibles los prejuicios, pero no de eliminarlos o des-hacerse de ellos, como si se intentase partir de cero, sin prejuicio alguno; pues en éstos, así parece indicarlo el planteamiento heideggeriano mismo, hay una *intuición* adecuada sobre el ser, pero que es comprendida de forma equivocada. ¿A qué nos referimos con esto? En última instancia, no es la afirmación metafísica de que el ser es el más universal de los conceptos, que por ello es indefinible y comprensible de suyo (pues *en cierto sentido* lo es) lo que Heidegger le reclama a la tradición metafísica, sino el hecho de no haberse detenido a pensar esa afirmación, el haberla dado por supuesta y dejarla incuestionada. La reclamación es, pues, que la tradición haya derivado de ella la afirmación de que el ser no ha menester de ningún cuestionamiento. Pero, insistimos en ello, hay en estos prejuicios cierta intuición que es importante señalar y pensar, incluso como parte misma de la tarea de destrucción, pues ella nos ofrece el punto de partida desde el cual hemos de pensar al ser y su diferencia respecto del ente.

Ahora bien, es importante apuntar que en el contexto de la obra heideggeriana no aparece nunca como tal el término “intuición”, ni piensa Heidegger que los prejuicios de la metafísica clásica supongan una cierta intuición del ser. El autor de *Sein und Zeit* está convencido de que, en la medida en que estos prejuicios dan por sentado al ser, olvidan

²¹ *Ibid.*, § 6, p. 33.

algo, y es importante detenerse a pensar en dicho olvido. El olvido señala algo, pero de ningún modo se afirma todavía qué es lo que señala. Heidegger se limita a designar una cuestión que está por pensarse. Sin embargo, basándonos en estos primeros esbozos de la filosofía heideggeriana, queremos hacer notar que dichos prejuicios apuntan, desde nuestra perspectiva, hacia una intuición del ser. Como veremos a continuación, el autor de *¿Qué es metafísica?* reconoce en los prejuicios de la ontología clásica un “señalamiento adecuado” con respecto al ser que, sin embargo, fue obviado inmediatamente y, de este modo, incomprendido. Es en este “señalamiento adecuado” donde creemos encontrar cierta intuición del ser. ¿Qué es lo que la metafísica clásica, en su intento por definir lo que es, pudo señalar adecuadamente?

La intuición (lo señalado) es una y la misma: el ser; pero se presenta en dos momentos: por un lado, el reconocimiento de una diferencia del ser con respecto al ente; y por otro, el reconocimiento de que el ser está dado y ofrecido de cierto modo, en tanto que se le comprende siempre ya de una cierta manera. El primer momento corresponde al prejuicio de que “el concepto de “ser” es indefinible”. Nos dice el filósofo de Messkirch al respecto: “El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. *Y con razón —si definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.*”²² Es decir que, si entendemos la definición sólo desde la lógica tradicional (aristotélica) como género próximo y diferencia específica, es cierto que el ser carece por completo de definición, pues no hay género que lo abarque por completo –ni es él mismo un género, pues “la “universalidad” del ser es “superior” a toda universalidad genérica”²³–, ni tiene una diferencia específica, claramente definida. Este tipo de definición es propia de los entes, los cuales sí poseen dichas características. ¿Qué es lo que se quiere señalar, entonces, cuando se afirma que el ser es indefinible? Que “el “ser” no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites [...] no es aplicable al ser.”²⁴ Esta es la intuición que supone y sustenta la afirmación de la indefinibilidad del ser: ser y ente son diferentes.

²² *Ibid.*, § 1, p. 13. Las primeras cursivas son mías.

²³ *Ibid.*, § 1, p. 12,

²⁴ *Ibid.*, § 1, p. 13.

Hay entre ser y ente una diferencia que no será la misma que hay entre un ente y otro: no será una diferencia específica y claramente definida, por lo que no se dejará decir del mismo modo en que se dice la diferencia con respecto de lo ente (diferencia óptica). Sin embargo, esta afirmación que Heidegger apunta como “el ser *no es* lo que se dice un ente”, no nos dice todavía el modo como ha de ser comprendida dicha diferencia. La diferencia estaría apenas señalada como algo que está por pensarse, pero todavía no se afirma, en este *no-ser* que *se dice* del *ser* con respecto al ente, de qué modo haya que comprenderse.

El segundo momento corresponde al prejuicio según el cual esta diferencia, su sentido, no ha menester de ser aclarada, y así se dice que “el “ser” es el más comprensible de los conceptos”. Heidegger apunta al respecto que en todo conducirse lógico –es decir, mediante el logos²⁵– con los entes y con nosotros mismos, sea esta conducta metódica o no, hacemos uso del término “ser” exitosamente sin más, sin problema alguno de equivocidad acerca de lo que éste significa. Lo que quiere decir que hay fácticamente, en toda habla, sea esta cotidiana, científica, poética o religiosa, una cierta comprensión dada de lo que significa “ser” y, por ello, de su diferencia con respecto al ente. Que esta comprensión, según Heidegger, sea de “término medio” es un asunto del cual aquí no nos ocuparemos. Lo que sí queremos retomar es el hecho, el *factum*, de que tanto el ser como la diferencia que su comprensión implica, están ya siempre de algún modo dados; ésta es la intuición que subyace a la afirmación de la comprensión inmediata del ser. Ahora bien, al igual que con el primero momento, queda pendiente el modo como esta dádiva haya de ser comprendida: se señala que el ser está de algún modo dado, aunque no se afirme todavía de qué modo. Hay algo más que decir con respecto a este último punto.

En concordancia con lo anterior, también debemos señalar lo siguiente: dicha dádiva, tal como lo apunta Heidegger, es siempre lógica. La comprensión de suyo del ser se hace manifiesta en el momento mismo en que usamos el vocablo “ser” exitosamente. Así, cuando *decimos* que “el mar *es* azul” o que “yo *soy* una persona de buen carácter”, comprendemos de suyo, sin más, lo que significa “ser”. Es, entonces, en el *acto de hablar* o *comunicar*, lo cual hacemos *mediante* el logos (palabra, lenguaje, razón), donde se da esta

²⁵ Qué se entienda por logos es algo en lo que más adelante ahondaremos. Nos remitimos entonces, de momento, al pensamiento nicoliano, que define constantemente al logos humano como palabra y razón. No nos atenemos a la noción heideggeriana del §7 de *Ser y tiempo*, donde se comprende al logos como “permitir ver”, pues para lo que aquí retomamos de dicho planteamiento no es relevante.

comprensión tanto del ser como de su diferencia con respecto al ente. En ese sentido, ambos momentos de la intuición que aquí queremos señalar nos son dados en el logos. Es por ello que la diferencia (y esta afirmación es ya un modo de tematizar y dirigirnos al problema, de acotar el camino) ha de ser de carácter onto-*lógico*.

Éstos son los dos momentos de una misma intuición. Lo que se intuye, como se dijo, es el ser, y se intuye de él, a la par, su dádiva y su diferencia con respecto del ente; a ello hay que agregar además que dicha diferencia está dada en el logos. De este modo podemos decir que se trata de una intuición onto-*lógica*: es en el logos donde se intuye, siempre de algún modo, en algún sentido, el ser; no cabe la posibilidad de preguntar por el ser, en tanto diferente del ente, fuera o independientemente del logos. En sentido estricto (y esta es una afirmación que nos vemos comprometidos a de-mostrar como verdadera en el desarrollo posterior de este trabajo de investigación), no hay *ontos* sin logos, ni logos sin *ontos*.

Esta es la intuición que consideramos subyace a los prejuicios de la metafísica clásica señalados por Heidegger y que nos interesa retomar para nuestra investigación: el ser, en tanto ya siempre comprendido de un modo, está dado; el ser es más que un ente y en esa medida se diferencia de él; y finalmente, dicha dádiva y diferencia tienen lugar en el logos: la dádiva y la diferencia son onto-*lógicas*. Ahora bien, es importante decir que estas tres afirmaciones, si bien se basan en el planteamiento heideggeriano, no son una simple reiteración del mismo: como antes señalamos, Heidegger nunca habla de intuición, además de que las nociones heideggerianas de pre-comprensión del ser y de diferencia ontológica implican una dirección distinta de la que queremos tomar. Hay que ser más explícitos a este respecto: si bien en cierto sentido para Heidegger el ser es una dádiva²⁶, el camino que toma el planteamiento heideggeriano es distinto al que nosotros intentamos trazar aquí. Nosotros queremos señalar la dádiva como una intuición, como algo dado de forma inmediata, lo cual es contrario a lo que Heidegger afirma. Reiteramos la advertencia que hicimos al principio: nos hemos valido del planteamiento heideggeriano para esbozar una introducción al problema que nos ocupa, pero la dirección que nuestro propio desarrollo

²⁶ Dice Heidegger: “En tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenece al dar. El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser Se da como el desocultar del estar presente.” Cf. *Tiempo y ser*, p. 32. En este texto Heidegger reflexiona acerca de la fórmula *es gibt Sein* (hay ser o se da el ser) para intentar explicar en qué sentido el ser es una dádiva (*geben*).

tomará ha de ser diferente, pues tiene como referente principal el pensamiento de Eduardo Nicol. Si bien asumimos ciertas tesis fundamentales de *Ser y tiempo*, como la de la necesidad de llevar a cabo una “destrucción de la historia de la ontología” o la misma expresión de la diferencia ontológica “el ser no es lo que se dice un ente”, no compartimos, por ejemplo, la afirmación de que la comprensión primaria del ser sea de “término medio” y que, en esa medida, no logre aprehender de manera “auténtica” el sentido radical del ser.²⁷

Así pues, de momento sólo hemos señalado una cierta intuición sin decir todavía en qué consiste propiamente, sin darle aún una tematización teórica adecuada que nos permita atribuirle el sentido principal que, defendemos, tiene para el problema que nos ocupa. Por ahora, en qué consista la dádiva del ser, qué significa que dicha dádiva sea siempre lógica y en qué consista la diferencia entre ser y ente que, además, ha de ser ontológica, son preguntas que no podemos aún contestar. Lo que sí podemos apuntar por lo pronto es que para poder darles respuesta, nos remitiremos al planteamiento nicoliano con respecto a la intuición del ser. Será pues, desde el horizonte teórico que nos ofrece Eduardo Nicol, que intentaremos darle un sentido filosófico a este concepto. Éste es el objetivo de nuestro siguiente párrafo.

²⁷ La diferencia con respecto al planteamiento heideggeriano se irá haciendo más clara conforme dotemos de un sentido teórico a nuestro concepto de *intuición* en el siguiente párrafo.

§ 3. La diferencia como intuición onto-lógica

En el párrafo anterior, la intuición quedó señalada como uno de los conceptos importantes a tomar en cuenta para el desarrollo de nuestro planteamiento; se habló específicamente de una cierta *intuición onto-lógica*. El objetivo principal del presente párrafo es darle sentido teórico a esta expresión. Así pues, ¿qué vamos a entender, en primer lugar, por intuición? En nuestro caso, esta pregunta se responde en gran medida a partir de la tesis nicoliana principal: por intuición nos referimos a la captación inmediata que tenemos del ser, para la cual “basta con *ser* y con *ver* y con *hablar*.”²⁸ Sin embargo, antes de abordar como tal esta afirmación, consideramos pertinente hacer un breve desarrollo por nuestra parte de este concepto, mismo que quedará redondeado con la posterior referencia a la postura nicoliana. La razón principal que nos impele a ello es que el planteamiento nicoliano carece de un desarrollo amplio de este concepto. Si bien Nicol nos habla de una intuición del ser, no se preocupa por llevar al límite las consecuencias ontológicas de dicha idea; la mayoría de las veces, partiendo de esta intuición, se aleja de ella para intentar explicarla racionalmente.²⁹ Podríamos decir que, si bien es posible señalar en el pensamiento nicoliano algo que podemos denominar como intuición onto-lógica, ésta no se hace explícita en el sentido que nos interesa señalarla: como el modo de comprender la diferencia ontológica. Veamos pues: ¿qué entendemos por intuición?

La palabra intuición tiene una fuerte tradición en la historia de la filosofía. Desde Aristóteles, Plotino, Duns Escoto, Descartes, Locke, Kant, hasta Hegel, por mencionar sólo algunos pensadores, la filosofía se ha preocupado por la intuición como un concepto importante a tomar en cuenta, sobre todo en el ámbito epistemológico. Tradicionalmente se define a la intuición como una “relación directa (o sea, sin intermediarios) con un objeto cualquiera, relación que, por lo tanto, implica la presencia efectiva del objeto.”³⁰ Y normalmente se le señala como una relación privilegiada de tipo cognitiva. Así, por ejemplo, nos dice Kant en los *Prolegómenos*: “Una representación es intuición, en tanto

²⁸ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 179. Las cursivas son mías.

²⁹ Más adelante en este párrafo trataremos con mayor detenimiento esta cuestión. Pero podemos señalar desde ahora que la mayoría de las veces, el modo como Nicol intenta dar razón de esta intuición del ser es apelando a ciertos atributos que, según razón, la caracterizarían. Así por ejemplo, nos habla del ser como una presencia absoluta, eterna, infinita, etc.

³⁰ *Diccionario de Filosofía*, p. 620.

que depende inmediatamente de la presencia del objeto.”³¹ La intuición ha sido considerada, pues, como la relación en la que un objeto es captado o percibido de forma inmediata por un sujeto, lo que supuestamente aseguraría la verdad del conocimiento obtenido mediante dicha relación. Así, epistemológicamente la intuición señalaría una vía de conocimiento en la que lo conocido estaría dado de forma in-mediata, sin mediación racional o discursiva. Al contrario del conocimiento que es resultado de un proceso inferencial, la intuición sería un conocimiento que pareciera acontecerle al sujeto de forma directa: simplemente le es dado sin más. Ahora bien, ¿la intuición es principal y solamente una relación epistemológica?, ¿cuál es el sentido ontológico de una relación intuitiva?, ¿cómo sería una intuición ontológica?

La cuestión de la intuición, a lo largo de la historia de la filosofía, ha sido principalmente un problema de orden epistémico; sin embargo, a nosotros nos interesa señalar su alcance ontológico. Lo que no quiere decir que vayamos a considerar a la intuición desde un ámbito totalmente distinto al de la relación sujeto-objeto. La relación que nos interesa señalar es precisamente la del hombre frente al ser, pero poniendo el acento en el carácter ontológico de dicha relación. Podríamos decir: lo importante de la intuición para nosotros no reside en que ésta asegure o no cierto conocimiento sobre un determinado objeto, sino en que, ontológicamente, haga patente la *presencia* de algo.

Señalar esto desde ahora es pertinente ya que, como veremos, Nicol insistirá en que la intuición del ser es fundamento tanto de la ciencia como de la existencia, lo cual es cierto, pero lo es en sentidos distintos: como verdad epistémica el ser es indiferente al conocimiento, pues éste no lo afecta en modo alguno. Lo que es, el ser, ante la acción humana de conocer, permanece siempre igual, incommovible, permanece como verdad de hecho³² que es, pues sólo así puede fungir como referente último y fundamento principal de todas las verdades obtenidas mediante la investigación científica. Por otro lado, como verdad ontológica, el ser no puede permanecer indiferente ante el hombre: la verdad del ser

³¹ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, §8, p. 81. Retomamos la traducción de M. Caimi, tanto para este texto como para la *Crítica de la razón pura*.

³² Nicol retoma la noción de Leibniz. Una verdad de hecho es aquello que el entendimiento capta sin la mediación de otra verdad. Cf. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, 2, 1.

es expresiva por el hombre.³³ Apuntamos con ello también a que la intuición a la cual nos queremos referir es de carácter pre-científica, es decir, que es previa al conocimiento teórico. Como veremos más adelante con Nicol, la intuición del ser es ontológicamente anterior a todo intento de *dar razón*³⁴ de las cosas.

¿Cuál es el sentido, entonces, que queremos apropiarnos de la intuición?, ¿cuál es su sentido ontológico? Vayamos a la etimología de la palabra misma, ya que ésta puede darnos algunas claves importantes. La palabra intuición viene del latín tardío *intuitionem*, acusativo de *intuitio*, que designa la acción de mirar o de examinar, designa la visión o la contemplación; este vocablo se deriva a su vez de *intuitus*, participio pasivo de *intueri*, del prefijo *in-* hacia y *tueri*, que designa las acciones de mirar, observar o contemplar; pero también de vigilar, cuidar, defender o proteger.³⁵ Etimológicamente, pues, intuir es mirar hacia, mirar cuidadosamente, observar.³⁶ No hay que perder de vista el carácter activo de la intuición según su etimología. Cuando la intuición se refiere a la relación sujeto-objeto, suele considerársele, salvo excepciones metafísicas importantes³⁷, como una acción pasiva por parte del sujeto. Como señalamos anteriormente, el conocimiento intuitivo es algo que simplemente le sucede al sujeto, no es algo que propiamente él lleve a cabo. Es cierto que para que este conocimiento tenga lugar, el sujeto debe tener cierta capacidad para percibir de forma inmediata al objeto (como la sensibilidad en el caso de Kant³⁸), pero en sentido estricto, parece ser que el papel subjetivo es totalmente pasivo y receptivo en la intuición,

³³ Esta idea sólo se menciona aquí para darle sentido a la diferencia que se quiere señalar. En los siguientes párrafos volveremos sobre ella para desarrollarla más ampliamente. De momento podemos afirmar, acorde con el mismo Nicol, que con el ser de la expresión el ser adquiere una dimensión que no tenía antes: “*Hay más ser desde que se puede hablar del ser.*” Cf. *Metafísica de la expresión*, §17, p. 130.

³⁴ Entiéndase aquí “dar razón” como una acción discursiva, inferencial y explicativa. La intuición es previa a esta racionalidad, pero no previa al logos. Es pre-científica, pero no pre-onto-lógica.

³⁵ De la misma familia *tutela* y *tutor*.

³⁶ La fuente es el *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 386, de G. Gómez de Silva. La entrada completa es la siguiente: Intuición: 'conocimiento sin razonamiento, percepción instantánea de una idea': latín tardío *intuitionem*, acusativo de *intuitio* (radical *intuition-*) 'acción de mirar o de examinar, visión, contemplación', del latín *intuitus*, participio pasivo de *intueri* 'mirar cuidadosamente, observar, examinar, considerar, contemplar, mirar hacia', de *in-* 'hacia' + *tueri* 'mirar, observar, contemplar; vigilar, cuidar; defender, proteger'.

³⁷ De modo general, cuando la intuición resulta en una identificación entre sujeto y objeto de conocimiento: cuando el sujeto de la intuición es Dios conociéndose a sí mismo, por ejemplo.

³⁸ Cf. la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, de I. Kant: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son *dados* objetos, y sólo ella nos suministra *intuiciones*.” A19/B33.

pues se limita a recibir lo dado del mismo modo como lo haría un recipiente que espera ser llenado con un determinado contenido.

Por el contrario, lo que queremos señalar ateniéndonos a la etimología de esta palabra es que esta recepción de lo dado no es pasiva: no se trata sólo de un mirar o de un contemplar sin más; la mirada toma en la intuición una cierta dirección, una cierta intención. Por eso es un mirar hacia algo o hacia algún lugar, observar, mirar cuidadosamente. El hombre tiene en la intuición una papel activo muy importante, pues éste no permanece indiferente o meramente receptivo y pasivo frente a lo que intuye. Adelantando un poco, podríamos decir que lo dado, que es el ser, el hombre lo recibe, lo aprehende y, en esa medida, lo comprende (y por ello también lo dona, lo comunica) lógicamente, es decir, mediante el logos.

Ahora bien, hasta ahora sólo hemos señalado que la intuición es una relación inmediata que *man-tiene* el hombre *con* el ser y que, en tanto que consiste en un cierto *mantener*, implica una actitud activa de parte suya. En qué consiste propiamente dicha relación, cómo la mantiene el hombre y en qué medida este mantener pueda ser ontológico, es lo que intentaremos contestar a continuación. Vayamos al planteamiento nicoliano para terminar de redondear nuestro concepto de intuición.

La tesis ontológica principal que abre propiamente el desarrollo del sistema nicoliano es aquella que nos dice que “el ser está a la vista”, la cual es también presentada mediante las siguientes expresiones: “hay ser”, “el ser es fenómeno”.³⁹ Con ella, Nicol quiere referirse al simple hecho de que *las cosas son*: “disponemos de una inmediata *intuición* del ser: las cosas que están delante de nosotros *son*, y *somos* también nosotros, los sujetos que las aprehendemos como reales.”⁴⁰ El ser es evidente. En esa medida, es importante señalar que el método que Nicol va a seguir es el fenomenológico, en tanto que éste implica atenerse a lo efectivamente dado, que en el caso del pensamiento nicoliano es esta evidencia primaria del ser. Coincidimos con Nicol en este aspecto, aunque está por verse en qué sentido el ser está dado para comprender la exigencia fenomeno-lógica de atenerse a *lo que es*.

³⁹ En la mayoría de las ocasiones que Nicol utiliza estas expresiones, escribe Ser con mayúscula, para designar al Ser absoluto y distinguirlo del ser relativo. Nosotros discrepamos de este gesto en la escritura y de la distinción misma que supone, porque en sentido estricto, y aun suponiendo que dicha distinción fuera pertinente, tanto el Ser como el ser están a la vista: “no sólo es fenoménico el ser; también la mismidad de la cosa, la persistencia del ente en su ser mismo.” Cf. *Metafísica de la expresión*, §15, p. 113.

⁴⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §3, p. 23. Las primeras cursivas son mías.

Ahora bien, esta tesis va adquiriendo diferentes matices a lo largo de la obra nicoliana, pues si bien Nicol recurre constantemente a las mismas formulaciones, la explicación que las acompaña no es siempre la misma. Lo anterior dificulta en cierto modo su comprensión y, muy a pesar de Nicol, vuelve *problemática* la presencia efectiva del ser que intenta señalar. Esta multiplicidad de explicaciones, algunas de ellas contradictorias entre sí, se deben principalmente a dos problemas que Nicol advierte muy bien: por un lado, no obstante que el ser es evidente, la filosofía debe explicitarlo: “La ciencia no tiene que buscar el fundamento, sino sólo manifestarlo.”⁴¹ Por otro lado, hay más de un modo de hacer explícita esta intuición: la formulación de los cuatro principios de la existencia y de la ciencia –que en sentido estricto no señalan cosas distintas, sino que son diferentes formulaciones de un mismo fenómeno, a saber, la presencia absoluta del ser– es un claro ejemplo.⁴² Nicol ensaya diversos modos de formular y explicar esta presencia del ser: así, nos habla del ser como lo concreto, como el absoluto positivo, como aquello “tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo”, como lo diáfano, etc.⁴³ ¿Cuál de todas estas explicaciones mienta del modo más adecuado aquello que se quiere decir cuando se afirma que el ser está a la vista?

Al respecto, Ricardo Horneffer hace pertinentemente la siguiente aclaración:

Nicol se refiere a dos tipos de evidencias: una *fenoménica*, el hecho de la presencia del Ser; y una *racional*, que llega a determinadas conclusiones por la suma de experiencias: que el Ser es infinito, eterno, omnímodo, inconmensurable, inagotable y desmedido. La fenoménica es una evidencia *inmediata*: el hombre percibe, sin interposición alguna, que lo que es, es; *intuye* que “hay Ser”. A partir de este fenómeno original el hombre construye, por mediación de la razón, conceptos en torno al Ser que, por imposibilidad física y por definición, no son fenoménicos. [...] La pregunta es: ¿son *comparables* estas evidencias?, es decir, ¿tienen el *mismo* valor ontológico [...]? Sospecho que no.⁴⁴

Lo que en esencia mienta la afirmación de que el ser está a la vista es que éste es evidente. Ahora bien, esta evidencia se tematiza a lo largo del planteamiento nicoliano,

⁴¹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 172.

⁴² Cf., el “Capítulo octavo: La primera versión de los principios” de *Los principios de la ciencia*. Estos principios son la explicación formal del desdoblamiento de la presencia del ser. Los principios son: 1) unidad y comunidad de lo real, 2) unidad y comunidad de la razón, 3) racionalidad de lo real y 4) temporalidad de lo real.

⁴³ Cf., respectivamente, los artículos “Fenomenología y dialéctica” y “El absoluto negativo” en *Ideas de vario linaje*; *Los principios de la ciencia*, “Capítulo quinto: El principio de no contradicción”, p. 361; y la *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 174.

⁴⁴ R. Horneffer, *op. cit.*, §12, pp. 134-135. Las cuartas cursivas son mías.

principalmente de dos modos, que son los que señala Horneffer: la evidencia fenoménica del ser y la evidencia racional. La evidencia fenoménica es dada, intuita; la evidencia racional es derivada de un proceso inductivo a partir de la evidencia fenoménica. Dado el planteamiento que hemos venido desarrollando, es evidente que nos interesa retomar la propuesta nicoliana en tanto que señala una evidencia fenoménica, pues es ahí donde queremos hacer ver que tiene lugar, a la par de la dádiva del ser, la diferencia ontológica. Ahora bien, ¿por qué dejar de lado la evidencia racional?

La evidencia racional, en tanto producto de un ejercicio inductivo racional y aun a pesar de que se deriva de a la intuición del ser, implica un salto con respecto de la evidencia fenoménica, pues no se atiene a lo dado, sino que busca definirlo mediante ciertos atributos que se señalan como necesarios según razón y que, por lo mismo, terminan por hablarnos de una evidencia que no es fenoménica, es decir, que no está a la vista y, por tanto, no se puede intuir. Su evidencia es solamente racional y depende más del entramado conceptual que de la evidencia fenoménica misma de la cual se deriva. Luego entonces, si planteamos el problema de la diferencia ontológica desde este horizonte racional, la tematización será general y abstracta y no podrá dar razón de la efectiva y bien palpable a la vista diferencia y copertenencia entre ser y ente. A nosotros, por el contrario, nos interesa señalar que la diferencia ontológica no es una evidencia de razón, pero tampoco una evidencia solamente fenoménica, sino una evidencia *fenomeno-lógica*.

Nos separamos de una vía puramente racional de tematizar el problema de la diferencia ontológica. Y nos separamos también de la constante insistencia nicoliana de querer adjudicarle ciertos atributos al ser. Coincidimos con Horneffer cuando afirma que “nada justifica, si procedemos fenomenológicamente, que atribuyamos al Ser la infinitud, la eternidad y la omnitud siendo que éstas, como ha hecho hincapié Nicol, *no son fenómenos*. No comprendo por qué, con base en el método propuesto por Nicol, el Ser haya de tener unos atributos que no son fenomenológicamente comprobables.”⁴⁵ Por ello, hemos de retomar del discurso nicoliano sólo aquello que se atenga efectivamente a *la presencia del ser en el ente*.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, §12, p. 137.

⁴⁶ Al mismo tiempo, nos alejamos de la tematización que la mayoría de las veces lleva a cabo Nicol de la diferencia ontológica: como la diferencia y unidad entre lo absoluto y lo relativo, lo temporal y lo eterno, lo

Regresemos, pues, a nuestro problema central: ¿cómo se da la evidencia fenoménica del ser?, ¿cómo es intuido el ser y, con él, la diferencia ontológica? Nicol nos habla de tres fases de aprehensión del ser en tanto evidencia fenoménica:

Podríamos distinguir en el conocimiento una fase primaria, que es el *aparecer* (intuición o aprehensión inmediata del ser); una segunda fase que es el *reaparecer* (representación, mental o verbal); y una tercera fase que es el *parecer* sobre lo representado. Los términos de la clasificación son convencionales, y la clasificación misma es esquemática, pero puede servirnos para diferenciar las funciones básicas de captación y de apófansis del ser, respecto de las funciones derivadas.⁴⁷

La fase primaria consiste en la *simple* intuición del ser. En la segunda fase se lleva a cabo una re-presentación de lo intuido en la primera, ya sea verbal o mentalmente. Finalmente, en la última fase tiene lugar el discurrir *sobre* lo intuido, ya sea este discurrir científico, poético, o se limite al mero ámbito de las opiniones. Ahora bien, la función de esta distinción es meramente ilustrativa, no es literal, es decir, no se afirma que la aprehensión del ser se dé en ese orden lineal y esquemático, y que su finalidad sea la de señalar la preeminencia de ciertas funciones de aprehensión sobre otras. Según el orden que se quiere hacer ver en la cita, primero estaría la *simple* visión, después la denominación y determinación de lo visto, y finalmente el discurrir con los otros o consigo mismo sobre lo visto. La intuición, que es la que nos interesa, pertenecería a la primera fase, que es la de la captación inmediata del ser, por lo que ésta no sería, entonces, más que pura y simple visión. Pero, ¿esto es realmente así?

De ser así, si bien la dádiva del ser estaría en la intuición, no sucedería lo mismo con la diferencia ontológica que, en tanto diferenciar el ser del ente, implica una distancia entre ambos. En la simple visión no hay distancia ni diferencia alguna. Ésta se encontraría en la segunda fase, que es lógica y activa, en contraposición a la primera que parece ser a-lógica y completamente pasiva. Pero, ¿es realmente apofántico el ser mediante la pura visión?, ¿la aprehensión del ser es *in-diferente*?, ¿la intuición es a-lógica? Nos parece que no. Para

finito y lo infinito remitiéndose con ello a una tradición metafísica que concibe la diferencia desde la contradicción o la dualidad; y esto porque el ser no es contrario del ente, sino que está en el ente. De momento nuestra separación con respecto a Nicol está sólo señalada; más adelante, en los párrafos 5 y 6, daremos las razones teóricas que la justifican.

⁴⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §13, p. 104.

corroborar que no es así, vayamos a un ejemplo que el mismo Nicol nos brinda de la aprehensión del ser:

Evoquemos la experiencia de aquel niño que viajaba en una carretela, dormido en el regazo de su madre. En un giro del camino montañoso, el mar se abre a la vista, con el disco rojo del sol asomando apenas por encima del horizonte marino. El niño, que despierta, lo mira con ojos que el sueño y lo insólito del espectáculo disputan por dejar atónitos. Pero al momento exclama: *¡El sol!* con una viveza de expresión que rebasa con mucho lo que dicen las solas palabras, pues en ella suman su fuerza el asombro ante lo inesperado y el asombro de poder reconocerlo. Con estas palabras logra unificar efectivamente la experiencia de *su* sol con este *otro* que ahora le aparece, fuera de lugar y de toda proporción; el que siempre intentó ver desde abajo, y el que ahora la altura del monte y la benignidad de la aurora le permiten dominar con la mirada, desde arriba y sin quedar deslumbrado.⁴⁸

¿Qué nos señala esta vivencia? El asombro *ante la presencia* de un ente, una cosa, en este caso, el sol; señala, pues, el asombro ante lo dado, ante el simple hecho de que las cosas *son*. ¿Cómo es este *estar* asombrado *ante* algo? Hay que poner atención en el carácter activo del asombro en este ejemplo. El asombro del niño de la carretela no consiste simplemente en mirar el alba que se le presenta, sino en exclamar “con una viveza de *expresión* que rebasa con mucho lo que dicen las palabras” *¡El sol!* Ante el sol, el niño exclama asombrado lo que percibe. Lo importante a resaltar aquí es la *expresión*. Y es que, aun cuando el niño hubiese permanecido callado, atónito por el espectáculo que está percibiendo, su silencio sería igualmente expresivo. ¿Qué papel tiene la expresión en este ejemplo? Es lo que posibilita, en última instancia, la posesión de aquella presencia ante la cual el niño se asombra. No es sino hasta que se expresa la presencia percibida que ésta se posee firmemente, y en la medida que se posee, es que se puede ofrecer al otro, es decir, puede ser comunicada, señalada, y por ello efectivamente evidenciada.

Se intuye el ser, pues, pero esta intuición no es sólo visual, pasiva, sino que implica necesariamente la expresión. Sólo en esa medida es que se tiene una relación inmediata con el ser, pues se le posee, no como un contenido determinado, ni como una estructura formal, una norma, un axioma o principio o una simple formulación conceptual, sino como una *experiencia efectiva de que las cosas son*. Al respecto, afirma Nicol: “La evidencia apodíctica, en efecto no es un contenido, ni una forma, ni es una norma o axioma: es un acto, y un acto comunicativo. *La apodicticidad es inherente a la primaria declaración de la*

⁴⁸ *Ibid.*, §4 p. 30.

*presencia del ser.*⁴⁹ *La intuición del ser es un acto expresivo.*⁵⁰ ¿Dónde está dada, en este acto expresivo, la diferencia ontológica?

En el nombrar está el distinguir, puesto que como bien reconoce Nicol, “Nombrar es distinguir.”⁵¹ *Lo intuido no es solamente el ser, no se intuye la pura presencia.* Parafraseando la expresión del niño de la carretela, ésta no dice simplemente “hay”, sino “hay un sol”. Siempre se intuye, se percibe sin mediación, la presencia presentada de cierto modo. Para decirlo en términos ontológicos: se percibe que los entes son, y en esa medida se percibe también que un ente y la presencia no son idénticos, pues la presencia no se agota en un solo ente. Cuando el niño reconoce el sol, reconoce por igual todo el contexto de la escena que percibe, incluso reconoce al “otro” sol, que siempre intentó ver desde abajo pero que sólo hasta ese momento le fue posible contemplar a cabalidad. Por ello, el niño intuye por igual la presencia del sol y el hecho de que esta presencia no es todo lo que hay, sino que *hay más*: también *son* el paisaje que complementa el alba, la carretela, la madre a la que el niño le comparte su asombro por el astro rey, el vivo recuerdo de lo que hasta ese momento el sol no había podido ser para él –también lo ausente *es*–, etc. Es en la intuición de este *más*, que se dona conjuntamente con la presencia de las cosas, donde se encuentra dada también la diferencia ontológica.

Ricardo Horneffer distingue, en primer instancia, tres niveles en torno al discurrir nicoliano sobre el ser: uno primario, que comprendería el *hecho* simple y tácito de que hay ser; un nivel experimental, que es el que a continuación queremos retomar; y un nivel racional, que corresponde a la evidencia racional del ser. En cuanto al nivel experimental o vivencial, Horneffer nos dice que se pueden señalar dos clases de experiencia en el caso de Nicol. La primer clase de experiencia es la misma que hemos señalado con el ejemplo del niño de la carretela y que consiste en “contemplar el hecho puro y simple de que las *cosas sean*, y *nada más*”.⁵² La segunda clase de experiencia es aquella que “muestra que, a pesar

⁴⁹ *Ibid.*, §1, p. 13.

⁵⁰ De momento sólo queremos señalar el carácter expresivo de la intuición. En el siguiente párrafo nos ocuparemos de la expresión, un concepto de suma importancia en el sistema nicoliano. Tal como lo afirma Ma. Luisa Santos: “el tema de la expresión –del diálogo, del símbolo, de la comunicación– aparece en toda la obra de Nicol, en las distintas etapas de su pensamiento, variando sólo el aspecto que va a ocupar el primer plano y el contexto de su aparición.” Cf. “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, p. 34. La evidencia es, en tanto expresiva, siempre comunicativa, inter-subjetiva.

⁵¹ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §31, p. 192.

⁵² R. Horneffer, *op. cit.*, §12, p. 136.

de la seguridad que nos brinda el hecho de que “hay Ser”, ésta no es suficiente para conocer todo lo que hay”.⁵³ Es decir, muestra que el ser no se agota en el ente. En nuestra opinión, no se trata de dos experiencias distintas, sino de dos momentos distintos de la misma experiencia, como hemos intentado explicar. Pues al mismo tiempo que se percibe, no el puro y simple *hecho* de que *hay ser*, sino que *las cosas son*⁵⁴, se percibe que lo que está a la vista no es todo lo que hay. Esto es lo que se intuye en lo que podemos denominar como la experiencia intuitiva del ser: tanto su dádiva como su diferencia con respecto al ente. ¿Qué es lo que entendemos, entonces, por intuición ontológica?

Ya hemos explicado lo que entendemos por intuición: la relación inmediata con el ser, en la cual se experimentan a la vez tanto la dádiva inmediata del ser en los entes –se percibe que *las cosas son*– como la diferencia entre ser y ente –se percibe, en la acción misma de identificar y diferenciar las cosas, que *lo percibido no es todo lo que hay*.⁵⁵ Ahora bien, ¿en qué medida dicha intuición es onto-lógica? Cuando afirmamos que dicha intuición es de carácter ontológico, queremos señalar dos cosas. Por un lado, que lo intuido, aquello que se muestra como evidente de forma inmediata, es el ser; en esa medida la intuición es óptica, es decir, en la literalidad de la palabra, referente al ontos, al ser, y más propiamente, al ser del ente, ya que no hay más ser que éste. Por otro lado, como hemos señalado, esta dádiva del ser en la intuición no es meramente visual, pues lo intuido no es únicamente la determinación específica de un objeto dado, sino también su *presencia*. Lo que se *tiene* enfrente en la intuición, aquello con lo que nos la *habemos*, es con *lo que hay*, y el modo de con-tenerlo como efectivamente intuido, es decir, como evidente inmediatamente, es expresándolo, esto es, *mediante* el logos. Por ello señala Nicol en la *Crítica de la razón simbólica*:

Evidencia es visión. Se diría que una cosa es la visión, otra la simbolización. La primera es perceptiva, la segunda es lógica o verbal. En ambas se trata de algo presente. ¿Dónde se localiza esta presencia de manera *evidente*? La presencia es exterior, pero la evidencia no es meramente visual. La percepción es singular e intransferible, mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodéctica. La palabra apódeixis indica justamente la ex-

⁵³ *Ibid.*, §12, pp. 136-137.

⁵⁴ Fenomenológicamente, es decir, en un sentido ontológico estricto, el ser no es un hecho sino, como quisimos hacer notar con la cita inmediata anterior de la *Metafísica de la expresión*, es un acto comunicativo, expresivo. Esta afirmación se contrapone a varias tesis nicolianas y nos vemos obligados a demostrarla en un momento posterior.

⁵⁵ Lo cual se puede señalar del mismo modo que la diferencia ontológica: lo percibido, es decir, algunos entes determinados, no es todo lo que hay, es decir, no agotan al ser. El ser es *más* que un ente determinado.

posición o presentación de algo a alguien. La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos.*⁵⁶

El logos, en tanto expresivo, es apofántico: hace patente al ser. En esa medida, la intuición es onto-lógica, pues en ella se aprehende el onto, y esta aprehensión es de carácter lógico ya que, como afirma Nicol, el logos es el lugar preeminente donde la presencia del ser se hace evidente. Por ello es que podemos afirmar que el ser se intuye ontológicamente, o que la intuición del ser es onto-lógica. Ahora bien, en tanto que lo intuido no es la pura presencia (absoluta, como gusta de nombrarla Nicol)⁵⁷, sino la presencia *diferida*⁵⁸, nos es posible también afirmar que la diferencia ontológica se intuye a la par de la apófansis del ser. Hemos de problematizar y pensar la diferencia, pues, ateniéndonos a esta intuición ontológica, sin separarnos de ella.

Por otro lado, es importante hacer notar el carácter común de la intuición, que si bien no se ha señalado explícitamente, está implicado en el desarrollo anterior. Tal como lo señala Nicol en la última cita, la evidencia tiene que ser compartida para ser cabalmente mostrativa. La noción misma de mostrar implica ya un ante quien. El ser, se dijo, se contiene en la intuición, es decir, se tiene en común. También se señaló que la evidencia es esencialmente un acto comunicativo. Hay, pues, en la intuición una marcada exigencia del

⁵⁶ E. Nicol, *op. cit.*, §36, p. 237.

⁵⁷ Nicol caracteriza constantemente la presencia del ser como una presencia absoluta. Dada la vía estrictamente fenomenológica que hemos decidido tomar, resulta inapropiado caracterizar al ser como absoluto porque, a pesar de la reformulación del término que lleva a cabo Nicol pensándolo desde la fenomenicidad del ser, no es una evidencia fenoménica, sino racional. Como señalamos, nunca se intuye la pura presencia, sino la presencia de los entes, y en esa medida, la presencia *diferida*. Además, de la intuición de que el ser no se agota en la particularidad del ente, no se sigue necesariamente que éste sea absoluto, libre de toda atadura. En todo caso se le adjudicaría cierta in-determinación, aunque no se explique aún el sentido de la misma.

⁵⁸ Hay que señalar momentáneamente, pues éste no es todavía el lugar para explicar a cabalidad este término, qué es lo que entendemos por *diferir*. Ésta palabra viene del latín *differre*, del prefijo *dis-* que significa aparte, separadamente, y *ferre* que significa llevar; así pues, *diferir* es llevar en distintas direcciones. Cuando decimos que el ser se presenta como *diferido* o que la presencia es *diferida*, hacemos referencia al hecho de que el ser se da siempre como *ser de un ente*, no como absoluto, sino como *algo que es*. El ser, pues, se presenta como aquello dado en diferentes direcciones, diferentes sentidos, diferentes determinaciones, como multiplicidad. Esta diversidad, sin embargo, no niega o contradice su indeterminación, es decir, su no agotamiento en la entidad, sino que la confirma: podría decirse que su in-determinación consiste en una *sobre-determinación*. Esta forma de comprender la indeterminación del ser la apunta ya, en cierto modo, Juliana González en *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, II, §2, p. 68. Dice Juliana: “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.” Este exceso, este éx-tasis del ser es lo que queremos señalar con la noción de *diferir*. Más adelante volveremos sobre este término.

otro-yo para que el ser pueda ser aprehendido. Por ello afirma Nicol que “la captación de este fenómeno sólo alcanza un valor apodíctico en la relación dialógica, no en la percepción sensorial.”⁵⁹ Esta exigencia se debe al carácter expresivo de la intuición. Pero, ¿qué estamos entendiendo por expresión?, ¿cómo es que la expresión hace patente al ser?, ¿quiere decir esto que la diferencia ontológica está también dada en la expresión?

Estas son cuestiones que intentaremos resolver en el siguiente párrafo. Hasta ahora sólo se ha afirmado que tanto el ser como su diferencia respecto del ente, los percibe el hombre de manera inmediata, es decir, los intuye. Esto de ninguna manera resuelve el problema de la diferencia ontológica, simplemente apunta el modo y el lugar donde dicha diferencia ha de ser plantada, a saber, en las cosas mismas en tanto que son, y el modo será el fenómeno-lógico.

⁵⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §15, p. 114.

§ 4. La preeminencia ontológica de la expresión

En el párrafo anterior encontramos que parte importante de la intuición es la expresión, en tanto que la intuición a la que nos referimos es onto-lógica. El logos que implica esta intuición es esencialmente expresivo. Pero, ¿qué estamos entendiendo por expresión y por qué es el lugar preeminente donde propiamente el ser “*adquiere su condición de presente*”⁶⁰ (y lo adquiere también la diferencia ontológica)?, ¿en qué medida el problema de la diferencia ontológica es un problema que puede encontrar su más radical planteamiento en la expresión, puesto que es en ella donde ésta adquiere una evidencia mayor? Todavía más: ¿es correcto hablar, dentro del sistema nicoliano, de una presencia “mayor” del ser? La intención del presente párrafo es la de abordar estas preguntas e intentar señalar a la expresión –y con ella al logos⁶¹– como el lugar preeminente donde llevar a cabo el señalamiento de la diferencia ontológica.

Preguntamos entonces: ¿en qué consiste la preeminencia ontológica de la expresión? Como se señaló en el párrafo anterior, la tesis ontológica nicoliana más importante es que *hay ser*. Con esta afirmación, el autor de *La idea del hombre* quiere recordarnos la verdad primaria *sobre* la que se funda toda *expresión humana*, sea ésta teórica, poética o simple opinión, a saber, que todo lo que hay, todos los entes que encontramos en nuestro entorno, sean materiales o no, pertenezcan a la estructura elemental de las cosas o sean mero accidente temporal, *son*. Todo lo que es, *es*: los entes *son*, y no obstante la diversidad de formas o modos⁶² de ser, ninguno de ellos *es más* que otro, sino que el ser está igualmente dado en todos y cada uno de ellos. Si bien hay diferencias ópticas, éstas no implican una jerarquía ontológica. Dada, pues, esta verdad precientífica, es necesario afirmar lo siguiente con respecto a la misma: por un lado, que no hay que ir más allá de la apariencia para encontrarnos con el ser, pues en la apariencia está todo él; por otro lado, que el ser está igualmente dado en todos los entes y por ello no hay un lugar privilegiado de la realidad

⁶⁰ *Ibid.*, §17, p. 130.

⁶¹ Entendemos, todavía aquí, logos como palabra y razón. Posteriormente abogaremos por la tesis nicoliana que afirma que lo esencial y definitorio del logos no es su carácter lingüístico ni racional, sino su carácter expresivo, es decir, comunicativo. Entenderemos ya entonces logos como símbolo.

⁶² Entendemos modo y forma como sinónimos.

donde éste se presente de un modo más “auténtico”; y finalmente, que no hay método o modo de acceso privilegiado, sino que el ser está siempre dado, intuido ya de algún modo.

Sin embargo, para poder reconocer de modo adecuado esta verdad primaria, es necesario diferenciarla de aquello que ésta fundamenta⁶³, es decir, diferenciar la presencia de lo presente. Recordemos además que la propuesta nicoliana es fenomenológica, por lo que ha de buscar esta diferencia en los entes mismos: “Aunque la distinción entre ser y ente es necesaria, y formalmente rigurosa ¿dónde está el ser, sino en el ente?”⁶⁴ *El ente es el dato del ser*. Pero si esto es así, si el dato del ser es el ente, y el ser está igualmente dado en todos los entes, si no hay un lugar privilegiado donde el ser se presente más evidentemente como diferente del ente, ¿dónde debemos *ubicar* la diferencia ontológica?, ¿dónde deviene *problemática* la distinción entre ser y ente?

Si bien es cierto que el ser está igualmente dado en todas partes, también es cierto que esa presencia no se da de igual *modo* en todos los entes. La *magnitud* de la presencia podrá ser la misma, pero no lo es así la *claridad* con la que se presenta. Hay un ente cuyo *modo de ser*, si bien no es más presente que los demás, es decir, que su presencia no es jerárquicamente mayor a la del resto de los entes, incluye en sí mismo una nota ontológica que vuelca su ser sobre lo que no es él mismo y, en esa medida, acrecienta lo que es: le permite *ser más*.⁶⁵ Nos referimos al ser humano, cuya principal nota de existencia es la gratuidad, la dadivosidad (cabría incluso decir, el exceso): “el hombre está ahí en el modo peculiar del darse: su presencia es una entrega. [...] El dato humano es el acto de darse: es una *expresión*”.⁶⁶ El hombre es, pues, esencialmente expresivo en su modo de ser. Esto en clara oposición a los demás entes que serían de suyo, según Nicol, inexpressivos.⁶⁷ ¿Qué nos

⁶³ Nicol refiere constantemente que el ser es fundamento. De momento queremos apuntar que no coincidimos con esta caracterización del ser. Las razones de nuestro desacuerdo las expresaremos más adelante.

⁶⁴ *Ibid.*, §3, p. 23.

⁶⁵ Reiteramos nuestra advertencia de no comprender este *más* ni cualitativa ni cuantitativamente. No se trata ni de un atributo ni de una cantidad, sino de una descripción del modo como *lo que es* se presenta.

⁶⁶ *Ibid.*, §16, p. 120. Las cursivas son mías.

⁶⁷ No compartimos esta distinción nicoliana radical entre ser expresivo y ser inexpressivo. Los entes son inexpressivos, pero no quiere decir esto que la expresión les sea ajena: los entes in-expressivos están referidos en su ser a la expresión, por lo que de algún modo también ellos se expresan. Habrá que pensar de qué modo es así, pero es claro que esta distinción no puede tener un carácter radical, en la que se mienten dos formas de ser totalmente diferentes y ajenas. Más adelante nos distanciaremos debidamente de esta distinción en su forma radical. De momento nos atenemos a la exposición nicoliana.

puede decir esta nota distintiva del ser humano respecto al problema de la diferencia ontológica?

Para poder establecer la importancia de la expresión para el planteamiento del problema que nos interesa, será necesario entrar en detalle sobre esta nota diferencial del ser humano con respecto de los seres no expresivos. Cabe señalar que, más de una vez, el autor de la *Psicología de las situaciones vitales* define esta distinción entre ser expresivo y ser inexpressivo como la “auténtica” diferencia ontológica, pues señala “dos “sustancias” esencialmente distintas”⁶⁸, dos modos radicalmente distintos de ser que pueden llegar a parecer teóricamente irreconciliables. Preguntamos entonces: ¿qué diferencia el modo de ser del hombre de los demás entes?, ¿en qué consiste este *más* que forma parte del ser de la expresión? y ¿cuál es la relación de este *más* con la diferencia ontológica?

Para establecer esta distinción hay que preguntar por el modo de ser del hombre: ¿cómo es el hombre?, ¿cuál es la *forma* humana?⁶⁹ Todos los entes tienen una forma determinada y es por ésta que los podemos re-conocer y conocer. La forma es constancia de ser. Sin embargo, nos dice Nicol, en el caso específico del ser humano nos encontramos con el hecho de que su forma es inconstante: “el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma.”⁷⁰ A diferencia de otros entes, cuya forma de cambiar es siempre constante –p. e., la nuez, bajo las condiciones adecuadas, siempre devendrá nogal–, el ser humano nunca se presenta del mismo modo, e incluso un mismo individuo puede presentarse de diversas formas –p. e., sin dejar de ser el mismo, no son idénticos el niño curioso y el joven aprendiz de filósofo: son *actitudes*⁷¹ distintas, formas distintas de confrontar la realidad. Y todavía más, el modo como se presenta es definitorio, pero nunca definitivo de su ser mismo. Para el hombre, su diversidad con-forma su ser: se es hombre de diversos modos y cada uno de estos modos es formalmente humano.

Es importante insistir en esto último, pues el modo como deviene el hombre no es cualquiera. A diferencia de los demás entes que cambian sin por ello transformarse, es decir, sin cambiar de forma, para el ser humano su devenir es literal y constante trans-

⁶⁸ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §40, p. 262. Cf., los últimos párrafos de la *Crítica de la razón simbólica*, donde se plantea una diferencia radical entre logos y materia.

⁶⁹ Si bien preguntamos por el hombre, no hay que perder de vista que nuestra intención principal es la expresión.

⁷⁰ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 9.

⁷¹ En el caso del ser humano, nos dice Nicol, actitud (carácter) es forma.

formación que, sin embargo, no niega su mismidad, sino que, como dice el efesio, “cambiando permanece”.⁷² Para el hombre “Mudarse es mudar el ser. Cada mutación deja huella, y altera la conformación anterior.”⁷³ ¿Cómo es este cambio que no disuelve aquello que transforma? Es un devenir *proteico*: “El hombre es proteico.”⁷⁴ En *La agonía de Proteo*, obra que a continuación referiremos de forma constante, Nicol se vale de esta figura mitológica para dar cuenta del devenir humano.⁷⁵

Proteo es una deidad griega cuyas principales habilidades son las de mudar de forma técnicamente –es decir, con arte, con discernimiento– según su conveniencia y el conocimiento del tiempo. Estas dos habilidades, que van necesariamente de la mano –pues una transformación deliberada implica una sapiencia del tiempo: “anticipar el futuro, desde el presente, sobre la base del pasado”⁷⁶–, las comparte el ser humano con el vate de los mares, claro está, guardando las debidas distancias. El dios cambia ocasionalmente, según su conveniencia, y no por una necesidad intrínseca a su ser, además de que sus transformaciones son siempre superficiales, pues no alteran de forma radical su ser: su esencia divina se mantiene intacta. Por otro lado, el repertorio de formas que este *Proteus ambiguus* puede adoptar están dadas de antemano: puede convertirse en un león, un dragón, una pantera o un puerco gigantesco, en agua corriente o un árbol frondoso, pero su arte está limitada a las formas dadas en la *physis*. El Viejo divino es incapaz de improvisar o crear una forma nueva y se limita a copiar las formas existentes. Por el contrario, el hombre cambia necesariamente, pues su ser literalmente con-siste en este devenir continuo; por ello, a diferencia de Proteo, el hombre se ve afectado de manera radical por su devenir mismo: es proteico no “porque cambie de disfraz, porque oculte su verdadero ser mediante

⁷² Heráclito, B84a. La versión consultada de los *Fragmentos* es la traducción de C. Eggers Lan y Victoria E.

⁷³ E. Nico, *op. cit.*, §1, p. 11.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ La otra referencia mitológica que, aunada a la de Proteo, complementa la figura ontológica del hombre es el mito moderno de Fausto: Proteo, como veremos, señala su condición agónica; Fausto su condición trágica. Tal como lo afirma Crescenciano Grave: “El hombre moderno, representado por Fausto, lleva la condición proteica al conflicto entre la voluntad y el destino. La libertad, al elegir, escenifica la lucha ante alternativas igualmente deseables de modo que el destino se forja tanto de aquello por lo que optamos como de lo que nos apartamos o deseamos.” *Cf.* “Proteo y Fausto”, p. 222. Para un desarrollo más completo de lo que Nicol denominó como la “condición fáustica del hombre”, *cf.* también, además de la *Agonía de Proteo*, “El mito fáustico” en *La vocación humana*.

⁷⁶ *Ibid.*, §2, p. 35.

sucesivas mutaciones pasajeras. [...] No disimula las formas, sino que las crea y exhibe.”⁷⁷

Ésta es la característica esencial de la forma humana:

A Proteo, porque es divino, le basta la decisión de cambiar, cuando la ocasión se ofrece. La decisión es más compleja en el hombre. Las formas que éste puede adoptar no le son dadas como un repertorio completo. La mutación requiere una elección, en ambos casos; pero, en el hombre, la forma elegida no estaba dispuesta previamente, sino que debe fraguarse. El ser proteico *es más y es menos* que Proteo, porque *debe crear formas para existir*.⁷⁸

La acción humana es siempre poética en el sentido griego de la palabra: creativa, pues su devenir es siempre novedoso, novedad que, sin embargo, no rompe completamente con la herencia a la que se debe, sino que la retiene para transformarla, para darle una nueva forma; en esa medida, su devenir siempre es también histórico. Por ello nos dice Nicol:

El pasado no es lo ajeno, no es lo que está “fuera de ahí”. Existe una vinculación ontológica necesaria del hombre con esa parte de lo que él no es, porque es algo que ya fue, y que sin embargo sigue siendo suya. El pasado “está” en él, aunque lo repudie, o no efectúe la apropiación consciente mediante el recuerdo activo [...] el hombre no sólo tiene pasado: *es* su pasado [...] la actualidad no paraliza la forma de ser, como en los demás entes. En el hombre, *la determinación formal es la indeterminación*: la existencia humana es la forma de un ser capaz de cambiarse a sí mismo. El cambio es el acto de libertad.⁷⁹

Lo mismo sucede con el presente y el futuro: la temporalidad proteica es esencialmente transformación histórica, es decir, implica una relación de constante tensión entre el pasado, el presente y el porvenir del hombre. Y cabe agregar además que, en tanto dicha tensión es constante, es también indefinible. Si, como hemos insistido, la forma del ser proteico reside en su cambio mismo, es menester señalar que su ser es indefinible, pero determinado. Es determinado porque se ubica siempre en un “aquí y ahora”; es indefinible porque ninguna determinación agota las posibilidades de su ser: cada época se define a partir de una cierta idea de lo que “ser hombre” significa, y si bien cada una de estas ideas del hombre son, en sentido estricto, *formas* de ser humano, ninguna agota la posibilidad de que el hombre pueda ser, *de otro modo, el mismo*. ¡*Ecce homo!* ¡He aquí el hombre!: el ser proteico.

⁷⁷ *Ibid.*, §1, p. 11.

⁷⁸ *Ibid.*, §3, p. 41. Las primeras cursivas son mías.

⁷⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §14, p. 109. Las segundas cursivas son mías.

Esta última idea es capital: este “poder ser el mismo de otro modo” es justamente el *más* del ser humano con respecto a los otros entes (y es también el *más* que señala la diferencia del ser respecto del ente⁸⁰). En este sentido, Nicol afirma lo siguiente:

Tal vez el hombre no sea definible, porque nunca es definitivo; y entonces deba comprenderse empleando unos recursos lógicos diferentes de los que tan bien nos sirven para definir los seres no proteicos; los que no tienen forma cambiante; los que ya contienen su definición completa desde que vienen a ser.⁸¹

No podemos dejar de notar lo siguiente con respecto a la cita anterior: si cambiamos el sujeto de la oración principal por “ser”, tenemos la misma formulación de la diferencia ontológica: el “ser no es lo que se dice un ente”, y se agrega además: pues su carácter distintivo es el de ser indefinible. En ese sentido, habrá que decir también ¡*Ecce esse!* ¡He aquí el ser! Pero hay que tener todo el cuidado con esta afirmación, pues no quiere decir que hombre y ser sean equivalentes. Decir eso sería no tomar en cuenta la diferencia ontológica misma: el hombre es un ente, el ser no puede ser un ente. Sin embargo, esta afirmación denuncia que hay algo en el modo de ser del hombre que permite que el ser se haga patente y, en esa misma medida, da lugar a la diferencia ontológica. ¿Cómo se hace patente el ser en el hombre?

Aunado a lo anteriormente dicho, hace falta señalar un aspecto de suma importancia. Hasta ahora hemos señalado al *homo*, y aunque está supuesto en cada explicación que hemos retomado del planteamiento nicoliano, es necesario hacer explícito el *ecce*, pues es ahí donde reside la posibilidad misma de que la diferencia ontológica pueda ser dada en la intuición. Así, nos dice Nicol que el hombre, además de ser inconstante, es un ser *superficial*: “es un ente cuya forma de ser está a flor de piel. La piel no es sólo metáfora: ella es *expresiva*, y por tanto no meramente material. Fisiológicamente cumple la función de una envoltura protectora de ciertas interioridades somáticas que son vulnerables. Ontológicamente, la piel no encubre nada.”⁸² Para Nicol, el hombre lleva su forma de ser a flor de piel:

⁸⁰ Por ello este *más* no puede ser exclusivo del hombre. No sólo el hombre es un ser posible, pues desde la expresión, el ente inexpressivo deviene también un ser abierto, ambiguo, posible. Cf. el §7 de esta investigación.

⁸¹ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 14.

⁸² *Ibid.*, §1, p. 15. Las cursivas son mías.

Su presencia fenoménica no encubre su ser auténtico [...]; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel. [...] La singularidad ontológica del hombre no consiste en su capacidad de preguntar sobre el ser, como asegura Heidegger, pues el ejercicio de esta capacidad no es universal ni primario; sino en el hecho de que el fenómeno de su presencia lleva impresa la forma ontológica, la cual se capta sin necesidad de un ulterior análisis fenomenológico.⁸³

Si, como hemos dicho, la forma del hombre consiste en su devenir histórico y constante, es necesario afirmar también que dicha forma no está detrás, subsistente o más allá de la manifestación del hombre mismo. No hay accidentes en el hombre, todo lo con-forma, todo constituye su forma. Por eso es pura apariencia. El hombre es un ser que se dona con su sola presencia y, en esa medida, es *expresión*; mas no la expresión de una interioridad, que estaría oculta o más allá de lo expresado mismo, sino la expresión que está a flor de piel, manifestándose con su sola presencia corpórea: “El ser entero se hace manifiesto en la presencia corpórea. Mejor aún: en la variación de esta presencia corpórea. [...] El ser del hombre es manifestación: existe manifestándose a sí mismo.”⁸⁴

Aun cuando el hombre se evada, guarde secretos, silencios, calle, se oculte o enmascare para pasar desapercibido, sigue expresando: el silencio es tan expresivo como la palabra, la mentira lo es tanto como la verdad; en ninguna de estas expresiones el hombre ofrece su ser en menor o mayor medida que en la otra. La diferencia está en el modo específico, la forma individual de ser hombre. Por ello nos dice Nicol: “El disimulo, la doblez, el fingimiento, son también fenómenos, es decir, tan reveladores como la expresión sincera. [...] una cosa es lo referente a la personalidad individual, otra cosa es el hecho de que el ser humano se hace patente en su mera presencia, y justamente como ser de la expresión, cualesquiera que sean la intención y el contenido significativo de sus expresiones. Esta autenticidad de la presencia no requiere interpretación.”⁸⁵ La propia ocultación es significativa, pues no se da menos el que se da falsamente.

Ahora bien, que el ser del hombre se done con su sola presencia no quiere decir que lo haga por completo y de una sola vez. Como señalábamos anteriormente, su ser no se agota en una determinación particular, sino que permanece *abierto* a otras posibilidades. De este modo, el ser humano, en tanto expresivo, está siempre a la vista y no hay más que mirar

⁸³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §16, pp. 118-119.

⁸⁴ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 20.

⁸⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §5, p. 39.

para percibir su forma, que es siempre diversa. Y en tanto que su expresividad es diversa, es necesario afirmar que, al mismo tiempo que el ser del hombre se dona, se evade, pero no porque deje de estar presente, sino porque no lo está a cabalidad, pues no es nunca pura y simple presencia:

El demostrativo *ecce* es digno de atención. Esa fórmula latina sería trivial si no envolviera una sorpresa. Qué duda cabe de que el hombre está ahí, exhibiendo su forma de ser [...] *Este exhibicionismo es lo problemático*. El hombre se da, pero es lo buscado porque nunca se da entero: su entereza actual no es definitiva. El *ecce homo*, más que una indicación, es una revelación. Quiere decirse que el ser-hombre de cada cual es una evidencia inmediata, y al mismo tiempo es una incógnita. Ahí está el ser que se evade justo cuando se exhibe: que se manifiesta como ser evasivo.⁸⁶

¿Por qué se evade?, ¿qué es lo que evade? Esta evasión no debe entenderse como falta o carencia, como si una parte del ser del hombre permaneciera oculta, velada o estuviese en otro lado. Insistimos, la evasión es también expresiva. ¿Qué es lo que expresa? *Apertura*. Lo que esta evasión señala es que el ser del hombre no está definido nunca por completo sino que, por el contrario, es siempre posible, alternativo, ambiguo. ¿En qué consiste dicha ambigüedad? Esta ambigüedad es lo que Nicol intentará señalar, en tanto constitutivo ontológico del ser humano, como la *agonía* de Proteo. Veamos qué nos dice Nicol a este respecto, pero antes es necesario apuntar lo siguiente: ¡*Ecce homo!*: “...el hombre es el ser de la expresión y [...] todo en él es expresivo.”⁸⁷

Proteo es denominado por Ovidio en la *Metamorfosis* como *Proteus ambiguus*⁸⁸, por su *poder* de mudar de forma. Nicol retoma esta característica de la figura proteica para adjudicársela al hombre. Al igual que Proteo, el hombre es un ser ambiguo. ¿En qué consiste su ambigüedad?, ¿en qué sentido la potencia humana de transformarse es ambigua?, ¿qué relación guarda esta ambigüedad con la intuición del ser y de la diferencia ontológica?

Para dar razón de esta ambigüedad, el autor de la *Metafísica de la expresión* comienza señalando que lo ambiguo implica siempre “un doble sentido: es lo que tiene dos caras, o apunta hacia dos direcciones. La falta de univocidad es la clave.”⁸⁹ Lo ambiguo puede apuntar tanto a lo multívoco como a lo equívoco, pero *nunca*, esto es lo importante, hacia lo

⁸⁶ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 22. Las primeras cursivas son mías.

⁸⁷ *Ibid.*, §1, p. 18.

⁸⁸ *Metamorfosis* II, 9; VIII, 730.

⁸⁹ E. Nicol, *op. cit.*, §3, p. 43.

unívoco. ¿Cuál es el sentido en que hay que comprenderlo para que nos permita entender la forma humana? Nicol nos remite a la etimología de esta palabra para recuperar su significado radical, que es el que se quiere señalar cuando se afirma que el ser del hombre es ambiguo:

Esta palabra *ambigum*, y todos sus derivados, son compuestos que se forman con la raíz del verbo *agere*, que significa empujar hacia delante, o sea promover, guiar, conducir; así como el griego ἄγω, del cual proviene. La idea de acción está envuelta en estos términos. La misma palabra es un acto derivado de *agere*. En castellano, la agi-tación es una acción excitada; *agir* es actuar en francés; accionar es *gestire* en italiano. La sapiencia del lenguaje revela esa inclusión de la dualidad en la actividad. Actuar es elegir entre alternativas.⁹⁰

La forma de ser del hombre lleva implícita la ambigüedad en tanto que consiste en un actuar como elección entre alternativas. Es, pues, ambigua porque es *posible*. Esta es la nota ontológica importante de la forma de ser humana, y que anteriormente se señaló como in-determinación: en el ser humano, “la ambigüedad es forma.”⁹¹ Es forma, no como una entidad o estructura, es forma en tanto *acto* de transformación:⁹² es la forma como deviene el hombre para *ser* hombre. Por ello puede decir Nicol que “la ambigüedad, radicada en la condición proteica del hombre, es como una moción que se bifurca: una índole de promoción esforzada que implica dualidad, o sea posibilidad de lo uno y de lo otro. [...] Sin ambigüedad no hay decisión; la decisión es ambigua y transformadora.”⁹³

Pero hay que aclarar bien lo siguiente: la ambigüedad no se refiere a una cierta posibilidad determinada, no es probabilidad; no se trata de una serie de alternativas dadas de antemano entre las cuales el hombre tuviera la posibilidad de decidir. Ésta no es la posibilidad ni la decisión a las que se refiere Nicol. La posibilidad es apertura que, no obstante que el hombre debe decidirla en un sentido determinado, no se cierra ni se agota, sino que se mantiene abierta. Por ello la decisión es radical y afecta su ser, literalmente lo trans-forma, pero no lo termina nunca de definir por completo, nunca a cabalidad. La decisión radical es aquella que tiene que decidirse constantemente, que tiene que retenerse para poder persistir, es decir, ser sí misma, como una auténtica forma de ser humana. Es, en

⁹⁰ *Ibid.*, §3, pp. 43-44.

⁹¹ *Ibid.*, §3, p. 45.

⁹² “No hay entidades metafísicas. Lo metafísico es el acto de la transformación”, E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 20.

⁹³ *Ibid.*, §3, p. 44.

última instancia, lucha, constante agonía. Lo mismo le sucede en tanto ser expresivo, pues ninguna expresión agota por completo lo expresado: “El ser que se da no acaba de darse. Ninguna expresión actual logra ser absolutamente unívoca, porque nunca es existencialmente cabal y definitiva.”⁹⁴ Es por ello que Nicol recupera el término “agonía” para hablar de la forma de ser proteica, palabra que etimológicamente tiene la misma raíz que ambigüedad: “Es sintomático que los griegos eligieran esa raíz del verbo ἄγω para formar el sustantivo ἄγων, que designará la competencia deportiva, y en general toda suerte de lucha o esfuerzo. Nuestro lenguaje recibe por herencia, sin alterarla, la palabra agonía.”⁹⁵

Ésta es la agonía del ser proteico: cada transformación que lleva a cabo el hombre tiene un carácter agónico, pues es una constante lucha por decidirse de cierta forma ante la ambigüedad que conlleva su ser, aun a sabiendas de que esta lucha no cancela la ambigüedad, sino que la mantiene y, por eso mismo, *acrecienta su ser*. Sólo porque el hombre pugna por ser hombre es que puede siempre *ser más (o menos)*⁹⁶ hombre, es decir, hombre de diferentes modos o formas. El ser de la expresión es, entonces, esencialmente agónico: su forma es la agonía, la ambigüedad.

Lo importante ahora es afirmar que esta ambigüedad es característica de la expresión misma. ¿En qué sentido es agónica la expresión? En tanto que nunca es cabal, siempre deja incompleto al ser que se expresa: “el logos no consigue nunca que el ontos se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito y a la

⁹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §16, p. 122.

⁹⁵ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, § 3, p. 44.

⁹⁶ El *más* al que nos referimos no es, como se puede ver ahora, cuantitativo, por eso incluye el *menos*. Hay que ser cuidadosos a este respecto: el *más* implica en el hombre posibilidad, no entendida ésta como probabilidad sino como apertura. Es sólo en tanto que el hombre es posible que puede devenir en *mayor o menor medida* hombre, es decir, puede expresar su ser con mayor intensidad o expresarse medianamente. Esta mayor y menor medida en la expresión está incluida y es posible por el *más* al que en primera instancia nos referimos, que es el carácter abierto de su ser: porque es posible, el hombre puede ser *más* o *menos* hombre, puede negar o afirmar su ser. Esta posibilidad en el ser humano es tremendamente problemática, sobre todo en su aspecto negativo: ¿cómo puede el hombre preferir “querer *la nada* a no querer nada”? Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, §28, p. 208. Seguro es que está arrojado a la posibilidad que su ser conlleva, pero no es seguro el modo como ha de sortear dicha posibilidad, lo que deja abierto el camino que consiste en *querer* negarla. ¿Cómo es esto posible?, ¿puede el hombre negar su ser o sólo puede *querer* negarlo? Lo dicho por Nietzsche acerca del *nihilismo* es una opción sugerente. También tenemos, contemporáneamente, el ejemplo de A. Badiou, quien en su breve ensayo titulado *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, sostiene la importancia de pensar la posibilidad del Mal en el hombre. Aunque este no es el lugar para desarrollar dicho problema, debemos señalar la tarea urgente de pensarlo.

vez indefinido.”⁹⁷ Esta indefinición, como se señaló arriba, no mienta una falta tanto como una posibilidad: el hombre, expresando, puede *ser más* hombre. La posibilidad de este *más* es lo que hay que señalar en la expresión como lo ambiguo. Nos dice Nicol que “en el fenómeno mismo deberá hacérsenos patente el ser. La expresión es un fenómeno. ¿De qué manera está el ser presente en la expresión? Es decir: ante el fenómeno de una expresión determinada ¿cómo es posible derivar hacia la metafísica?”⁹⁸ La clave de la expresión, como se señaló desde el párrafo anterior, es su carácter comunicativo. Ahora hay que dar un paso adelante y afirmar que el ser es evidente en la expresión porque ella lo vuelve comun-icable. La intuición del ser, en tanto expresiva, es común, y no sólo porque requiera de un receptor que perciba y corrobore la evidencia, lo es porque hace patente lo común a todos los entes: que *son*.

En la expresión se dona la comunidad ontológica del ser y, en esa medida, se posee y se da verdaderamente lo que es común a todos los entes, su *ser*: “sólo se posee lo que se da, y sólo se da lo que es común. [...] Sólo se posee de verdad lo común. Esta “verdad” indica que la posesión no es, en suma, sino el resultado metafísico de la evidencia, y la evidencia es compartida, o sea dialógica. Lo evidente, que es el ser, es lo mismo para todos.”⁹⁹ La expresión no es un acto exclusivo del ser de la expresión, porque en ella están implicados de forma explícita el ser que expresa, el otro a quien le expresa y aquello que expresa. En esa medida, la diversidad del ser está implicada en el acto comunicativo y mostrativo de la expresión, por lo que lo primero que se expresa siempre, a la par de cualquier contenido expresivo, es al ser mismo: la expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser. *Expresar es intuir lo que es*.

De ahí la preeminencia ontológica, no ya del hombre pues, aunque éste es el ser de la expresión, ésta no le pertenece por completo, sino de la expresión misma:

La preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. [...] En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, *el ser habla de sí mismo*. El ser no se trasciende, desdoblándose, ni nos trasciende; no podemos contemplarlo desde afuera, ni con la razón pura, que es la razón enajenante.¹⁰⁰

⁹⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §2, p. 18.

⁹⁸ *Ibid.*, §4, p. 29.

⁹⁹ *Ibid.*, §16, p. 123.

¹⁰⁰ *Ibid.*, §17, p. 128.

El ser y su excedencia –el *más*, su diversificación y enriquecimiento inacabable– se donan en la más simple expresión.

Ahora bien, Nicol insiste en la *Metafísica de la expresión* que la preeminencia le pertenece al hombre: “Ninguna duda puede haber respecto de quién expresa: *el hombre es el ser que expresa*.”¹⁰¹ Sin embargo, la expresión, como hemos señalado, no es privativa de un solo ente; de serlo habría que concluir necesariamente, dado lo dicho anteriormente, que ser y hombre son idénticos. Nicol está consciente de este problema, por eso señalará más pertinentemente hacia el final de la *Crítica de la razón simbólica* que “con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*.”¹⁰² Y completa más adelante: “*el Ser se expresa a sí mismo*”.¹⁰³ Ésta es la dirección que toma ahora la pregunta por la diferencia ontológica: la expresión es el lugar preeminente de la evidencia del ser; es, por ende, el lugar propio de la diferencia. ¿Cómo es el logos que expresa esta diferencia? Hasta ahora hemos entendido el concepto de logos como palabra y razón, pero la expresión no se reduce a la palabra y a la razón, ni son su carácter lingüístico y racional lo que esencialmente la define. La expresión es primariamente comunicación. El logos posible de la expresión ha de ser, entonces, dialógico, y como tal ha de pertenecerle no sólo al ser de la expresión, sino también al “ser in-expresivo”, lo cual veremos a fondo en los siguientes párrafos.

Hasta el momento hemos señalado dos cosas de suma relevancia para el problema que nos ocupa. En primer lugar, que la dádiva del ser y su diferencia respecto del ente están intuídos en la expresión, por lo que es la expresión el lugar donde es posible plantear de manera radical el problema de la diferencia onto-lógica. Es menester ahora señalar en qué consiste este logos de la expresión.

En segundo lugar, se dijo que la expresión es, al igual que el ser proteico, agónica, ambigua. ¿En qué sentido es agónica la expresión? En tanto que no logra donar a cabalidad aquello que comunica. Expresar es determinar, aunque esa determinación no logra agotar ni definir nunca aquello que expresa. ¿Qué consecuencias tiene esto para la intuición del ser? Como se insistió en el párrafo anterior, el ser no aparece en la intuición dado en su totalidad, como pura y simple presencia, sino que siempre aparece diferenciado o

¹⁰¹ *Ibid.*, §18, p. 133.

¹⁰² E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 274. Las cursivas son mías.

¹⁰³ *Ibid.*, §41, p. 277.

*diferido*¹⁰⁴: lo que se percibe en la intuición ontológica es que *los entes son*. Siendo así, es menester afirmar que *la evidencia del ser es también agónica, ambigua*¹⁰⁵, como la expresión misma. Y habrá que señalar lo mismo con respecto de la diferencia: la diferencia que se denomina como ontológica, es agónica, ambigua. ¿En qué sentido puede ser ambigua la diferencia ontológica?, ¿en qué consistiría su agonía? La ambigüedad y la agonía, se dijo arriba, señalan apertura, posibilidad. A la par de explicar cómo es el logos que expresa la diferencia, será necesario también esclarecer en qué sentido puede considerársele a ésta como posibilidad o apertura.

¹⁰⁴ Nótese la similitud entre este concepto y el de ambigüedad: ambos significan llevar en diferentes direcciones, diferentes sentidos. Es en este sentido que la presencia es ambigua, diferida. Queda pendiente todavía una explicación completa de este segundo concepto.

¹⁰⁵ Es ambigua en el sentido que se señaló: posible, indeterminada. No nos referimos aquí al sentido que comúnmente se tiene la ambigüedad como equivocidad.

§5. El *no* de la diferencia ontológica

El *no* referido en el título de este párrafo corresponde a una cierta formulación de la diferencia ontológica, misma que Nicol retoma, como lo señalamos desde nuestro primer párrafo, de la formulación heideggeriana de *Ser y tiempo*. La formulación es, recordemos, básicamente la siguiente: “el ser *no es* un ente”. Para explicar el sentido en el cual pueda comprenderse la diferencia ontológica como ambigua será necesario remitirnos a esta formulación que Nicol desarrolla en los últimos capítulos de la *Crítica de la razón simbólica*, donde el problema de la diferencia cobra una relevancia mayor. A continuación intentaremos analizar el posible sentido que este *no* pueda tener y, en esa medida, lo que pueda decirnos con respecto a la ambigüedad de la diferencia ontológica.

Tanto en *Los principios de la ciencia* como en la *Crítica de la razón simbólica*, Nicol retoma la discusión del *Sofista* platónico acerca del estatuto ontológico del no-ser. Acorde con el planteamiento platónico, que intenta cometer parricidio al concederle existencia al no-ser¹⁰⁶, Nicol sostiene que la negación lógica que el no-ser representa tiene siempre un carácter determinado: el no-ser siempre lo es con respecto a *algo* que es. Así por ejemplo, esta mesa no es esta silla. El no, en este caso, refiere a algo positivo: la mesa no es lo que sí es la silla. El no-ser lo es siempre de un ente y, por ello, nos remite a una positividad concreta y determinada. Ciertamente el no representa una negación, pero dicha negación, que es de carácter lógico, no implica la afirmación de una contradicción ontológica en el ente del cual se predica, sino sólo una determinada diferencia.¹⁰⁷ Éste es el gran mérito del *Sofista* platónico, según Nicol: “lo esencial del pensamiento dialéctico, y concretamente del

¹⁰⁶ Platón, en su intento por atrapar al sofista, “imitador de realidades” que “se escabulle en la tiniebla del no-ser”, se ve obligado a concederle existencia (ser) a la falsedad y, por ello, al no-ser, aunque esto implique ir en contra de lo afirmado por “el gran Parménides”. Así, nos dice: “debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.” *Sofista*, 341d. La problematización del no-ser va del 236d al 259b del mismo diálogo. En este sentido, Platón es sin duda el pionero en considerar la dificultad que la diferencia implica en cuanto al problema de lo que es. El mismo Nicol reconoce este importante aporte de la filosofía platónica y retoma gran parte de su crítica a las tesis parmenídeas.

¹⁰⁷ En efecto, según Platón en el *Sofista* el fundamento ontológico de la negación no es la contradicción radical, que sería la Nada, sino la *diferencia* (en esto adelanta la dialéctica platónica a la hegeliana): “cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo *diferente*. [...] No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa lo contrario, y admitimos sólo que el «no» colocado antes hace alusión a *algo diferente* de los nombres que siguen, o más aún, de los hechos respecto de los cuales se colocan los nombres pronunciados después de la negación.” 257b-c. Las cursivas son mías.

platónico, es *la negación de la contradicción*.¹⁰⁸ Porque de esta manera se le reconoce al devenir un carácter positivo que no niega ni se contrapone al ser, sino que forma parte de él: “Ningún ser niega a otro ser, ni puede negarse a sí mismo. El ser no admite la contradicción.”¹⁰⁹ Pero sí admite la contraposición en la que consiste el devenir, pues ésta no es contradictoria.

Como puede observarse, Nicol establece una distinción entre contradicción y contraposición que es importante retomar: “La contraposición y la contradicción no son filosóficamente equivalentes.”¹¹⁰ Mientras que la contradicción es siempre de carácter lógico, pues *dice* lo contrario y por ello lo niega lógicamente, la contraposición es ontológica, y consiste en *posiciones* contrarias que no se niegan, sino que se complementan: “mientras la contradicción implica una anulación, la contraposición relaciona o contrasta.”¹¹¹ Si bien el no-ser se plantea desde la lógica tradicional (aristotélica) como una contradicción, desde la ontología no puede ser así, pues no hay contradicción ontológica, no hay nada que niegue radicalmente al ser, sino sólo contraposición de entes. El no-ser, entonces, es siempre el correlato de un ente, es su complemento que, sin identificarse con él (la silla no es la mesa), en su estar puesto contra o enfrente del otro, forma parte de él en tanto que ayuda a definirlo y distinguirlo. ¿Cuál es, entonces, el fundamento ontológico de la negación?

La referencia de toda negación es, según se ha visto, positiva, en tanto que remite a algo concreto, determinado. Pero no sólo es así, según Nicol. La positividad a la que en sentido radical remite la negatividad lógica es la positividad del ser, es decir, al hecho patente de que todo *lo que es, es*. Independientemente del modo en que las cosas sean, es un hecho que, tanto en su apariencia como en su esencia, son; aunque este hecho se presenta siempre ya de manera determinada como el ser de un ente y nunca como pura presencia. Ahora bien, según Nicol, este hecho tiene un carácter *absoluto* porque ninguna determinación lo merma: la afirmación tanto del ser como del no-ser del ente, no contraría ni contradice la

¹⁰⁸ *Ibid.*, §34, p. 212.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §33, p. 209.

¹¹⁰ *Ibid.*, §33, p. 205.

¹¹¹ R. Horneffer, *op. cit.*, pp. 151-152.

*positividad absoluta del Ser.*¹¹² Por el contrario, dichas determinaciones son posibles y tienen sentido sólo en la medida en que están referidas a dicha positividad absoluta.

El fundamento ontológico de la negación es, según lo anterior, *el Ser*. Con esta afirmación, el autor de la *Crítica de la razón simbólica* rechaza, a la par que Platón¹¹³, la posibilidad de una negatividad ontológicamente radical y contrapuesta, que sería la Nada. Contrariamente a lo dicho por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* y Hegel en su *Ciencia de la lógica*, quienes encuentran el fundamento de la negación en la nada –aunque de modos distintos: Heidegger hablará de la nada como lo no-ente¹¹⁴, señalando con ello la diferencia ontológica; Hegel se referirá al contrario dialógico del ser absoluto, la nada absoluta¹¹⁵–, Nicol señalará que sólo hay un absoluto positivo, el Ser, y que toda determinación, ser o no-ser, refiere siempre a él. Nada lo contradice ni nada se le contrapone:

El Ser no puede identificarse con nada, por cuanto nada le es ajeno. Se relaciona con todo (sin ser por ello relativo) porque se encuentra en todas partes. Y no se confunde con nada, pues posee atributos que ningún ser-determinado puede compartir. Por esto mismo, el Ser no tiene contrario: sólo tiene alternativas lo determinado. [...] El Ser es previo: el absoluto es lo primario.¹¹⁶

Partiendo de esta afirmación, Nicol señala ocho sentidos en los que se dice el no-ser.¹¹⁷ Los primeros cinco refieren a los entes en general y los tres últimos al ser del hombre. Son los siguientes:

- 1) El *no-ser* se dice del Ser cuando precisa su distinción respecto del ente.
- 2) El *no-ser* es el ser que no puede ser; o que puede ser, pero no es todavía.
- 3) El *no-ser* es el ser que ya no es.
- 4) El *no-ser* del ser-determinado es el ser de cualquier otro.
- 5) El *no-ser* es el ser que era antes de cambiar de ser.

¹¹² Como hemos mencionado, Nicol utiliza la mayúscula para distinguir entre el Ser absoluto y el ser relativo o determinado. Reiteramos también nuestra negativa a esta distinción. La retomamos en este momento porque seguimos la argumentación nicoliana.

¹¹³ “Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional.” *Sofista*, 258e.

¹¹⁴ “La nada no es un objeto ni en absoluto un ente.” Cf. M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, p. 102. Es importante señalar que la nada heideggeriana no es, como afirma Nicol, la Nada absoluta, no es negación absoluta. Merece, pues, un análisis aparte lo que Heidegger quiere apuntar con este término.

¹¹⁵ “Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido, la indistinción en sí misma.” Cf. G.W.F. Hegel, “Libro primero: La doctrina del ser”, p. 77. La versión consultada del texto hegeliano es la traducción de Rodolfo Mondolfo.

¹¹⁶ E. Nicol, *op. cit.*, §27, p. 163.

¹¹⁷ 6 en *Los principios de la ciencia*, mismos que aumenta a 8 en la *Crítica de la razón simbólica*. Cf. *Los principios de la ciencia*, Capítulo quinto: el principio de no contradicción, §8; y *Crítica de la razón simbólica*, Capítulo IX: El ser y el logos, §39.

- 6) El *no-ser*, en el hombre, es una alternativa del ser abandonada.
- 7) El *no-ser*, en el hombre, es una posibilidad constitutiva.
- 8) El *no-ser*, en el hombre, es el ser de otro yo.

Es importante señalar que, si bien se exponen como modos distintos de predicación, no es que se den ontológicamente separados o que no se relacionen unos con los otros. Están íntimamente relacionados y se complementan: no podría distinguirse, por ejemplo, un ente si sólo se afirmara su alteridad con respecto a otros entes, sino que es necesario también reconocer la alteridad que mantiene consigo mismo; la silla no sólo no es la mesa, sino que al mismo tiempo no es la misma silla si le falta una pata, por ejemplo.

Ahora bien, como puede observarse, siete de los ocho sentidos señalados dicen algo con respecto a los entes y dan por sentado el ser¹¹⁸; sin embargo, hay un sentido de la negación que no se refiere al carácter determinado del ente, al menos no del mismo modo que los otros. Este sentido es el primero que Nicol señala y que mienta la diferencia ontológica en su formulación heideggeriana: el ser no-es un ente.¹¹⁹ La positividad a la que la negación refiere aquí es otra. En los otros siete sentidos del no-ser, éste remite siempre a una positividad determinada, contingente y relativa; señala, pues, la relatividad temporal y fáctica de un ente con respecto de sí mismo y de otros entes. En el caso de la diferencia ontológica, ¿qué señala propiamente el no-ser con respecto del ser y del ente? De momento cabría decir que señala vagamente el modo en que ser y ente se copertenecen y relacionan, sin por ello llegar a identificarse. Pero, ¿en qué consiste propiamente esta diferencia?, ¿es una diferencia del mismo modo que la diferencia entre dos entes? Nicol señala lo siguiente:

¿Qué es lo simbolizado, cuando se dice que el Ser *no es* esto o lo otro? [...] Nos percatamos así de que las proposiciones negativas cuyo sujeto es el Ser no niegan nada de él. Son expresiones simbólicas invertidas, en las cuales lo negado se refiere al ente. Decimos que el Ser no es temporal y contingente. Lo que significa es que el ente carece de la *eternidad* y *necesidad* que son notas *unívocamente positivas del Ser*. De suerte que las declaraciones negativas por su forma son positivas, en tanto que impiden confundir el Ser con ninguno de los entes en que él está presente. El hecho de que el Ser es la totalidad de

¹¹⁸ Regresamos, aquí, a nuestro propio planteamiento: escribimos ser con minúscula.

¹¹⁹ Éste es un modo de señalar la diferencia ontológica, que Nicol retoma de *Ser y tiempo*: “El ser de los entes no “es” él mismo un ente.” Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §2, p. 15. Pero no es el único y, como se verá, tal vez no el más adecuado, dada su equivocidad. Dicha formulación ya aparece señalada, en cierto modo, en el *Sofista* platónico, aunque no es todavía tematizado lo que aquella diferencia pueda implicar. Afirma Platón: “para nosotros, el ser no existe tanto cuanto existen las otras cosas. Pues, al no ser aquéllas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito.” 257a.

lo real [...] no lo obliga a compartir las notas de ningún ser, que siempre son restrictivas.¹²⁰

Según lo anterior, aquello a lo que el no-ser de la diferencia ontológica apunta es doble: por un lado, deja ver una falta o carencia en el ente mismo; por otro lado, apunta al “Ser absoluto” y sus atributos. ¿Ambos señalamientos apuntan hacia lo mismo?, es decir, ¿es lo mismo afirmar que el ente es temporal y contingente, o se sigue necesariamente de ello, que el ser es eterno y necesario? Nos parece, como lo hemos apuntado antes, que no. La contingencia del ente es una evidencia fenoménica; la eternidad del ser es una evidencia de razón. Hay aquí varios problemas que es importante señalar.

¿Cómo se está entendiendo la diferenciación que se quiere plantear con la diferencia ontológica? Si, como parece afirmar la cita anterior, desde la diferencia ontológica se pueden derivar los atributos del ser por contraposición a los atributos del ente, entonces se está comprendiendo la diferencia como contraposición. Esto contraviene lo que anteriormente había señalado Nicol con respecto al ser, a saber, que nada lo contradice ni se le contrapone. Además, afirmar que ser y ente son contrapuestos sería afirmar cierta exterioridad o trascendencia de uno respecto al otro, pues estarían puestos uno frente y contra el otro, lo que pone en entredicho la efectiva pertenencia del ser al ente. Por otro lado, todo atributo es definatorio y delimitante, señala una forma determinada de ser; pero si se dice del ser que es absoluto, ¿cómo podría entonces tener éste una forma determinada de ser? Esto último contradice por completo la intención misma de llevar a cabo la diferencia ontológica: en tanto que se le adjudican atributos al ser, se le piensa como si fuera algo definible o determinable, es decir, como si fuera un ente.

El planteamiento nicoliano a este respecto es problemático, pues su postura no es siempre la misma: “hay pasajes en los que Nicol señala explícitamente que el Ser no debiera tener atributos, es decir, que es in-determinado.”¹²¹ Por otro lado, él mismo reconoce que los atributos del ser no son fenoménicos, es decir, no son visibles de suyo, sino que son “evidencias de la razón” o “exigencia racional”. Sin embargo, y de esto se cuida muy bien, no son producto de la mera especulación racional, sino que siempre tienen una referencia concreta, que es la evidencia inmediata del ser. Dichos atributos sólo tienen

¹²⁰ *Ibid.*, §39, p. 249. Las segundas cursivas son mías.

¹²¹ R. Horneffer, *op. cit.*, §15, p. 159.

sentido en la medida en que están referidos al hecho insoslayable de que las cosas son. No obstante, a lo largo del planteamiento nicoliano no termina de quedar claro cuál sea la relación de estos atributos con los entes y, en esa medida, cuál sea la relación del ser, al cual se le adjudican, con los mismos.

Cabría incluso preguntarse si estos atributos deben ser considerados como propiedades definitorias del ser, o si es posible entenderlos, a la manera del *noúmeno* kantiano, como un concepto límite: el *noúmeno* no define lo que pueda estar más allá del fenómeno, lo en sí, sino que señala la necesidad de la razón de estar siempre referida a ese más allá; señala, pues, su *límite* objetivo.¹²² En este caso, los atributos no dirían nada con respecto al supuesto “Ser absoluto”, sino con respecto al *límite* que posibilita la determinación del ser del ente. Éste es, de alguna manera, el otro sentido que la negación de la diferencia ontológica señala, según se vio: deja ver una falta o carencia en el ente. ¿Cómo entender esta falta o carencia que se quiere apuntar con la diferencia ontológica? La clave está en considerar dicha falta, no como un vacío que tiene que ser llenado, sino como apertura. Para dar razón de esta última idea, nos remitiremos al planteamiento que con respecto al logos desarrolla Nicol, también en la *Crítica de la razón simbólica*.

Pero antes de ir a ello, es necesario señalar lo que con el reciente análisis hemos alcanzado. A saber, que la diferencia ontológica, partiendo de la formulación heideggeriana, se presenta como posibilidad o apertura en el ente mismo, y es aquí donde queremos llamar la atención: esta apertura, que nos dice aquello en que se diferencia el ente del ser, le pertenece al ente y su tematización ha de atenerse al modo como aparece en él. No se tratará, pues, de una apertura o posibilidad absoluta, eterna e indefinible, que no estuviera sujeta a ataduras. La apertura no es indicio, como lo afirma Nicol, de aquello que le falta al ser relativo, el “*Ser absoluto*”: “El absoluto es aquello cuya *ausencia* aparece en la contemplación del propio existente relativo. En este sentido, cabe decir que es una

¹²² “...nuestra razón, por todos sus principios a priori, no nos enseña más que meros objetos de experiencia posible y, aun de éstos, no más que lo que puede ser reconocido en la experiencia»; pero esta limitación [que la *Crítica* postula] no impide que nos conduzca hasta el límite objetivo de la experiencia, a saber: la relación con algo que, ello mismo, no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento superior de toda ella, sin enseñarnos, pues, algo de ella en sí, sino solamente en relación a su propio uso total y dirigido a los más altos fines en el campo de la experiencia posible.” Este límite es designado en la *Crítica de la razón pura* con el concepto de *noúmeno*. Cf. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, § 59, p. 119. Lo que está entre corchetes es mío.

evidencia inmediata: lo que al existente le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo.”¹²³

La idea de un ser absoluto, de una presencia absoluta, es producto de un salto especulativo con respecto a la evidencia de *lo que es*. En sentido ontológico, no le falta nada a la Venus de Milo, no es un ente mermado ontológicamente. Lo que fenomenológicamente indica esa falta es que dicho ente no está completamente definido, aun a pesar de su evidente determinación. Es decir, que su posibilidad o apertura es tan visible como su determinación y ambas le pertenecen. En este juego entre determinación y apertura tiene lugar el *no* de la diferencia ontológica, y habrá que atenernos a él para saber cuál es el sentido tanto de la determinación como de la apertura. De momento hay que afirmar que, al igual que el ser lo es del ente, es decir, se dona en el ente, también la diferencia ontológica se ubica en el ente. ¿Cómo le pertenece la apertura (que no es absoluta) a lo determinado?, es la pregunta que a continuación intentaremos contestar.

En la *Crítica de la razón simbólica* Nicol lleva a cabo un intento por pensar la esencia del logos desde un análisis fenomenológico, para señalar que el camino o método que éste sigue en todas sus expresiones, dada su forma de ser, es dialéctico. Con esto en mente, Nicol emprende una investigación sobre la dialéctica para restituirle su sentido ontológico como “el método universal del logos.”¹²⁴ Dicha investigación no es nueva en el planteamiento nicoliano y tiene su principal antecedente, como hemos visto, en la *Metafísica de la expresión*, donde el filósofo mexicano cae en la cuenta del carácter constitutivamente expresivo del logos y, con ello, de su forma de ser dialéctica, es decir, dialógica, por ser esencialmente comunicativa. En la *Crítica de la razón simbólica* se parte de este hecho; lo que se cuestiona es el estatuto de la comunidad que pueda fundar el logos: si es sólo una comunidad lógica, es decir, referente únicamente al ámbito del ser expresivo (el hombre), o puede llegar a tener un carácter *radical* y reunir lo ontológicamente diverso: el ser expresivo (el yo y el otro-yo) y el inexpressivo (lo otro, que en su sentido más radical, Nicol denominará como materia).¹²⁵

¹²³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, Cap. V, §10, p. 361.

¹²⁴ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §30, p. 180.

¹²⁵ Cf. §6 de esta investigación.

Ahora bien, desde una perspectiva fenomenológica, se puede decir que la comunidad dialógica que funda el logos es también comunidad ontológica, pues éste versa siempre sobre el ser: “el logos racional aparece, lo mismo que el logos ordinario, como una facultad simbólica que versa sobre el ser. El logos es, por esencia, ontológico. Razón es verbo, y con la palabra nos las habemos siempre con el ser.”¹²⁶ El problema de la comunidad ontológica, sin embargo, persiste, pues no se pone en entredicho la efectiva referencia del logos al ser, sino en qué medida dicha referencia puede hacer comulgar a los diferentes términos de la relación dialógica. El logos es ontológico porque parte y vuelve siempre al ser: “No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar.”¹²⁷ Como todo ente, el logos comparte con los demás el hecho de que *es*; sin embargo, ¿cómo puede este hecho común procurar una comunidad ontológica fuerte entre la diversidad de entes, pensando sobre todo en la diversidad señalada por Nicol entre ser expresivo y ser inexpressivo? El problema persistirá mientras no se aclare el alcance ontológico de la comunidad dialógica: ¿es posible la unidad ontológica de lo diverso? Para responder a esta pregunta es pertinente revisar el despliegue fenomenológico de la comunidad dialógica.

Como buen fenomenólogo, para hacernos ver la relación que hay entre ser y logos, Nicol nos remite al acto de nombrar las cosas: “La facultad dialéctica, que es orgánica, se ejerce inicialmente en el acto de dar nombre a las cosas.”¹²⁸ Nombrar es siempre un acto de distinción. Se les da nombre a las cosas para distinguirlas y, al mismo tiempo, identificarlas con respecto a otras. ¿Y para qué dicha distinción e identificación? Para comunicar lo nombrado a un interlocutor. El nombre es una etiqueta que ponemos a las cosas, no para las cosas mismas, sino para darnos a entender a alguien más. Hay, pues, dos operaciones en el acto de nombrar que es importante señalar.

Por un lado, el nombre es siempre y al mismo tiempo una negación y una afirmación e implica una correlación entre mismidad (determinación) y alteridad (apertura) que es necesaria para que pueda ser efectivamente comunicativo; no sólo con respecto al ente que es nombrado y que, en esa medida, es diferenciado de otros entes, sino también con

¹²⁶ *Ibid.*, §36, pp. 228-229.

¹²⁷ *Ibid.*, §29, p. 179.

¹²⁸ *Ibid.*, §31, p. 192.

respecto al interlocutor al que se le ofrece propiamente el nombre. Nombrar implica, en este sentido, el reconocimiento (mismidad) de la alteridad de la cosa nombrada y de los interlocutores.

Por otro lado, nos dice Nicol, es de suma importancia atender el carácter comunicativo, es decir, dialógico, del acto de nombrar. Nombrar es comunicar, dialogar y, en esa medida, abrir el espacio de lo común. ¿Qué tipo de comunidad es la que posibilita el diálogo? No se olvide que se pregunta por la comunidad ontológica y no cultural o política.¹²⁹ La clave está en el “diá”, que señala justamente el lugar de con-vergencia de lo diverso: “La conversación es una con-vergencia de los distanciados; el ser del otro yo y el ser ajeno a los dos. La preposición diá, que significa “a través de”, indica ya en el término diá-logo una separación y a la vez una conjunción.”¹³⁰ Es decir que, en primer lugar, la comunidad fundada a partir del acto dialógico no es conciliadora de términos distintos. No es que mediante (diá) el logos se unifique lo diverso, en el sentido de eliminar su diversidad, su diferencia sino, por el contrario, es el logos el lugar propio donde la diferencia tiene cabida, sin que ello implique una incompatibilidad o negación entre los opuestos. *Mediante el logos, lo diverso con-versa.*

Es importante insistir en que el logos no es conciliador de diferencias, sino fundador de las mismas. En sentido estricto, nos dirá Nicol, y dado que hemos despedido a la contradicción del ámbito ontológico, el logos no puede fungir como conciliador porque no hay nada qué conciliar, no hay nada que efectivamente se contradiga, cuya existencia implique la negación de otro ser y, en esa medida, exija ser resuelta: “El diá no puede asumir el significado de una conciliación. La mediación entre lo positivo y lo negativo implica la positividad efectiva de ambos. *No hay mediación posible entre términos definidos de antemano como contradictorios.*”¹³¹

¹²⁹ Como bien apunta Ma. Luisa Santos: “una cosa es el aspecto *dialógico* del logos y otra la coincidencia de las opiniones. La oposición tajante a todo lo que sea sociologismo es constante [en Nicol...]. Nada más lejos de confundir verdad y retórica, de dar validez a lo establecido, de legitimar lo fáctico por el mero hecho de serlo. Conversar no es convencer.” Cf. “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol.”, p. 39.

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Ibid.*, §31, p. 195. Las cursivas son mías.

Por otro lado, es igualmente importante señalar que lo que el logos re-úne no queda unificado o fijado en dicha unidad, sino que, por el contrario, queda siempre abierto, posible de ser reunido de otra manera, nombrado de otro modo:

La conversación produce una conversión. ¿Qué es lo vertido o convertido en el acto dialógico? El hombre, con sus símbolos, convierte en posesión suya todo lo que se pone a su alcance. La posesión es efectiva justamente porque no es exclusiva. El ser que se posee es el que se ofrece con la razón que se da. En esta operación retenemos y entregamos a la vez. Pero el ser mismo del cual damos razón no puede convertirse: no pierde su autonomía ontológica en la operación simbólica.¹³²

La unidad dialógica, pues, mantiene en sí un carácter de indeterminación, de indecisión radical (que no absoluta), que señala el carácter justamente abierto del ser del yo, del otro yo y del ser ajeno a los dos. Atendiendo el acto dialógico de nombrar, esta apertura es visible en el hecho mismo de que el diálogo nunca termina, nunca se cierra completamente: los interlocutores nunca llegan a coincidir completamente en la propiedad del nombre dado a la cosa. La razón de esta indeterminación es, en sentido estricto, el carácter in-acabado o in-definido de los entes, tanto del ente del que se habla (que es in-determinado en tanto su ser es relativo), como de los entes expresivos o hablantes (que son in-determinados en tanto su ser es, como vimos en el tercer párrafo, proteico, posible). De este modo, es mediante el logos, en la unidad ontológica que éste funda, que dicha indeterminación se vuelve como tal patente. Esta indeterminación es la misma que se quiere hacer ver con el *no* de la diferencia onto-lógica y se hace visible propiamente *en* el diálogo. ¿En qué consiste dicha indeterminación?, ¿cómo se deja ver en el diálogo?

Se deja ver en la duda que el diálogo siempre supone, de la cual propiamente parte, y consiste en la indeterminación o indefinición inicial que es necesaria para que cualquier determinación y comparación puedan efectuarse. A este respecto, la concepción socrático-platónica del diálogo nos permite ver algo muy importante. Intentando señalar el sentido propio del “diá” de la dialéctica en el contexto socrático-platónico, Nicol afirma lo siguiente: el principio vocacional de los diálogos platónicos es la duda que llama a dialogar, a reflexionar sobre la propia indecisión; y el pensamiento emprende la investigación en la medida en que existe y persiste esa duda. Recordemos la agonía del ser proteico, que consiste precisamente en la apertura de posibilidades. Ahora bien, no es una duda que surja

¹³² *Ibid.*, §37, p. 237.

a partir del planteamiento de tesis diferentes, de las cuales hubiera que escoger una; la duda que principia el diálogo no busca ser decidida, ni se resuelve en su eventual decisión. En sentido estricto, es la duda la que abre la posibilidad de diferentes soluciones o tesis con respecto a un determinado problema.

Pero, y esto es lo importante, lo propio del diálogo platónico no es la propuesta de diferentes soluciones o la posible disolución de la duda, sino mantener la indecisión y el problema siempre abiertos a discusión. Se trata de sostener la duda como indecisión, mas no como indecisión entre dos o varias opciones, sino indecisión en tanto algo que no puede ser decidido ni dicho de manera cabal o completa, es indecisión en tanto apertura, posibilidad.

Nos dice Nicol que, de manera cotidiana...

Nos importa que esta duda se resuelva, y así decimos desde antiguo que de la discusión nace la luz. Sócrates demuestra que la luz está en la duda. En la maiéutica socrática, la duda es metódica porque infunde las dudas, no porque procure resolverlas. El parto mental del interlocutor no es una verdad, sino una sapiencia. El diálogo se propuso revelar las dudas ignoradas. No termina la indecisión, ni justifica ninguna decisión. La dialéctica socrática es el método de la docta ignorancia.¹³³

En esa medida, lo radical en el diálogo no es la contraposición de tesis, sino la duda en tanto indecisión radical, la duda en tanto ambigüedad.

Este fenómeno dialógico de la duda, pensado en términos radicales, señala lo siguiente: el logos se asienta en la apertura ontológica desde la cual es posible llevar a cabo cualquier afirmación, positiva (ser) o negativa (no-ser), acerca del ente mismo. En esa medida, el fundamento ontológico tanto de la positividad como de la negatividad lógica (y existencial)¹³⁴ es la apertura o indeterminación que todo ente lleva en sí y que constituye, propiamente, su *ser*. Es el carácter indeterminado del ente lo que propiamente lo posibilita para ser lo que es, y no su ser determinado lo que le abre ciertas posibilidades. El *ser*, que *no-es* un ente, es la *radical* apertura¹³⁵ del ente mismo (y no sólo del ente expresivo).

Retomando la cuestión acerca de la comunidad que funda el logos, valdría decir que no hay entes diferentes que luego vendrían a converger en el logos; de hecho, no hay ni unidad ni diferencia fuera del logos mismo. Es sólo a partir del logos, de la apertura e

¹³³ *Ibid.*, §32, p. 202.

¹³⁴ Entiéndase la posibilidad inherente al hombre de ser *más* o *menos* hombre.

¹³⁵ La *radicalidad* de esta apertura es un tema que tocaremos en los siguientes párrafos.

indeterminación que éste deja ver, que propiamente se muestran y tienen cabida tanto la posibilidad de unidad como de diferencia, de mismidad y alteridad. La apertura es constitutiva de la determinación del ente. En otras palabras, no hay diferencia entre los dos momentos de la evidencia del ser que hasta ahora hemos venido reiterando. La dádiva del ser no es distinta de su diferencia respecto al ente. Hemos insistido en ello, pero no es sino hasta ahora que tenemos los elementos teóricos suficientes para señalar que el modo de darse del ser es como diferente del ente, es decir, que el ser siempre aparece en el ente, pero aparece de tal modo que hace visible en él cierta indeterminación, y señala con ello que la evidencia no se reduce a la entidad, sino que siempre *hay más*. Es en este sentido que, ontológicamente, apertura y determinación, mismidad y alteridad, son *lo mismo*. Por ello la diferencia ontológica es ambigua. Además de que, no nos olvidemos de esto, esta mismidad y alteridad se hacen patentes mediante el acto simbólico en el cual consiste el logos: el diálogo. Sin logos, en tanto dialógico, expresivo, comunicativo, no hay ni ser ni diferencia ontológica.

Ya hemos entrado propiamente en el problema que nos interesa. La diferencia ontológica, se ha dicho, es la apertura que hay en el ente mismo, es precisamente su posibilidad de *ser más*. Y esta diferencia tiene lugar en la medida en la que el ente es dado en la expresión, que es esencialmente *simbólica*. Hasta aquí, hemos ido de la intuición del ser a la expresión del mismo, y de ahí a la evidencia dialógica de la presencia para señalar esto: la diferencia ontológica es intuita en el carácter dialógico o simbólico que conlleva la expresión, y lo intuito es que el ser del ente se muestra como apertura y determinación al mismo tiempo. Sin embargo, esto no resuelve todavía la cuestión que nos ocupa. Si bien hemos esbozado una noción básica de lo que entendemos por esta relación entre apertura y determinación, aún no hemos dado con la expresión más adecuada para señalarla.¹³⁶ Por otro lado, a lo largo de este párrafo se ha insistido en el carácter *radical* de la diferencia, pero no se ha hecho explícito en qué consista éste. Éstas son las preguntas que plantaremos en nuestros siguientes párrafos: ¿en qué consiste propiamente la relación entre ser y ente, si ésta se ha señalado como la relación entre apertura y determinación?, y ¿en qué medida esta relación es radical?

¹³⁶ Aquí va a jugar un papel importante, junto con el concepto de límite, el de diferir, cuya exégesis hasta ahora hemos aplazado.

§ 6. La diferencia como misterio

Lo radical es, literalmente, aquello que tiene raíces, aquello que *es de raíz*.¹³⁷ ¿En qué medida es *radical* la diferencia ontológica? Hemos dicho que ésta encuentra su lugar, que radica –literalmente hecha raíces¹³⁸– en el logos. ¿Cómo es este radicar de la diferencia en el logos? Habría incluso que anteponer la siguiente pregunta a aquella: ¿en qué consiste la *radicalidad* del logos? Esta cuestión es *crítica* porque pregunta por aquello que es *decisivo* en el logos, es decir, aquello en lo que éste arraiga y que le dona su condición de ontológicamente preeminente; pregunta, pues, por el *límite* del logos, el lugar donde éste afianza su lugar y más allá de lo cual no puede ir sin riesgo de carecer de un suelo que lo provea de los nutrientes esenciales para su existencia. ¿Cuál es el límite del logos?

La reminiscencia en esta última pregunta a la *Crítica* kantiana es inobjetable. Sin embargo, si bien coincidimos con el espíritu que le da impulso a esta obra, no es ésta la crítica que tenemos en mente cuando retomamos la pregunta por los límites del logos, sino la *Crítica de la razón simbólica* de Eduardo Nicol. Al igual que Kant, Nicol plantea la necesidad de llevar a cabo una crítica de la razón; mas no de la razón en su carácter puro, pues éste no es el aspecto más esencial del logos¹³⁹, sino sólo una característica del mismo que no agota sus posibilidades. Además de que el planteamiento kantiano, según Nicol, no permite pensar el logos en su radicalidad ontológica: “Lo criticado por Kant era la pureza; la consecuencia era la incapacidad onto-lógica del logos. El ser no era objeto de saber científico; el conocimiento sólo capta el fenómeno.”¹⁴⁰ La revolución kantiana no es lo suficientemente crítica porque no llega al auténtico límite de la razón. Por su parte, Nicol intentará llevar a cabo una crítica de la razón ahí donde ésta adquiere un carácter propiamente onto-lógico, a saber, en su *simbolicidad*: la revolución nicoliana consistirá en preguntar por los *límites de la razón simbólica*, los límites del logos en tanto que éste está

¹³⁷ La palabra radical viene del latín tardío *raddicalis*, que se compone de *radic-* ‘raíz’ y el sufijo *-alis* ‘de’, y significa ‘que tiene raíces; de la raíz’. Cf. La entrada *radical* del *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 538.

¹³⁸ Radicar viene del verbo latín *radicare*, *radicari*, que significa ‘echar raíces’ y que pertenece a la misma familia que radical. Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, pp. 383-384.

¹³⁹ Recordemos que entendemos logos como expresión, lo cual incluye su carácter racional, pero no se limita a él.

¹⁴⁰ *Ibid.*, §36, p. 228.

referido al ser. La pregunta que abrirá, entonces, la crítica nicoliana será aquella que cuestiona justamente la relación entre ontos y logos.

La respuesta de Nicol a este cuestionamiento se encuentra hacia el final de la *Crítica de la razón simbólica*. Es la siguiente: “Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es el símbolo del Ser.*”¹⁴¹ ¿Cómo llega Nicol a dicha respuesta?, ¿cuáles son los límites del logos que, a partir de esta afirmación, se deben señalar? Para poder entender del modo más adecuado la respuesta nicoliana a la pregunta crítica, es necesario recorrer brevemente el camino que ésta sigue hasta la tesis señalada. A este respecto, son tres los capítulos que, a nuestro parecer, contienen lo esencial del planteamiento nicoliano: los capítulos VII, IX y X, que se ubican en la Cuarta y la Quinta Parte de la *Crítica de la razón simbólica*. Es al desarrollo que ahí propone Nicol al cual nos vamos a atener a continuación.

La Cuarta Parte de la *Crítica* se titula “Discurso sobre el método” y se divide en dos capítulos, uno dedicado a la *fenomenología* y otro dedicado a la *dialéctica*. Como su título lo indica, la tarea que se propone Nicol es la de discurrir *sobre* el método de la filosofía con la intención de mostrar que éste (y todo método posible) no puede sino ser fenomenológico, porque el ser está a la vista, y dialéctico, porque el logos del hombre es siempre, en todas sus operaciones, sean éstas metódicas o no, simbólico. Ahora bien, de estos dos capítulos nos referiremos sólo al primero, pues nos interesa recuperar el concepto del ser como *indiferente* que ahí se explana, ya que éste, según nuestra lectura del texto nicoliano, posee un papel de suma importancia para el señalamiento del límite de la razón.

La Quinta Parte de la *Crítica* lleva el título de la obra misma “Crítica de la razón simbólica”, y su intención es, como se podrá adivinar, la de señalar los límites radicales de la razón simbólica. Ésta se divide, al igual que el apartado anterior, en dos capítulos: “El ser y el logos” y “El misterio de la palabra”. Del primer capítulo retomaremos la distinción nicoliana entre logos (lo expresivo) y ontos (lo inexpressivo), entre lo humano y lo no-humano; ello con la intención de hacer explícitos los supuestos principales que le permitirán a Nicol hablar de un “dualismo legítimo”¹⁴² entre materia y logos. Con respecto

¹⁴¹ *Ibid.*, §41, p. 275.

¹⁴² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §20, p. 148. Dice Nicol: “El dualismo legítimo es el que distingue entre lo humano y lo no humano.”

al segundo capítulo, revisaremos brevemente la idea del misterio de la palabra para de ahí dar pie a la tesis nicoliana que nos interesa: *el ser como símbolo del ser*.

Ahora bien, nuestro objetivo no es exponer simple y llanamente el desarrollo de las tesis nicolianas, sino también revisarlas críticamente para distanciarnos de ellas en la medida en que así lo exija el problema que nos ocupa. Hasta ahora, a pesar de que nos hemos valido de la propuesta filosófica de Nicol, también hemos intentado marcar cierta distancia con respecto de ella. En este párrafo y el siguiente dicha diferencia se acentuará de forma más enfática. Revisemos, pues, lo dicho por Nicol.

Comenzamos con el capítulo VII, dedicado a la fenomenología. Lo que llama nuestra atención de este apartado es el hecho de que Nicol intenta deducir y definir los atributos del ser partiendo de su caracterización como *positividad absoluta*, es decir, como *la presencia absoluta*.¹⁴³ ¿Qué está entendiendo Nicol por esta positividad absoluta? Nos dice lo siguiente:

La etimología nos aclara que lo *absolutum* es lo des-prendido, lo que está aparte, lo que excluye toda relación, o sea lo incondicionado. Pero lo incondicionado no cumpliría ninguna función si no tuviera relación alguna con lo condicionado. El absoluto es condicionante. De suerte que, a pesar de su significado literal, el absoluto es correlativo de lo relativo, e inversamente. Es tan inconcebible el absoluto sin la contingencia, como la absoluta relatividad.¹⁴⁴

El Ser¹⁴⁵ absoluto es aquello incondicionado que se encuentra en el ente en la medida en que lo condiciona. ¿En qué consiste dicho condicionamiento?, es decir, ¿cómo se relacionan el absoluto y lo relativo? Ante la afirmación de la positividad absoluta, Nicol se ve en la obligación de explicar cómo es posible que algo que, se dice, es absoluto, pueda estar *en relación* con lo relativo. Nicol intentará dar cuenta de esta relación mediante el

¹⁴³ Ya hemos reiterado constantemente nuestra negativa a seguir en este punto el planteamiento nicoliano. La razón principal es que contraría por completo la concepción de la diferencia ontológica que nos interesa desarrollar: por un lado, entiende la diferencia como distinción óptica, es decir, para Nicol la diferencia entre ser y ente consiste en distinguir los atributos que le son propios a cada uno; y por otro lado, los atributos que le adjudica al ser no son fenoménicos. Al respecto, Ricardo Horneffer señala lo siguiente: “El caso de Nicol es de llamar la atención, pues por un lado revoluciona la metafísica al mostrar que el Ser *no es* lo buscado sino aquello de lo que se parte necesariamente. [...] Por otro lado, sin embargo, es heredero de la tradición metafísica al conferirle al Ser atributos que son inversamente proporcionales a los de lo ente. El problema es que mientras los componentes que se predicán de los entes son, esos sí, fenoménicos (es patente, por ejemplo, que todo ente deviene y se enlaza con otros entes), los atributos del Ser, si bien pueden deducirse lógicamente a partir de la comparación con lo que cambia, no tienen peso fenoménico ni, en rigor, razón onto-lógica de ser.” Cf. R. Horneffer, *op. cit.*, §18, p. 194.

¹⁴⁴ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §27, p. 161.

¹⁴⁵ Nos atenemos, nuevamente, a la grafía nicoliana en este punto.

señalamiento de las características del Ser que son racionalmente coherentes con la afirmación de su fenomenicidad, de su presencia en el ente: el absoluto “no puede identificarse con nada, por cuanto nada le es ajeno. Se relaciona con todo (sin ser por ello relativo) porque se encuentra en todas partes. Y no se confunde con nada, pues posee atributos que ningún ser-determinado puede compartir. Por esto mismo, el Ser no tiene contrario: sólo tiene alternativas lo determinado.”¹⁴⁶ De lo anterior debemos deducir que, además, “El absoluto tiene que ser total [...]; pero no totalmente vacío. Es total, aunque no en sentido cuantitativo, sino por la inclusión en él de todo lo relativo; es decir, en el sentido de que está presente de manera íntegra e igual en todas partes, sin agotarse en la particularidad de ningún existente.”¹⁴⁷ El Ser es, pues, absoluto y total, se relaciona con todo y sin embargo no se identifica ni se agota en ningún ente particular. La pregunta persiste: ¿cuál es la relación con lo relativo?

Algunos párrafos más adelante, Nicol continúa explicando esta positividad absoluta de la siguiente manera: nos dice que el atributo de la trascendencia que la tradición metafísica le adjudicó al Ser, ya que éste debía ser eterno e imperecedero, pierde sentido desde una perspectiva fenomenológica: el Ser no es trascendente, sino eterna permanencia: “La noción hipotética de trascendencia se sustituye con la noción fenomenológica de permanencia. Sin duda, lo permanente no puede ser relativo o defectivo. Pero el Ser es necesario y eterno, pese a que nos cuesta admitir que la eternidad es visible. Es que la permanencia implica la *ubicuidad*. Si el Ser es siempre, también es en todas partes: aparece donde quiera que miremos.”¹⁴⁸ Y si el Ser es en todas partes (reiterando su totalidad), entonces “no admite parcialidad; no puede distribuirse de manera desigual, ni fragmentarse, ni dejar huecos, ni sufrir ningún receso.”¹⁴⁹ Nicol insiste en defender la fenomenicidad de estos atributos. Sin embargo, en esta última cita podemos observar cómo la idea de una positividad de carácter absoluto va cediendo: el ser es eterno, nos dice, a pesar de que la eternidad *no es visible*, propiamente *fenoménica*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, §27, p. 163.

¹⁴⁷ *Ibid.*, §27, p. 164. Del hecho de que las cosas son, no se sigue que el ser es total; ésta es una inferencia injustificada. La totalidad refiere a cierta cabalidad, lo cual de ningún modo está relacionado con el hecho de que el ente es.

¹⁴⁸ *Ibid.*, §29, p. 173.

¹⁴⁹ *Ibid.*, §29, p. 174.

Este titubeo se decanta por completo en la página siguiente, donde Nicol acepta la dificultad de querer señalar estos atributos como auténticamente fenomenológicos. Entonces cambia el modo de referirse a ellos:

...lo inasequible no es el Ser, que está presente en cada punto con plenitud intensiva, sino su magnitud infinita. El infinito no es fenómeno, por imposibilidad física y hasta por definición. Pero es una exigencia racional de la omnitud del Ser fenoménico. Por su parte, tampoco la omnitud es una magnitud: el Ser es inconmensurable, porque es inagotable. [...] El Ser es desmedido, y esta *evidencia racional* sobresalta incluso a los científicos.¹⁵⁰

Nos habla ahora de estos atributos como evidencias racionales¹⁵¹, no ya como evidencias positivas, fenoménicas. Sin embargo, el hecho de que sean racionales no implica que sean postulados de la razón, pues en sentido estricto ésta ni siquiera puede comprenderlos o expresarlos a cabalidad:

el Ser es una infinitud de realidades concretas. Nos asombra por tanto la misma finitud: la singularidad de cada ente. ¿Cómo es posible que lo invariable genere tanta variedad; que en lo infinito tenga que aparecer y desaparecer lo finito; que el Ser produzca en su propio seno lo reproducible, y que lo reproducible sea efímero? Y en el punto final: ¿cómo es posible el ser que piensa el Ser? La razón discurre entre dos pasmos: la finitud y la infinitud, cada una absoluta a su manera. *Llega la razón al borde de sí misma pensando el Ser*. La propia racionalidad de este Ser que siempre tiene un más allá pensable, y que no tiene un más allá de sí mismo, hace vibrar de extraña manera una razón que es constitutivamente endeble, por la debilidad de su luz. Es la imaginación la que queda más trastornada por lo inasequible, porque ella es la que nutre a la razón con lo que su fuerza extrae del fenómeno. *La fenomenología toma cuenta de lo que nunca será aparente*.¹⁵²

Éste es el primer borde, el primer límite con el que se encuentra la razón: su incapacidad para *percibir* la positividad absoluta.¹⁵³ Esta afirmación es realmente confusa para el lector de la obra nicoliana, confusión que se agrava si se presta atención a la frase con la que concluye la última cita: la fenomenología toma nota de lo que *nunca será presente*. A pesar de que no lo dice tal cual, Nicol parece señalar que el Ser, si se le considera como absoluta positividad, no es fenómeno, por lo que entonces, propiamente dicho, *no hay* Ser, el Ser no está presente, no es aparente y, en ese sentido, sus atributos no nos dicen nada positivo de él, sino que simplemente señalan nuestra incapacidad para percibirlo y para comprenderlo. Parece ser, pues, que Nicol se contraría a sí mismo, ya que lo dicho va en contra de su

¹⁵⁰ *Ibid.*, §29, pp. 174-175. Las cursivas son mías.

¹⁵¹ Esta idea ya la hemos abordado en el §2 de esta investigación.

¹⁵² *Ibid.*, §29, pp. 175-176. Las cursivas son mías.

¹⁵³ Si esta positividad no se puede percibir mediante el logos, ¿es entonces realmente fenómeno-lógica?

intuición filosófica principal: aquello que anteriormente era todo apariencia, *la* presencia misma, ahora queda oculto, pues posee atributos que lo colocan más allá de toda presencia efectiva; pasa de ser una evidencia fenoménica a una evidencia de razón: “La absoluta positividad del Ser es evidencia racional”.¹⁵⁴

Ahora bien, ¿por qué retomar este desarrollo si va totalmente en contra de lo que queremos señalar? Por las consecuencias que conlleva. A partir de lo anterior, Nicol va a señalar lo siguiente: dado que el Ser es infinito, es también inimaginable e incomprensible, y es incomprensible no sólo porque no podamos abarcarlo con la mente, sino además porque (ésta es la tesis nicoliana que queremos señalar) “El Ser no tiene sentido. Quiere decir esto que el hecho de ser significa siempre lo mismo; o sea que no *significa* nada: es pura evidencia primaria y común. Sólo tiene sentido lo que puede tener más de un sentido.”¹⁵⁵

Hay que detenernos a pensar en esta última afirmación. A diferencia de los demás atributos que, repetimos, más parecen señalar una imposibilidad de la razón que algo positivo con respecto al Ser, la afirmación de que éste carece por completo de sentido sí apunta una característica positiva: el Ser es, de hecho, de suyo y no sólo en relación con la capacidad racional limitada del hombre, *in-diferente*, es decir, unívoco, *inexpresivo*, *no es dialéctico*. ¿Cuáles son las consecuencias ontológicas de afirmar esto? Sigamos adelante con el planteamiento nicoliano, de momento sólo no perdamos de vista esta tesis de la indiferencia del ser, pues jugará un papel muy importante en el desarrollo posterior de la propuesta crítica de Nicol.

Con respecto al Capítulo IX, dedicado a la relación entre ser y logos, nos interesa retomar el modo como Nicol establece una distinción entre el ser expresivo, que es el

¹⁵⁴ *Ibid.*, §39, p. 250. Por ello, tal vez, es que después de haber confrontado enérgicamente los atributos que Parménides le atribuye al ser en *Los principios de la ciencia*, Nicol afirma que podemos “asegurar que todos los atributos del Ser en Parménides son correctos. El Ser es uno y completo; nada le falta y no tiene origen ni fin; siempre es el mismo; es inmóvil y no puede sufrir alteración; por su totalidad, no admite negaciones.” Aunque debemos aclarar que, propiamente dicho, no hay *contradicción* en el sistema nicoliano: Nicol no está negando la positividad del ser, sino la positividad *absoluta* del ser, considerada como *pura presencia*. Estos atributos de la absoluta positividad se derivan racionalmente y parten del hecho de que las cosas son, pero dan un paso más allá para afirmar, conforme a razón, que lo que es, el ser, debe tener un carácter absoluto. Este carácter absoluto ya no es visual, fenoménico ni fenomenológico, sino evidencia racional. El absoluto, que en *Los principios de la ciencia* y en otras obras se afirmaba como lo dado, lo presente, lo patente, lo fenoménico, etc., ahora se torna lo oculto, lo que aparece como ausencia, como aquello que le falta a lo contingente: un fundamento absoluto.

¹⁵⁵ *Idem.*

hombre, y el ser inexpressivo, que son todos los otros entes. Este capítulo tiene como hilo conductor la pregunta por el carácter onto-lógico del logos, la cual se bifurca en dos problemas diferentes: el primero es el de la ontología del logos, es decir, la pregunta por la forma ontológica que lo “define”. Éste es, como hemos visto, siempre simbólico: independientemente del contenido expresivo, todo logos es vinculante, dialógico y, en esa medida, simbólico; la razón es siempre razón simbólica. Este primer problema es tema principal del Capítulo VIII, dedicado a la dialéctica.¹⁵⁶ El segundo problema es el de la relación del símbolo con aquello que re-presenta: los entes no-humanos, cuya característica principal, según Nicol, es la de ser i-lógicos, es decir, in-expresivos.¹⁵⁷ Nos interesa retomar a continuación este último planteamiento.

Como hemos revisado en nuestro párrafo cuarto, Nicol parte del hecho de la capacidad ontológico-comunicativa del logos: en la medida en que éste es siempre expresivo, comunica, abre propiamente un espacio para lo común. ¿Qué es lo que deviene común mediante el logos? Hay que revisar la estructura ontológica del diálogo para tener en cuenta qué es lo que en él se hace común. Nicol distingue tres componentes básicos del diálogo: dos hablantes y la cosa sobre la que se habla y a la cual los hablantes están comúnmente referidos. El diálogo es el punto de convergencia entre estos tres entes. En cuanto a los hablantes, como hemos ya señalado, son entes esencialmente expresivos y lo primero que el diálogo manifiesta es este hecho: su modo de ser común como seres simbólicos. El hombre se dona con su sola presencia, pero todo lo que se dona, se dona a alguien. ¿A quién se dona el hombre? A alguien que *es capaz de recibir esta dádiva*, es decir, alguien que comparte su modo de ser: otro ser expresivo, otro hombre. Ésta es la primera comunidad que queda manifiesta en el diálogo: el reconocimiento de la forma común de ser humano.

¿Qué implica ontológicamente el reconocimiento de este hecho? Implica que el ser expresivo, por su modo de ser, exige una separación y diferencia con respecto de sí mismo: necesita al otro, al interlocutor, un ente *que no permanezca indiferente ante su expresión*, sino que sea capaz de recibir su dádiva y, al mismo tiempo, responderla. Exige, pues, la comunidad de una misma forma de ser de los hablantes. El yo individual, sin otro que sea al

¹⁵⁶ Mismo que ya hemos abordado en nuestro cuarto párrafo. Además, Nicol desarrolla este tema *in extenso* en la *Metafísica de la expresión*.

¹⁵⁷ Los entes no-humanos tienen logos, tienen forma y sentido, pero este sentido es unívoco, indiferente; por ello, a pesar de tener un cierto logos, éste es inexpressivo, según Nicol.

mismo tiempo igual¹⁵⁸ y diferente, simplemente no podría ser. Con respecto a esta comunidad ontológica, Nicol señala que no hay ningún problema: es evidencia fenomenológica que el hombre comparte una misma forma de ser y que, sin embargo, ésta no determina a cabalidad ni la relación ni a cada uno de los participantes porque, como veíamos anteriormente, su forma es la forma de la ambigüedad, de lo posible. Sin esa ambigüedad, sin esa alter-nativa que es el *otro yo*, el hombre no sería hombre. Por eso reafirma Nicol en el exergo que abre la *Metafísica de la expresión* “Ανθρωπος... άνθρωπου σύμβουλον”¹⁵⁹, “el hombre es el símbolo del hombre”. El hombre necesita de los otros para poder complementar su ser.

Ahora bien, por lo dicho hasta ahora, la comunidad que funda el logos es ontológica en la medida en que éste hace patente la forma común de ser hombre. Sin embargo, esto carece de importancia más allá de una ontología de lo humano si consideramos que, podría decirse, cada ente es la “expresión” misma de su forma de ser, en tanto que él es la efectiva concreción de dicha forma. Para decirlo con otras palabras: si la capacidad comunicativa del logos es sólo autorreferente, esto es, si sólo se puede expresar a sí mismo, ¿qué preeminencia tendría con respecto a los demás entes? Tal parece que ninguna. Sin embargo, como vimos en nuestro párrafo tercero, la expresión adquiere preeminencia ontológica en la medida en que no sólo es la expresión del ser del ente expresivo, sino de todo lo que es. Lo que implica que no sólo el ser del hombre ha de quedar explicitado en el diálogo, sino también el ser de lo otro, de lo no-humano. Por eso nos dice Nicol:

La palabra no es tan sólo el ser en acto del ente particular que lo expresa; es una forma de actualidad del ser en general. *Todo* el ser está implicado en el acto comunicativo, y no solamente el ser mentado. No hay siquiera separación o trascendencia del ser que habla, respecto del ser que no habla: entre lo humano y lo no humano. [...] *Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser.*¹⁶⁰

Sin embargo, no obstante la afirmación de esta comunidad ontológica, Nicol sigue manteniendo la distinción entre “dos órdenes del ser”: lo humano y lo no-humano, misma que señala como el “dualismo legítimo”.¹⁶¹ ¿Cómo puede afirmarse, al mismo tiempo, una comunidad y un dualismo ontológicos? La unidad está dada en el hecho de que el logos

¹⁵⁸ Esta igualdad es formal.

¹⁵⁹ Platón, *Banquete*, 191d. La traducción consultada para este diálogo es la de M. Hernández.

¹⁶⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, pp. 128-129.

¹⁶¹ *Ibid.*, §20, p. 148.

expresa el ser; ¿dónde está dado el dualismo?, ¿en qué consiste dicho dualismo?, ¿cuál es la diferencia entre lo humano y lo no-humano? La nota distintiva del hombre con respecto a los demás entes, ya lo dijimos, es su expresividad. ¿Qué es lo que distingue a los demás entes del hombre?

En tanto expresivo, el hombre no puede permanecer indiferente frente a las cosas, pues su ser mismo le exige la diferencia: para existir, el hombre necesita del otro y de lo otro, ambos lo complementan. Ser hombre es expresar y expresar es diferenciarse: la expresión es la afirmación de la propia individualidad y, de ese modo, la diferenciación con respecto al otro y a lo otro; se diferencia de lo otro porque, al expresar, afirma su modo de ser distinto a los demás entes que le rodean, y se diferencia del otro porque al expresar afirma su individualidad. El hombre no sólo lleva su forma a flor de piel, sino que también expone de manera inmediata su determinación particular, su figura distintiva, su carácter. En contraposición al ser humano, según Nicol, a los demás entes en general, al mismo tiempo que su forma los determina, define su *ser*: no habría propiamente *posibilidad* en el ente no-humano, pues éste no tiene alternativas que le permitan *ser de distintos modos el mismo*.

Tanto el hombre como los entes no-humanos tienen logos, pero el logos de estos últimos se diferencia por ser unívoco¹⁶²: si bien el ente deviene y se altera, su alteración no es ambigua, no está abierta a diferentes posibilidades, sino que siempre mantiene un mismo sentido, un mismo fin: la nuez siempre devendrá un nogal, sus posibilidades están dadas de antemano y no tiene más que desarrollarlas, llevarlas a su cumplimiento.¹⁶³ En ese sentido, se puede decir que el ente está completamente dado, pues a pesar de ser relativo, su forma de ser está ya siempre definida de antemano:

un ente puede ser in-necesario y a la vez completo en sí mismo, como la gacela o el roble. No lo juzgaríamos insuficiente, pues no le falta nada para ser lo que es. El no poder hacer nada para alterar la forma de ser recibida es una plenitud; la limitación es positiva. En cambio la insuficiencia del hombre, que es negativa, trae consigo la capacidad de completarse. [...] Su ser contingente entraña el poder ser más (o menos) y el dinamismo de esta dialéctica interna en el ser y el hacer no aparece en ninguna otra forma de ser.¹⁶⁴

¹⁶² El hecho de que los entes no-humanos poseen un logos se evidencia en el fenómeno de su forma de (ser) devenir: es siempre un devenir ordenado, sometido a una cierta forma previamente establecida según su propia naturaleza. Los entes no-humanos poseen, pues, un orden, un logos, una cierta y propia racionalidad.

¹⁶³ Puede o no desarrollarlas, eso dependerá de que disponga de los medios y del ambiente adecuados para ello. Es posible en este sentido, pero su posibilidad está acotada a un determinado número de opciones. Según esto, la posibilidad en el ente no-humano es probabilidad, no apertura o ambigüedad.

¹⁶⁴ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §38, p. 242.

El logos en el hombre es siempre *expresivo*, es decir, esencialmente posible, *diferente*; el logos del ente no-humano, en tanto su sentido es siempre unívoco, es *in-expresivo* y, por ello, es esencialmente *in-diferente*. Volvemos a encontrarnos, en este punto de la argumentación nicoliana, con un despliegue ontológico de la indiferencia. Según Nicol, tanto la dualidad como la comunidad ontológica del logos son hechos fenoménicos. Ya vimos en qué medida es patente la comunidad ontológica. ¿Cómo se muestra la dualidad en el diálogo?, ¿cuál es el lugar del ente in-expresivo en el diálogo?

No obstante que el logos logra expresar efectivamente el ser del ente no-humano, esta expresión nunca es completa, es decir, no dona a cabalidad el ser del ente in-expresivo: el símbolo no ofrece por completo lo simbolizado, dona siempre sólo un aspecto de éste. Si lo donara a cabalidad, el símbolo no sería sólo una re-presentación –en el sentido de una recreación o re-configuración–, sino la presencia misma del ente, el ente mismo, es decir, nombre y cosa serían idénticos. Pero es comúnmente sabido que las palabras *no son* las cosas. Por poner un ejemplo, los vocablos “agua” y “H₂O”, a pesar de referirse al mismo ente, son re-presentaciones diferentes, pues se refieren a distintos contextos y experiencias que, por ende, requieren de expresiones distintas: cuando una persona tiene sed, no pide *H₂O*, sino *agua*; cuando un químico quiere expresar las propiedades de este ente material, no escribe *agua*, sino *H₂O*. Cada símbolo responde a una intención comunicativa diferente y ninguno agota las posibilidades de que la cosa referida pueda ser re-presentada de otro modo igualmente comunicativo y mostrativo. Hay, pues, algo en las cosas mismas que no se deja apresar por el logos a cabalidad. ¿A qué se debe esta *imposibilidad* de donar a cabalidad las cosas, que reside y es propia, según parece indicar Nicol, de las cosas mismas, no ya sólo del logos?

Como veíamos hace un momento, para Nicol el ente no-humano está completamente dado en su modo de ser, pues su forma determina su finalidad y le señala una senda fija por la cual éste ha de transitar necesariamente. Su posibilidad está atada a la necesidad que su forma le imprime: el ente no-humano es relativo, en esa medida es innecesario; pero su modo de ser está ya bien fijado, en ese sentido es necesario y no posible: le basta su forma dada para ser lo que es y *no puede ser más* de lo que esta forma le permite. En cuanto a su ser, el ente in-expresivo es *in-diferente*, pues no ha menester de formar parte de lo común,

no ha menester de algo que lo complemente más allá de la relatividad que su forma misma le impele: es indiferente porque su ser *no es simbólico*, sino relativo, dependiente totalmente de la necesidad que su contexto le exige. En esta *indiferencia* constitutiva del ente radica la *imposibilidad* de apresarlos a cabalidad, pero no sólo eso: la unidad ontológica que el logos posibilita y que se hace patente en el diá-logos, según se vio, es posible por el carácter simbólico de sus componentes, pero ahora nos encontramos con que uno de ellos, el ente no-humano, es esencialmente a-simbólico: “El yo y el tú se requieren mutuamente para ser lo que son, y para alcanzar el ser ajeno. Ambos requieren este ser para llegar el uno al otro. Pero el ser ajeno no requiere nada para ser lo que es.”¹⁶⁵

Si esto es así, entonces la comunidad ontológica del logos no es tal, es tan sólo una comunidad dialógica entre los seres que comparten una misma forma de ser. Siendo el ente no-humano indiferente, éste se abstrae por completo de la unidad comunicativa: las cosas no requieren de las palabras para ser *lo que son* y pueden prescindir perfectamente de ellas para seguir *siendo*. La evidencia es clara a este respecto: independientemente de si lo nombremos *agua* o *H2O*, este ente conserva su misma forma y ésta no queda afectada porque la nombremos de un modo u otro. Ante las palabras, las cosas permanecen indiferentes en su forma¹⁶⁶ de ser. Llega a afirmar incluso Nicol: “La cosa no se entiende; se entiende el mensaje racional sobre la cosa.”¹⁶⁷

Éste es el segundo límite que encuentra la razón. El primero, recordemos, es la indiferencia del Ser: su carencia de sentido y su consecuente inexpresividad, pues el Ser, considerado como positividad absoluta, no es dialógico ni simbólico, no es ni siquiera patente. El segundo es, podríamos decir, la concreción del absoluto en el ente relativo: la indiferencia de su ser con respecto al ser de la expresión, su inexpresividad. Ni el Ser ni el

¹⁶⁵ *Ibid.*, §37, p. 238.

¹⁶⁶ Aquí está, a nuestro parecer, el problema de la argumentación nicoliana: Nicol está confundiendo aquí ser con esencia. El ente puede ser suficiente, pero, como intentaremos mostrar más adelante, puede ser también *posible*, puede ser *más*; este *más* le viene de su encuentro con el ser de lo posible. El ente, entonces, es también dialéctico a su modo y en esa medida es también expresivo de una forma distinta a la del ser humano, aunque *sólo* en su relación con el ser humano. Partiendo de esta afirmación, habrá que decir que la concepción de lo ente no puede ser ya la misma, como algo bien definido y determinado; esta concepción depende de su contraposición con el Ser absoluto. El ser está en el ente y entre ellos no cabe una diferencia óptica, objetiva, a la que se le pudieran adjudicar atributos. Su diferencia es onto-lógica y se da en el hecho mismo de la determinación-apertura de cada ente. Más adelante ahondaremos en esto.

¹⁶⁷ *Ibid.*, §37, p. 241.

ente son simbólicos ni dialécticos, sólo el hombre lo es.¹⁶⁸ El logos, pues, llega al borde de sí mismo tanto cuando quiere pensar al Ser (el absoluto) como cuando quiere pensar al ente (lo relativo): ambos le son radicalmente inaccesibles. Encuentra aquí el logos, según Nicol, sus límites más profundos e insuperables: “Cuando la investigación choca con una pregunta límite, retrocede hacia el fenómeno; o sea que avanza provechosamente, aunque resignada, aunque lastrada por la renuncia a lo inasequible. [...] Las cosas mismas son el límite que impone la resignación.”¹⁶⁹ ¿Qué puede hacer el hombre (el ser de la expresión) ante el pasmo que le provoca el abismo que ahora se abre entre él, las cosas y el Ser absoluto? ¿No queda mermada, ante la “evidencia” de esta dualidad radical entre logos y ontos, la capacidad onto-lógica del logos? Lo auténticamente radical no sería el logos, sino la dualidad, la escisión ontológica:

Habría que explicar cómo es posible que la palabra simbolice algo que no es complementario: algo que pertenece a un orden real diferente. *El hecho es que no lo simboliza: no hay nexos ontológicos entre los términos de la relación.* El problema, por tanto, tiene su meollo en aquella diferencia de ser. La cual no debiera existir, para que el símbolo fuese, como es efectivamente, comunicativo. A pesar de que no sea debatida, esta aporía es una cuestión decisiva para la fundamentación de la ciencia: presenta la inaccesibilidad de lo real en un nivel de gravedad más honda que el idealismo.¹⁷⁰

La única unidad a la que podría aspirar el logos es autorreferencial, dialógica, pero que no tiene un alcance ontológico. En otras palabras: el logos no sería auténticamente mostrador del ser, sólo del ser de la expresión, y fuera de este ámbito no tendría una incidencia radical en la realidad. Pero si se sostiene esto, ¿cómo entonces se puede afirmar que el ser es el símbolo del ser y que el ser mismo es simbólico? Según Nicol, reconociendo que el logos es efectivamente comunicador del ser, pues así lo muestra la experiencia dialógica misma; y reconociendo al mismo tiempo que el modo como ocurre esto es un *misterio* para la razón humana, más aún, un misterio que entraña el logos mismo: *el límite del logos apunta al misterio, es este misterio mismo.* Es en la medida en que el logos entraña este misterio que puede considerarse como ontológicamente radical. ¿En qué

¹⁶⁸ Tanto lo absoluto como lo relativo son ontológicamente indiferentes y ajenos al ser de la expresión y a la expresión misma.

¹⁶⁹ *Ibid.*, §41, p. 269.

¹⁷⁰ *Ibid.*, §37, pp. 240-241. Las cursivas son mías.

consiste dicho misterio? Pasamos ahora al desarrollo del último capítulo de la *Critica*, que lleva por título, justamente, “El misterio de la palabra”.

Lo primero que salta a la vista en este capítulo es el uso del concepto *materia*. ¿Qué entiende Nicol por materia? El capítulo comienza de la siguiente manera:

La dialéctica presenta una faceta especial cuando se consideran unitariamente el hacer y el hablar. El hablar es un hacer en sí mismo; también es un ingrediente necesario de toda acción cooperativa. La libertad es la nota común que permite esa consideración unitaria del hacer práctico y el hacer verbal. Pero esta unidad entraña una esencial distinción. La implicación de la materia en la acción práctica es visible y se da por descontada. La clave dialéctica de esta praxis productora es la transformación: el producto es material y sobre-material a la vez. En cambio, *la implicación de la materia en el acto simbólico* es un problema que no ha sido planteado siquiera en ontología.¹⁷¹

El concepto de materia no tiene una definición clara en el planteamiento nicoliano. Tal parece que Nicol entiende dicho término en su definición más general, como la realidad espacial y perceptible (tangible) que constituye el mundo físico. Lo material es la parte física, corporal, de los entes, y se caracteriza por ser lo opuesto al logos, que es intangible. Ahora bien, este concepto está en íntima relación con la dualidad que Nicol sostiene entre ser expresivo y ser inexpressivo. Ahora se radicaliza esta dualidad y se presenta, como veremos a continuación, como la distinción ontológica entre logos y materia. Pero hay que tener cuidado con esta última afirmación: si bien el concepto de materia, a nuestro parecer, es la radicalización del concepto de ser inexpressivo, éstos no son idénticos. No lo son porque el hombre es formalmente distinto del ser no-humano, pero ambos, a pesar de esta diferencia formal, están hechos de materia, son seres materiales. Claro está, no están constituidos de la misma materia: la forma del ser no-humano (natural) es material, física, su estructura constitutiva no se distingue de su contenido, pues no va más allá de su cuerpo material: forma y materia son idénticos; en el ser humano, la materia no agota su forma de ser, sino que es sólo uno de los dos elementos que lo constituyen, que son materia y logos: el hombre es material y sobre-material a la vez. Esto se muestra de manera evidente en la acción humana, donde el hombre manipula lo material para transformarlo: así el carpintero, que talla un trozo de madera para darle forma de silla; o el atleta, que mediante la ejercitación constante de su propia corporalidad, transforma su cuerpo y lo hace ágil para llevar a cabo cierta actividad física. En el caso de la praxis del hombre, parece no haber

¹⁷¹ *Ibid.*, §40, p. 256.

duda de la transformación de la materia que éste lleva a cabo; el problema viene cuando se trata de la acción simbólica, es decir, de la relación entre símbolo y materia: “la implicación de la materia en el acto simbólico es un problema que no ha sido planteado siquiera en ontología. Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia.”¹⁷²

¿Cuál es el problema que quiere señalarnos de este modo Nicol? La materia y el logos tienen esencias, no sólo distintas, sino totalmente opuestas: su principal diferencia consiste en que el logos es, en tanto simbólico, posible, libre y, en esa medida, expresivo, diverso; mientras que la materia es necesaria, unívoca en su sentido y, en esa medida, inexpresiva, indiferente. De no ser porque estas dos formas tan distintas convergen efectivamente en el ser humano, no sería posible afirmar otra cosa que una irremediable distancia entre ambas. Ahora bien, Nicol agrega una idea más a este planteamiento que es pertinente traer a cuenta para entender el misterio de la palabra. A saber, la *anterioridad* (que no superioridad) *ontológica* de la materia con respecto al logos.

Es evidente que siempre ha habido materia, el universo entero está constituido de este modo: “Es evidente que sin materia no habría universo. En verdad, no habría Ser.”¹⁷³ Pero también es evidente que no siempre ha habido logos, es decir, la existencia del ser expresivo es muy corta con respecto a la edad del universo entero. Además de que, a diferencia de la materia, cuya nota ontológica de necesidad indica que ésta es eterna, imperecedera –así lo afirma la ley de conservación de la materia: “nada se crea y nada se destruye, sólo se transforma”¹⁷⁴–, el hombre lleva impresa en su ser la nota de la finitud, de *la necesidad de morir*; es el ser mortal por antonomasia. El hombre, y con él el logos, vino a ser, y de ese mismo modo algún día dejará de ser. Éste es el problema que quiere advertirnos Nicol: ¿cómo de la materia, de lo necesario, de lo indiferente, de lo inexpresivo, puede surgir un ente cuyas notas ontológicas características son la posibilidad, la diversidad y la expresividad? Porque tuvo que haber surgido de la materia, ¿de dónde más? Llega aquí el logos, según Nicol, a su límite más radical: el misterio de la palabra.

¿Cuáles son las consecuencias de afirmar este límite radical del logos? La tesis de la anterioridad de la materia le da a Nicol la posibilidad de hablar, también, de la anterioridad

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.*, §40, p. 258.

¹⁷⁴ Su formulación general reza así: “en una reacción química ordinaria la masa permanece constante, es decir, la masa consumida de los reactivos es igual a la masa obtenida de los productos.”

del ser con respecto al logos. Y todavía más: tanto el Ser absoluto como el ser inexpressivo comparten con la materia la nota ontológica de la indiferencia, por lo que cabría afirmar que, antes del logos, Ser, ser inexpressivo y materia son idénticos y no habría dualidad:

Sin el logos, Ser y materia serían equivalentes. La equivalencia se rompe cuando nace del Ser una forma de ser in-necesaria, in-material, en el sentido de irreductible a la materia. Las notas constitutivas de esas dos formas de ser son incompatibles. Esa del logos es una de las dos que conocemos; su aparición representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que había permanecido mudo desde la eternidad. ¿Cómo pudo lo temporal, que es contingente y limitado, alterar lo eterno, necesario e infinito?¹⁷⁵

Ahora bien, si Ser, ente y materia son idénticos, habría que señalar también que, antes del logos, *no hay* diferencia ontológica: ser y ente son idénticos. La diferencia ontológica adviene con el logos: sin logos no hay diferencia ontológica, lo que quiere decir que la diferencia no es propia del ser, pues éste es originariamente indiferente. La diferencia ontológica consiste en el desdoblamiento del ser en dos formas radicalmente distintas: materia y logos. Y dicha diferencia es la razón última de la incapacidad lógica de reunir cabalmente lo formalmente diferenciado: la existencia del logos, pareciera ser, no tras-toca la indiferencia de la materia, no la altera, sino que ésta permanece indiferente ante él. La diferencia, advirtámoslo, es solamente *formal*, no real, es decir, no incide de manera radical en las cosas. El Ser, recordemos, no puede sufrir mengua o incremento alguno, pues está dado en su totalidad, ¿cómo podría agregarse algo a dicha totalidad?, ¿cómo podría haber *más ser*?

Pero, ¿realmente es así?, es decir, “¿podemos asegurar que no se altera el Ser cuando nace la palabra? Y la posible muerte del ser que habla del Ser ¿no lo deja privado de algo que le pertenece entrañablemente, y que es distinto de lo que siempre había sido? Cosa inconcebible, porque el ser no puede sufrir mengua. ¿Cómo pudo sufrir un incremento?”¹⁷⁶ En este momento del planteamiento, Nicol da un giro en la argumentación¹⁷⁷ sin negar las tesis anteriormente suscritas. Si el logos nace de la materia, entonces habrá que decir que “el origen de la palabra es una mutación interna del Ser. De repente, un buen día, el Ser

¹⁷⁵ *Ibid.*, §40, p. 259.

¹⁷⁶ *Ibid.*, §40, p. 258

¹⁷⁷ Lo da en dirección hacia las tesis fundamentales de una obra anterior, a saber, la *Metafísica de la expresión*, donde ya se afirmaba la simbolicidad del ser.

saca de sí mismo una forma de ser histórica y locuaz.”¹⁷⁸ En otras palabras, si bien logos y materia son diferentes, no están escindidos, sino que son dos modos de *ser* distintos. El logos también *es* y, en esa medida, *radica* en el Ser mismo.

La dualidad del ser es un hecho que resulta inexplicable para la razón, pues ésta no logra comprender cómo es que estas “dos “sustancias” esencialmente distintas”¹⁷⁹ están siempre efectivamente unidas y separadas, pues sin materia no hay logos, pero éste no se reduce a aquella, así lo atestigua el hecho de la expresión misma. “Imposible explicar la desunión; imposible explicar la unión. Los hechos atestiguan la efectiva unidad de los extraños; los hechos rebasan el alcance de la razón.”¹⁸⁰

Ahora bien, lo que se hace evidente cuando la razón llega a este límite es que ésta, el logos mismo, hunde sus raíces en tierras misteriosas. Se hace patente que el logos entraña en lo más profundo de sí un misterio; este misterio es el límite más radical de la razón simbólica, pues es de ahí de donde parte, de donde extrae sus nutrientes para ser. Por ello, si bien el logos no puede dar razón de dicho misterio, no puede explicarlo, sí tiene que hacerlo explícito, tiene que conceptuarlo. ¿Cuál es el misterio que entraña el logos, según Nicol? “*El misterio del logos es el misterio de la materia*. Si ésta alberga el logos y es condición de sus actos, no puede permanecer indiferente cuando el logos muere. A pesar de ello, la materia es indiferente.”¹⁸¹ En la medida en que enuncia el misterio, el logos cobra conciencia del límite que lo constituye y más allá del cual no puede ir, cobra conciencia de su papel preeminente ante los demás entes, pues es con él que se hace patente la unidad (y la diferencia) onto-lógica:

La última razón que es posible dar de tal hecho es aquella en que resalta la unidad y comunidad del Ser. Todo está compenetrado con todo, como ya advirtieron los griegos. El logos distingue al hombre; pero no lo sitúa aparte de los entes de que da razón. En el acto de dar razón se manifiesta la integridad del Ser. Es notable, sin embargo, que esta evidencia encuadra el misterio, no lo resuelve.¹⁸²

¹⁷⁸ *Ibid.*, §40, p. 259.

¹⁷⁹ *Ibid.*, §40, p. 262.

¹⁸⁰ *Ibid.*, §40, pp. 264-265.

¹⁸¹ *Ibid.*, §40, p. 265.

¹⁸² *Ibid.*, §41, p. 271. Es de llamar la atención que el misterio lo encuentra el logos en su intento de *dar razón* de su origen. Habría que señalar que, por lo anterior, se trata de un *misterio racional*, es decir, el límite que este misterio señala lo es con respecto al logos que da razón. ¿Qué hay de otras formas del logos que no dan razón de las cosas pero que no por ello dejan de ofrecer lo que es de algún modo?, ¿cómo perciben ellas este misterio y límite del logos? Montserrat Noguera va incluso más allá para proponer la posibilidad de pensar un misterio anterior al misterio de la palabra: “«Sin la materia no habría universo». Pero, ¿lo habría sin una

Por el logos, la unidad del ser se hace común, es decir, explícita, expresiva. Y no sólo esto, sino que el ser mismo deviene expresivo, la materia deviene parlante. El logos no está fuera del ser, sino que es constitutivo del ser mismo. Mediante el logos, el ser adquiere autoconciencia y, por ello, el ser empieza a hablar del ser:

...al adquirir la autoconciencia, el Ser efectuó una especie de desdoblamiento interior: se situó frente a sí mismo, así como el yo se desdobra cuando piensa en su propio ser, entablando una relación simbólica consigo mismo. Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es el símbolo del Ser*. El hombre está formado a imagen y semejanza del Ser, en tanto que ser simbólico.¹⁸³

Llegamos al punto culminante del planteamiento nicoliano: la unidad entre materia y logos es radical, no obstante que esta radicalidad no pueda ser explicada, y en esa medida habrá que afirmar contundentemente que “*el logos es el símbolo o complemento real de la materia.*” Desde que hay logos, es también inexplicable que la materia pueda existir sin el logos, pues éste la complementa, en la medida en que la torna comunicable, expresiva, posible. “El hombre es la voz del Ser. Su presencia en el universo significa que el Ser, por razones ignoradas, toma la palabra momentáneamente, para volver después de ese lapso a la eternidad de su silencio.”¹⁸⁴ En ese sentido, entonces, *sólo mientras el logos existe*, el ser sufre una transformación literalmente onto-lógica, pues no es sólo que el ser tome la palabra y se exprese a sí mismo, que devenga símbolo de sí mismo, sino que además éste se acrecienta. Lo cual ya anunciaba Nicol desde la *Metafísica de la expresión*:

Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un “ante quien”. Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifestación de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia. *Hay más ser desde que se puede hablar del ser.*¹⁸⁵

materia *viva*? [...] Quizá pueda iluminarse el misterio y el acto de humildad del hombre sea más fecundo si reconoce un principio vital en la materia, que –ciertamente– temporalizará su eternidad, pero que permitirá ver sin la impedimenta de ningún velo cómo emerge el logos, «el ser que piensa», sobre la superficie de un ser material, sí, pero vivo. [...] sin la consideración de un principio vital previo, la materia se revela como estéril.” Cf. “Eduardo Nicol. Una advertencia en el discurso sobre el «Ser»”, pp. 68-69. No creemos, sin embargo, que la consideración de la anterioridad de la vida al logos pueda develar su origen ontológico, pues la pregunta persiste: ¿cómo de lo *física y biológicamente necesario* pudo surgir lo *vitalmente gratuito*?

¹⁸³ *Ibid.*, §41, p. 275.

¹⁸⁴ *Ibid.*, §41, pp. 275-276.

¹⁸⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, pp. 129-130.

Con el logos, el ser adquiere la relación más radical que puede tener consigo mismo: su donación, su presencia efectivamente fenomeno-lógica; tan es así que sin logos, cabría decir, no hay propiamente ser, éste no está presente. El ser es efectivamente patente sólo desde que hay logos. Así finaliza Nicol la *Crítica de la razón simbólica*: “La relación simbólica del yo con el no-yo, que se manifiesta de tan variadas maneras, se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser.”¹⁸⁶

El giro que da Nicol *al final* de la *Crítica* para considerar la efectiva presencia del ser como presencia fenomeno-lógica, es bastante radical con respecto al concepto de ser que venía desarrollando: lo indiferente pasa a ser lo que entraña en su seno una *dualidad*, la más radical diferencia, un desdoblamiento que le permite donar-se, hacer-se patente. Sin embargo, creemos que este giro no es suficientemente radical. Coincidimos completamente con la tesis que finaliza la *Crítica de la razón simbólica* y que afirma que el ser, la presencia, lo que es, está dado simbólicamente. Pero no coincidimos con el modo como Nicol llega a dicha conclusión, y sobre todo no coincidimos con que, una vez que se ha reconocido que la presencia del ser es fenomenológica, se siga hablando de una materialidad del ser y de una anterioridad del ser con respecto al logos. Habría que *invertir* el orden de la argumentación nicoliana y comenzar por la afirmación de que el ser es símbolo del ser. La propuesta de esta inversión se sustenta en nuestra negativa a considerar la materia como lo ontológicamente originario y previo al logos. No. Lo que de veras es onto-lógicamente originario es el logos mismo: *no hay misterio*.¹⁸⁷

Si partimos del planteamiento nicoliano hasta ahora expuesto ¿cómo se entiende la diferencia ontológica? El lugar de ésta es, como hemos insistido, el logos, y éste adquiere su radicalidad, según Nicol, en tanto entraña en sí mismo el misterio de la palabra: la materia se *desdobla* y nace el logos. La diferencia ontológica en su sentido más radical

¹⁸⁶ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 277.

¹⁸⁷ Es necesario aclarar lo siguiente respecto de esta afirmación: no estamos negando la posibilidad del misterio, sino el modo como Nicol lo tematiza, a saber, como la trans-formación de la materia en logos. Si, pues, el misterio consiste en este “salto” ontológico de la materia al logos y de éste a aquella, entonces *no hay*, propiamente dicho, misterio. Si, por el contrario, el misterio consiste en la inobjetable relación onto-lógica entre el ente expresivo y el ente inexpresivo, entonces la presencia misma, en tanto referida siempre al logos como su límite más propio, es siempre y en todo momento misteriosa. En qué sentido sea ahora misteriosa esta necesaria referencia entre lo inexpresivo y lo expresivo, es algo que debe pensarse, pero no es ya el misterio que señala Nicol. No nos ocuparemos de este tema en la presente investigación.

consiste en este des-doblamiento. El ser antes del logos es indiferente del ente, es idéntico a la materia. Deviene diferente de ella en la medida en la que logra des-plegarse sobre sí mismo, y entonces es posible *decir* que *hay más*, que *lo que es* no se agota en su determinación actual, que puede ser de otro modo. Sólo entonces se puede diferenciar entre el ser determinado (que es el ente) y el Ser indeterminado, el ser relativo y el Ser absoluto, el ser temporal y el Ser eternamente permanente, el ser finito y el Ser infinito, en suma, entre Ser y ser, es decir, el ente. Pensar, pues, la diferencia ontológica desde el misterio, tiene como consecuencia que se le entienda desde la dualidad materia-logos como el despliegue de esta dualidad. Visto así, la diferencia, como hemos señalado, no es ontológicamente originaria. Lo originario es el silencio eterno del Ser, y es de este silencio de donde surge la diferencia. Ésta es un fenómeno posterior y su alcance ontológico se debe a aquello que la precede, radica en esta anterioridad y se define a partir de ella como diferencia entre dos extremos contrapuestos, así lo entiende Nicol:

Hay algo que el Ser no es: no podemos atribuirle ciertas notas que sólo convienen al ente. En orden de jerarquía, ésta es la primaria negatividad ontológica: la que está incluida en la comprensión de lo absolutamente positivo. Lo cual es motivo de perplejidad. El Ser es omnímodo. ¿Qué es lo simbolizado, cuando se dice que el Ser *no es* esto o lo otro? [...] las proposiciones negativas cuyo sujeto es el Ser no niegan nada de él. Son expresiones simbólicas invertidas, en las cuales lo negado se refiere al ente. Decimos que el Ser no es temporal y contingente. Lo que esto significa es que el ente carece de la eternidad y necesidad que son notas unívocamente positivas del Ser. De suerte que las declaraciones negativas por su forma son positivas, en tanto que impiden confundir el Ser con ninguno de los entes en que él está presente. El hecho de que el Ser es la totalidad de lo real (¿pues qué otra cosa sería?) no lo obliga a compartir las notas de ningún ser, que siempre son restrictivas.¹⁸⁸

La diferencia ontológica se entiende como esta “primera negatividad ontológica”.¹⁸⁹ ¿Y si prescindimos de dicha anterioridad?, ¿podemos prescindir del silencio eterno anterior (y posterior) al logos? Siendo estrictamente fenomenológicos, ¿es justificado negar o afirmar dicha anterioridad?, ¿puede el logos conceptualizar lo misterioso?, ¿no es esto ya ir demasiado lejos y perder de vista lo importante: desviar la mirada de lo que se muestra como el auténtico límite? En el siguiente párrafo intentaremos llevar a sus últimas

¹⁸⁸ *Ibid.*, §39, p. 249.

¹⁸⁹ Al respecto, afirma Horneffer: “el Ser *no-es* un ente, los entes *no-son* el Ser. ¿En qué difieren uno y otros? Nicol reafirma lo que hemos dicho reiteradamente: los atributos del Ser *no son* los del ente.” *Cf. op. cit.*, §15, p. 158.

consecuencias, acompañados de la crítica y la propuesta que plantea Ricardo Horneffer al respecto, la tesis nicoliana de la simbolicidad del ser. Ello con una doble intención: por un lado, señalar que la crítica nicoliana es insuficiente, pues no llega al verdadero *límite* en la medida en que lo comprende desde el misterio; y por otro, señalar la necesidad de pensar dicho *límite* como principio ontológico, es decir, como el lugar desde donde es posible pensar al ser y su diferencia con respecto al ente como intuición fenomenológica, como presencia y diferencia fenomenológica.

§ 7. La diferencia fenomenológica

Nuestra discrepancia principal con Nicol es con respecto al misterio de la palabra, sobre todo porque, según hemos querido hacer ver en el párrafo anterior, desde esta tesis se comprende la diferencia ontológica como la dualidad materia-logos. A continuación intentaremos darle un sustento teórico firme a nuestra discrepancia. Así pues, ¿por qué no es pertinente pensar la diferencia ontológica como el misterio de la palabra? Por dos razones: en primer lugar, porque pensada de ese modo, se tematiza como diferencia óptica, como la diferencia entre dos entes con atributos diametralmente opuestos: contraría, en esa medida, lo que la diferencia ontológica pretende hacer ver; en segundo lugar, y tal vez de mayor importancia, la noción de misterio no es estrictamente fenomenológica y, en esa medida, falla al querer señalar los límites radicales del logos. Veamos en qué sentido afirmamos que es así.

Como se puede observar en el desarrollo del planteamiento nicoliano que expusimos en el párrafo anterior, la noción de misterio depende fuertemente de una tesis que la precede y que no es estrictamente fenomenológica, a saber, la afirmación del carácter indiferente tanto del ser como de los entes no-humanos. Tenemos efectivamente la experiencia de que las cosas (la piedra, el árbol, el río, etc.) permanecen “indiferentes” cuando nos dirigimos hacia ellas queriendo encontrar una señal, un guiño, un gesto, una respuesta a nuestra necesidad simbólica de complementariedad. Hay una *resistencia silenciosa* de las cosas cuando las interrogamos por sus más íntimos secretos. Y aun cuando los hemos hallado, aun cuando el químico ha logrado des-cubrir que la composición molecular del agua es H₂O, ésta permanece indiferente pues, así parece ser, en nada le afecta que el hombre posea tal conocimiento sobre ella. Su forma, en efecto, no cambia ni una pizca porque la nombremos de modos distintos. Así lo atestigua el bello poema de la poeta polaca Wislawa Szymborska, titulado *Conversación con una piedra*, el cual citamos¹⁹⁰ a continuación:

¹⁹⁰ No podemos darnos el lujo de no hacerlo.

Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.
 Quiero penetrar en tu interior,
 echar un vistazo,
 respirarte.

—Vete —dice la piedra—.
 Estoy herméticamente cerrada.
 Incluso hecha añicos,
 sería añicos cerrados.
 Incluso hecha polvo,
 sería polvo cerrado.

Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.
 Vengo por mera curiosidad.
 Sólo la vida permite satisfacerla.
 Quisiera pasearme por tu palacio,
 y luego visitar una hoja y una gota de agua.
 No me queda mucho tiempo.
 Mi mortalidad debería ablandarte.

—Soy de piedra —dice la piedra—.
 Imposible perturbar mi seriedad.
 Vete,
 no tengo músculos risorios.
 Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.
 Me han dicho que encierras salas enormes y vacías,
 nunca vistas y bellas en vano,
 mudas, donde nunca han retumbado los pasos de nadie.
 Confiésalo: ni tú misma lo sabías.

—Salas enormes y vacías —dice la piedra—.
 Pero no hay espacio disponible.
 Bellas, quizá, pero no para el gusto
 de tus limitados sentidos.
 Puedes verme, pero nunca catarme.
 Mi superficie te da la cara,
 pero mi interior te vuelve la espalda.

Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.
 En ti no busco refugio para la eternidad.
 No soy desdichado.
 Ni carezco de techo.
 Mi mundo merece el regreso.

Quiero entrar y salir con las manos vacías.
 La prueba de haber estado en ti
 se limitará a mis palabras
 en las que nadie creerá.

—No entrarás —dice la piedra—.
 Te falta sentido de la participación.
 Y no existe otro sentido que pueda sustituirlo.
 Incluso la vista omnividente
 te resultará inútil si eres incapaz de participar.
 No entrarás; ese sentido, en ti, es sólo deseo,
 mero intento, vaga fantasía.

Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.
 No puedo esperar mil siglos
 para estar entre tus paredes.

—Si no crees en mis palabras —dice la piedra—,
 acude a la hoja, que te dirá lo mismo que yo,
 o la gota de agua, que te dirá lo mismo que la hoja.
 Pregunta también a un cabello de tu cabeza.
 Estoy a punto de reír a carcajadas,
 de reír como mi naturaleza me impide reír.

Llamo a la puerta de una piedra.
 —Soy yo, déjame entrar.

—No tengo puerta —dice la piedra.¹⁹¹

Ante la necesidad ontológica de encontrar en la piedra (en lo otro) un complemento del propio ser y aún a pesar de que dicha búsqueda no tenga un interés de empoderamiento, pues no se busca acceder a aquellas “salas enormes y vacías, nunca vistas y bellas en vano, mudas, donde nunca han retumbado los pasos de nadie” para dominarlas, para tornarlas útiles conforme al interés del ser humano, sino que se busca sólo “por mera curiosidad”, sólo “entrar y salir con las manos vacías”, sin otra prueba de haber estado ahí que no sean “palabras en las que nadie creerá”; aun a pesar de ello, la piedra permanece “herméticamente cerrada”, silenciada por su propia constitución ontológica, pues carece de expresión: no tiene “músculos risorios”. Pero no sólo eso, sino que además advierte la

¹⁹¹ Wislawa Szymborska, “Conversación con una piedra”, pp. 35-37.

pedra que, aun cuando lograra percibir aquellas salas enormes, el hombre sería incapaz de tocarla en lo profundo de su ser: “Puedes verme, pero nunca catarme. *Mi superficie* te da la cara, pero *mi interior* te vuelve la espalda.” La piedra, en el sentido más radical, carece de puertas. Un silencio tal, una resistencia tal resulta aterradora, así lo sintió Pascal mirando esas otras piedras, aerolitos que se pasean vacilantes sobre nuestras cabezas: “El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra.”¹⁹² Y sin embargo, en el poema la piedra tiene voz, aunque sea sólo para expresar su eterno y necesario silencio. Hay algo de suma importancia en este “gesto” pétreo.

Según Nicol, la dualidad entre materia y logos es radical porque la materia entraña en su seno la indiferencia. El misterio pende de este hecho: el logos es misterioso, inexplicable, porque emerge de la indiferencia:

Hemos de dar todavía un paso más, porque la materia es la matriz del logos. En el desdoblamiento del Ser, las partes contrapuestas son el logos y la materia. La contraposición es tan enigmática como evidente, pues ¿qué otra cosa representa el logos, sino la eminencia suprema de la propia materia? ¿Cómo puede ser transitoria esta eminencia? ¿Qué ocurrirá con la materia cuando se vea privada de tal superioridad? Entiéndase que *la pregunta tiene sentido por la identidad del Ser y la materia, en la eternidad anterior al nacimiento del logos.*¹⁹³

La pregunta que plantea Nicol supone dicha indiferencia: la pregunta tiene sentido porque Ser y materia han sido identificados previamente en la eternidad anterior al logos. Porque el ser es originariamente idéntico a la materia, es decir, indiferente, es que deviene misterioso el nacimiento del logos. El misterio se debe a esta identificación previa. Ahora bien, ¿está fenomenológicamente justificada dicha identificación? No. La afirmación de esta identificación es sólo teórica: es literalmente imposible siquiera imaginar algo anterior al logos y Nicol lo sabe muy bien, por eso afirma inmediatamente después que: “dada la unidad radical de estas dos partes del Ser, que son la materia y la palabra, tampoco nos queda otra alternativa que convenir en que *el logos es el símbolo o complemento real de la materia.*”¹⁹⁴ ¿En qué fenómeno, entonces, justifica Nicol esta afirmación? En el hecho que señalamos hace un momento: la indiferencia de las cosas con respecto a la necesidad simbólica del ser de la expresión.

¹⁹² Pascal, “XV. Transición del conocimiento del hombre a Dios” 126, en *Pensamientos*, p. 153.

¹⁹³ E. Nicol, *op. cit.*, §41, pp. 275-276. Las cursivas son mías.

¹⁹⁴ *Idem.*

A pesar de que las cosas forman parte de la expresión como un complemento ontológico necesario, la relación de complementariedad no es recíproca porque, en sentido estricto, según Nicol y como “aparentemente” lo señala el poema de Wislawa Szymborska, las cosas no necesitan del ser expresivo para *ser lo que son*. Así, afirma Nicol: “El yo y el tú se requieren mutuamente para ser lo que son, y para alcanzar el ser ajeno. Ambos requieren este ser para llegar el uno al otro. Pero el ser ajeno no requiere nada para ser lo que es.”¹⁹⁵ A pesar de la posibilidad fáctica de conversar sobre las cosas, es decir, de que éstas se presten a la conversación, su forma de ser permanece indiferente, inalterada, cerrada. ¿Esto es realmente así?, ¿realmente permanecen indiferentes las cosas ante la palabra que las nombra, las señala y las pone a la vista del interlocutor? Nos parece que no, aun a pesar de que, efectivamente, la forma de ser de los entes no se vea alterada.

Nicol cae en un “error”¹⁹⁶ que él mismo acusa a la tradición de cometer: confunde el ser de las cosas con su esencia. Nuestro pensador establece una distinción entre el ser de las cosas y su esencia: su ser es su presencia, la cual está siempre dada; su esencia es su estructura o forma, la clave ontológica de su devenir. Refiriéndose a la desconfianza que comúnmente manifestamos sobre el ser de las cosas, el autor de *La agonía de Proteo* señala lo siguiente:

Desconfiamos de su apariencia porque ignoramos su esencia. Pero lo dudoso es el qué de la cosa, no su presencia real. Sabemos que hay un ser al que llamamos caballo, y podemos identificarlo cuando aparece un ejemplar, aunque no podamos definir la “caballeidad”, como decía el filósofo antiguo. En otros casos, ignoramos incluso la forma propia de ser de lo que estamos viendo. La forma, sin embargo, está *en* el ser visible: es su eidos. Decimos una y otra vez que tal cosa no es lo que parece. No desconfiamos entonces de la cosa, sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de *su* aparecer; es posible que difiera de *mi* parecer.¹⁹⁷

Así, pues, ser y esencia no son idénticos. El ente (todo ente) *es más* que sólo su esencia o forma, *es también sus accidentes*. Ahora bien, ¿por qué afirmamos que Nicol incurre en el

¹⁹⁵ *Ibid.*, §37, p. 238.

¹⁹⁶ Decir que un pensador yerra en ontología es sólo eso, un decir. No hay errores, sino sólo flechas que tiran más cerca del centro de la diana que otras. Ya Aristóteles lo había señalado: “El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. [...] Con que, si nos hallamos al respecto como decimos con el refrán «¿quién no atinaría disparando a una puerta?», en este sentido (la verdad) es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de (alcanzar) una parte (de ella), pone de manifiesto la dificultad.” *Metafísica*, II, 993a 30-993b 8. La versión consultada del texto aristotélico es la traducción de Tomás Calvo.

¹⁹⁷ *Ibid.*, §26, pp. 157-158.

mismo “error” que señala? Porque afirma que el logos no transforma el ser de las cosas refiriéndose, no a su presencia, sino a su estructura formal. Es evidente que la estructura esencial de las cosas no se ve transformada con nombrarlas de diferentes maneras. El ejemplo ya lo dimos: en nada modifica la estructura del agua el nombrarla *H2O* o *agua*. Con respecto a su forma, los entes son siempre unívocos, devienen en una misma dirección: la nuez necesariamente devendrá en nogal; pero las cosas *son más* que sólo su esencia.

El logos no incide en su estructura, pero sí en su presencia, en su ser. ¿Cómo? El ejemplo es aquel *gesto* pétreo que señalábamos anteriormente. La piedra, en efecto, carece de puertas y permanece cerrada a la curiosidad humana que busca extraer de ella una respuesta, una expresión. Las piedras no hablan, pero su silencio adquiere expresión cuando el ser de la expresión habla de ella, cuando la nombra, cuando “llama a la puerta”. Entonces la piedra no puede ya permanecer indiferente en cuanto a su ser (otra cosa es su estructura¹⁹⁸), ya no es pura y simple materialidad, deviene propiamente una piedra que, mediante el ser de la expresión, en la medida en que éste la interpela, toma la palabra para expresar su silencio: el silencio de la piedra deviene expresivo, nos dice algo, nos dice que nunca podremos saber sus más profundos secretos. Así pues, mediante el logos, el ente no-humano toma la palabra: estrictamente, ontológicamente, no es indiferente. Expresa, aunque claro está, no del mismo modo que el ser humano.

Si aceptamos lo anterior, entonces nos vemos obligados a afirmar que hay una efectiva relación onto-lógica, es decir, simbólica, complementaria, entre el ser humano y el ser no-humano: el logos dota a las cosas de un sentido que no tenían, esto es, las vuelve posibles, abre su ser a la posibilidad.¹⁹⁹ Entonces la piedra no sólo puede ser una piedra, sino alguien con quien se puede conversar, por ejemplo. Lo anterior se puede resumir en la siguiente

¹⁹⁸ Dicho lo anterior, habría incluso que preguntarse si lo esencial en las cosas se reduce a su estructura material, como parece indicar Nicol: ¿la esencia de las cosas reside en su estructura material o se define desde su *ser*?, ¿las cosas son esenciales en la medida en que tienen una estructura material o en la medida en la que *son*? Si lo último, entonces su forma de ser se ve profundamente transformada por el logos.

¹⁹⁹ En el estar referido su ser, su presencia, al logos, a la expresión, el ente inexpressivo rompe la indiferencia de su forma natural, meramente racional pero no ontológicamente complementaria, y se comprende ahora como radical onto-lógicamente: su ser se da mediante el logos. A este respecto, afirma Arturo Aguirre: “En la expresión, el hombre revitaliza los límites de las cosas y los límites de su ser mismo. La belleza de la relación entre la piedra y el árbol no se expresa como adecuación de la mirada, la floresta y lo expuesto: la belleza [...] es un incremento de la realidad que nos imprime el alma, pues la forma de ser expresión dota de sentidos que las cosas mismas no tienen en las fronteras de su relación indiferente”, cf. “La piedra, el árbol y el hombre”, p. 204.

oración: las palabras no son las cosas, pero las cosas no *son* sin las palabras. Los entes no-humanos se resisten a su completa humanización, pues ontológicamente no hablan, no expresan, pero no son indiferentes, porque su *ser* puede ser expresado de diversos modos, con diferentes nombres, en diferentes sentidos:

Podemos decir, hipotéticamente, que los entes no-humanos [...] carecen de sentido mientras el hombre no los descubre. Una vez, sin embargo, que llegan a formar parte del mundo, es decir, una vez que el hombre los ha nombrado e integrado a su entorno, se con-forman con él de múltiples y variadas maneras. [...] Cuando el hombre lo incorpora al mundo forma parte complementaria de todo lo que es.²⁰⁰

Pero si esto es así, si los entes *son*, como el hombre, sólo en la medida en que están dados en el logos, entonces estamos obligados a reiterar, pero ahora de forma radical, lo que ya señalábamos en nuestro tercer párrafo, a saber, que la expresión y el logos mismo no le pertenecen de forma exclusiva al hombre: el ser de la expresión no agota la expresión, no es él toda la expresión, es sólo una parte de ésta. La expresión le pertenece a todos los entes, a todo *lo que es*. Es el ser (con minúscula) el que toma la palabra, el que es radicalmente simbólico. Aclaremos que esta radicalidad no es ya la del misterio: el misterio se debe a la indiferencia previa del Ser; que el ser sea simbólico se debe al ser mismo, al modo como éste se dona, a saber, como apertura en lo determinado.

Nicol parte del misterio para afirmar la simbolicidad del ser; en ese sentido, lo ontológicamente originario en el sistema nicoliano es la indiferencia, que “un buen día” se despliega. Nosotros hemos de invertir el camino: partimos de la simbolicidad del ser como lo ontológicamente originario. ¿Qué significa esto? Seguimos sosteniendo, con Nicol, la diferencia entre ser humano y ser no-humano, pero la diferencia entre ambos “órdenes del ser” no consiste en que el primero sea el ser de la expresión y el segundo lo indiferente, lo puramente material. La expresión le pertenece, de modos distintos, a ambas formas de ser, porque ambas *son*. Pero lo más importante: ambas *son* sólo en la medida en que están referidas al logos: es *mediante* el logos que, uno expresando, el otro siendo expresado, logran ser efectivamente *lo que son*, logran estar efectivamente presentes, dados como diferentes entre sí. Su diferencia, que es óptica, no precede al acto expresivo en que consiste el logos: no es que *primero* haya dos órdenes de ser que *posteriormente* el logos

²⁰⁰ R. Horneffer, *op. cit.*, §16, p. 174.

venga a reunir simbólicamente en el diálogo; por el contrario, ontológicamente, primero es la expresión, que dispone el lugar para que ambos entes puedan con-versar y diferenciarse al mismo tiempo. Éste es el verdadero *límite*.

En ese sentido invertimos también el planteamiento nicoliano: no es el hecho de que de la materia nazca el logos lo que le confiere su carácter ontológicamente principal. No es que en un principio esté lo inexpresable, lo indiferente, la materia, y que después ésta, misteriosamente, devenga expresiva y locuaz. En sentido estricto, es decir, fenomenológico, primero está el logos, pues es sólo por él que el ente puede después postularse como ser material e inexpresivo. Como señalábamos antes, la materia no es un concepto fenomenológico, es una abstracción de la entidad en la que se le abstrae a ésta, precisamente, de su esencial estar referida al logos para poder *ser lo que es*. Lo mismo sucede con los atributos que Nicol le confiere: su eternidad, su infinitud, su total indiferencia, su anterioridad con respecto al logos, no son sino conceptos de razón, abstracciones.

El misterio, el origen material del logos, no puede tomarse como fenomenológicamente principal, como parece ser que lo hace Nicol, porque tiene su razón de fondo en tesis que no son fenomenológicas sino, en todo caso, “evidencias de razón”. El origen material del logos está bien como una explicación cosmológica del mundo o como una explicación física del universo; pero no como explicación onto-lógica, porque onto-lógicamente *no hay nada antes del logos, las cosas simplemente no son, no hay ser*, el ser no está a la vista, no está presente.

Ahora bien, se nos podría objetar que, no obstante que Nicol afirma la identificación entre ser y materia, hacia el final de la *Crítica* le da un vuelco a esta tesis para sostener justamente lo opuesto: que el ser es símbolo del ser. Lo cual es en parte cierto, pero sólo en parte: para Nicol, la simbolicidad del ser no se contrapone a la materialidad del ser. Así lo afirman las palabras con las que termina la *Crítica*: “el Ser es racional, con una racionalidad constitutiva y muda, mientras que la palabra humana es la razón explícita del Ser. Es el Ser, por mediación del hombre, el que empieza a *dar de sí* esa razón eterna y callada que posee desde siempre y para siempre.”²⁰¹ En la medida en la que Nicol afirma el misterio como el

²⁰¹ E. Nicol, *op. cit.*, §41, p. 277.

resultado de la crítica de la razón simbólica, es que sigue afirmando la indiferencia del ser como lo ontológicamente originario, por más que al final advierta que, mientras haya logos, el ser es símbolo del ser.

Debemos ir más allá del planteamiento nicoliano para llevarlo a su auténtica raíz, para llevar la crítica de la razón simbólica a su límite más propio. Comenzamos afirmando que, si procedemos fenomenológicamente, entonces el ser se dona efectiva y únicamente en el logos: sin logos, los entes, humanos y no-humanos, simplemente no *son*. Esta tesis, hay que decirlo, no es originariamente nuestra, pero estamos completamente de acuerdo con ella. Aunque no del mismo modo, pues nuestra investigación tiene una dirección distinta²⁰². Hemos seguido la aguda crítica²⁰³ de la problemática del ser en la obra nicoliana que lleva a cabo Ricardo Horneffer. Es él quien afirma que:

Si partimos de la idea expuesta líneas arriba: que la realidad llega a *ser* o que *adviene* Ser por acción del logos, entonces no podemos decir, con Nicol, que aquél sea indiferente o haya estado presente *antes* de la expresión. Tendríamos que decir más bien que, en rigor extremo, el Ser *no era*, *no había* Ser antes del logos, sino solamente realidad si por ella entendemos el desarrollo y la relación natural entre los entes no humanos. Si la auténtica presencia, así Nicol, necesita un “ante quien”, esto significa que se requería de la palabra para nombrarla, pues *hacer* presente no se reduce a reiterar lo existente sino a *producir*, a partir de ello, un haber: hay Ser porque éste se hace manifiesto en la palabra.²⁰⁴

Reiteramos nuestra coincidencia con este giro que decide tomar Horneffer con respecto de Nicol. Pero, ¿cuál es la dirección que, a partir de esta afirmación, toma el planteamiento hornefferiano? Si hay ser sólo en la medida en que hay logos, entonces ser y materia no pueden ser nunca idénticos y no pueden, por ello, caracterizarse de la misma forma: los atributos de la materia, que son los mismos del ser parmenídeo, a saber eternidad, necesidad, infinitud, totalidad, no pueden predicarse del ser. Pero tampoco se identifica el ser con la totalidad de los entes (humanos y no-humanos), es decir, *la realidad*²⁰⁵. No es, pues, que el ser de los entes permanezca mudo, oculto en éstos, esperando a que el logos lo haga presente, que lo des-vele y lo saque a la luz. Decir que no hay ser sin logos es afirmar

²⁰² Ya mostraremos lo que nos separa de la propuesta de Ricardo Horneffer.

²⁰³ Dicho sea de paso: consideramos que este texto contiene el trabajo más serio y verdaderamente crítico que se ha hecho sobre el problema del ser en el sistema nicoliano. Nuestra investigación y nuestra propuesta filosófica es completamente deudora de él.

²⁰⁴ R. Horneffer, *op. cit.*, §17, p. 183.

²⁰⁵ El concepto de realidad es problemático en Nicol, sobre todo porque en más de una ocasión se homologa al de ser: el ser es la realidad, afirma constantemente. Horneffer ofrece una distinción, la cual a continuación abordaremos y con la cual estamos de acuerdo. Ser y realidad no pueden ser idénticos.

que el ser no precede en modo alguno al logos: “el *paso* o *tránsito* de la realidad al Ser se da con el logos, lo cual significa que no hay propiamente dicho, ni un Ser anterior al logos, ni un Ser i-lógico: el Ser *nace* hablando de sí, se *hace* a sí mismo hablando”.²⁰⁶

El ser no se identifica, pues, ni con el concepto abstracto de materia ni con la totalidad de los entes en que consiste la realidad. Es común, tanto a la noción de materia como de realidad, la idea de su independencia con respecto al logos: el concepto de materia no incluye en sus notas esenciales la noción de expresividad; la realidad no necesita ser expresiva para configurarse como totalidad –la naturaleza sigue su curso sin la intervención de un ser dialógico. Pero no sucede lo mismo con respecto al ser, pues éste está radicalmente relacionado con el logos: todo ser es necesariamente onto-lógico, no hay ontos sin logos. Ante tal afirmación, hay que señalar entonces que “mientras haya *logos* siempre habrá más o menos Ser, pues se trata de un haber abierto, posible.”²⁰⁷

El ser, nos dice Horneffer, adviene al logos, y es claro que este último no ha sido siempre, sino que vino a ser: “surge en un momento determinado de la evolución de la realidad a partir del cual [el ser] habla de sí mismo”.²⁰⁸ Entonces el ser adviene conjuntamente con el logos: el ser vino a ser, no es entonces eterno; pudo, con el logos, no haber sido, entonces no es necesario; se presenta siempre de forma simbólica, complementaria, nunca como presencia total, entonces no es “acto *ab initio*”, no es absoluto:

Esto sería así porque si el *logos*, y con él el Ser, vino a ser y es fenomenológicamente posible que deje de ser, entonces sólo mientras *haya logos hay Ser*, lo cual significa que éste, también, es finito, limitado, relativo e inacabado. Así, lo fundamental es que, además de ya no ser necesarios los atributos, *el Ser ya no es*, como insistió la tradición metafísica que inició con Parménides, *presencia necesaria, eterna y acabada*, sino una *posibilidad* que, *misteriosamente, se da en la palabra*.²⁰⁹

Ésta es la consecuencia, a nuestro parecer, más importante que sostiene Horneffer frente a Nicol: el ser, como el logos, es *posibilidad, apertura*. ¿Es la misma apertura que nosotros queremos señalar cuando afirmamos que la diferencia ontológica debe entenderse desde la relación entre apertura y determinación? Nos parece que no. El planteamiento hornefferiano

²⁰⁶ *Ibid.*, §18, p. 187.

²⁰⁷ *Ibid.*, §18, p. 189.

²⁰⁸ *Ibid.*, §18, p. 196. Lo que está entre corchetes es mío.

²⁰⁹ *Ibid.*, §18, pp. 196-197.

toma otra dirección: así nos lo indica el hecho de que, como se puede observar en la última cita, Horneffer mantiene del planteamiento nicoliano el concepto de *misterio*. ¿Qué entiende Horneffer, entonces, por esta apertura?, ¿en qué sentido el ser es apertura? La noción de apertura que este pensador desarrolla tiene como base principal dos planteamientos. Como hicimos ver en nuestro cuarto párrafo, Nicol despliega en la *Crítica* ocho sentidos diferentes en los que se dice el *no-ser*. Horneffer señala la pertinencia de agregar un noveno; es este noveno sentido, aunado a la posibilidad de pensar el concepto de “nada” de un modo distinto al criticado por Nicol²¹⁰, lo que va a determinar el sentido en que se entiende la apertura. Veamos brevemente ambos planteamientos.

El noveno sentido del no-ser que Horneffer quiere señalarnos es el siguiente: “el no-ser que *es*, pero *no* existe.”²¹¹ Ante tal formulación, la primera pregunta que nos sale al encuentro es: ¿qué se está entendiendo por *existencia*? Horneffer se remite y se atiene al significado etimológico de la palabra: existir viene del latín *existere*, que significa salir, nacer, aparecer y que se compone de dos vocablos, el prefijo *ex-* fuera de, y *sistere* que significa colocar, sentar, detener, tenerse. Así, pues, “Lo que existe es lo que viene a ser, lo que aparece o sale de un interior, lo que se deja ver, lo que brota, lo que está o se coloca fuera. Algo *ex-siste* porque *está ahí*, es una cosa (*res*), un ente real (*realis*) que, en tanto tal, tiene atributos que lo determinan y diferencian de cualquier otro ente.”²¹² Es importante señalar esta identificación que lleva a cabo Horneffer entre existencia y *res*, es decir, cuerpo, realidad: lo que existe es lo palpable, lo que tiene un cuerpo físico, una consistencia material.

Esto último lo podemos confirmar por los ejemplos que nuestro filósofo utiliza para ejemplificar la inexistencia: nos habla de un animal fantástico, el unicornio, un ente que, no obstante que efectivamente *es*, no es posible con-frontarlo, no es posible encontrarlo *realmente*. El unicornio *es*, pero *no ex-siste*. ¿Cómo es esto posible? Este sentido del no-ser atiende y reafirma la distinción que señalamos anteriormente entre ser y realidad. Lo que se quiere señalar es justamente que lo que es no se reduce a la realidad tangible o material: no

²¹⁰ Nicol señala el concepto de Nada (absoluta), prácticamente en toda su obra posterior a *Los principios de la ciencia*, como un pseudoconcepto del cual la metafísica debe “despedirse” para no caer en falsos problemas. Cf., por ejemplo, su artículo “El absoluto negativo”, pp. 47-60.

²¹¹ Y agrega Horneffer inmediatamente después de enunciarlo: “Nicol no lo incluye, pero pienso que de algún modo lo *intuye*.” *Ibid.*, §15, p. 163.

²¹² *Ibid.*, §15, p. 164.

obstante la inexistencia del unicornio, éste adquiere presencia (ser) en la medida en que el hombre lo trae a la palabra como un ser posible, compuesto de partes de animales que sí existen, como son el caballo y el cuerno del narval. “De este modo, en tanto es pero no existe, se le puede representar e imaginar; *es algo* que tiene atributos que lo hacen un ser determinado, aunque no real, por lo que se puede definir; se puede pensar en él, dialogar acerca de él”.²¹³

El hombre, pues, mediante el logos re-configura la realidad para donarle ser, es decir, presencia, a lo posible, a lo in-existente: mediante el logos, el ser aumenta, *es más*. ¿Cómo es este *más*? No altera la realidad, no altera su estructura material, pero sí, como señalábamos arriba, su sentido. A partir de lo efectivamente ex-sistente, el hombre re-configura la realidad y la dota de un nuevo sentido del cual ésta carecía. La realidad sufre una literal trans-formación onto-lógica, porque su sentido no se reduce a su materialidad, sino que por el logos queda abierto, susceptible de ser re-significado cada vez de un modo distinto. Y tal vez lo más importante a este respecto sea que esta apertura de sentido de la realidad conforma propiamente su ser. Cabría incluso afirmar que, sin el logos, la realidad carece de ser: “la realidad llega a *ser* porque hay un ente que la expresa re-creándola. También podemos decirlo en los siguientes términos: la realidad adviene Ser porque éste se *asienta* en el logos.”²¹⁴ La apertura es, en primera instancia, apertura del ser mismo de las cosas: la posibilidad de que éstas sean re-presentadas de modos distintos. Apertura de sentido. Hasta aquí coincidimos completamente con el planteamiento hornefferiano; pero Horneffer no se queda con esta afirmación, sino que además señala que es posible pensar la apertura del ser desde una cierta concepción de la nada. Veamos.

Horneffer afirma que “No está previsto lo que será el Ser; por el logos, es *posibilidad abierta*.”²¹⁵ Y agrega de forma interesante en una nota al pie de página:

Considero que podemos pensar la nada desde otra perspectiva. Si el Ser adviene a la palabra y, por ella, se acrecienta pero sin rumbo, dirección o destino por lo que es pura posibilidad, podemos decir que “más allá” del Ser *hay nada*. Así entendida, la nada no es fundamento, absoluto o una experiencia fundamental. Tampoco se confunde con el segundo sentido de no ser que ofrece Nicol en la *Crítica de la razón simbólica*: “el no ser es el ser que puede ser,

²¹³ *Ibid.*, §15, p. 165.

²¹⁴ *Ibid.*, §17, p. 181.

²¹⁵ *Ibid.*, §18, p. 190.

pero no es todavía” [...], pues se refiere al ente. La nada es, más bien, *lo abierto del Ser, lo indeterminado*.²¹⁶

¿Cómo comprender esta identificación entre la nada y el carácter indeterminado del ser? Comencemos señalando que Horneffer se distancia tanto de la concepción nicoliana de la nada: la nada como absoluto negativo, como de la concepción heideggeriana: la nada como experiencia fundamental.²¹⁷ Por otro lado, también se distingue de la “nada” óptica, que es aquella que señala lo que es probable que suceda, pero que todavía no tiene lugar. En contraposición a lo anterior, se plantea la nada como la in-determinación del ser, como su ausencia de determinación y, en esa medida, su consecuente apertura. Pero ¿qué se entiende por dicha apertura?, ¿por qué recurrir a un concepto como la nada para señalarla? Esta indeterminación nos remite necesariamente a la pregunta conductora de esta investigación: como se puede observar, tanto el noveno sentido del no-ser como la caracterización de la apertura del ser como nada, intentan señalar una característica que es propia del ser y que lo diferencia del ente, es decir, intentan señalar de algún modo la diferencia ontológica. El sentido de esta *nada* que señala Horneffer está dado en el modo como comprende la diferencia ontológica.

Con respecto al ente, nos dice Horneffer, éste es el existente cuyo devenir está *determinado* por su propia naturaleza (física y bioquímica), pero que no adquiere auténtica presencia sino hasta que es traído a la palabra, viene a *ser*, propiamente, en el logos: “el ente –humano o no–, en tanto existe, deviene y es determinado; tiene y adquiere históricamente atributos; se relaciona con y se diferencia de otros entes; puede ser definido.”²¹⁸ El ente es, pues, lo *determinado*, lo ubicado espacio-temporalmente y que en esa medida puede ser de-finible, es decir, llevado a su fin, pues es finito. El ente es lo fenoménico, lo ex-sistente. En cuanto al ser, éste es la nada entendida como lo in-existente, *lo ausente*. Conviene citar *in extenso* lo que nos dice Horneffer al respecto:

El Ser (entendido como una de las posibles fórmulas que buscan nombrar el todo de lo que es), en cambio, en tanto principio, fundamento o absoluto no se diferencia de nada –es lo indiferenciado sin más–, nada se le contrapone. No es algo determinado –es lo indeterminado sin más–, por lo que no se le puede relacionar con nada. No puede ser definido, no sólo por ser fundamento, sino porque toda definición es una delimitación. En resumen, el Ser no es

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ Cf. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”.

²¹⁸ *Ibid.*, §20, p. 211.

fenómeno, *no hay Ser*: no se le ve, no está “a la vista”, no ocupa un lugar en el espacio. Lo que se percibe son entes que devienen y se interrelacionan. El Ser, como bien intuyó Nicol en *Los principios de la ciencia* “[...] es aquello cuya ausencia aparece en la contemplación del propio existente relativo”. Sí, *el Ser es lo ausente*. Y esto es así *porque en verdad no ex-siste, no aparece, no sale de nada, no está ahí*, por lo que no se le puede señalar ni exhibir. Lo evidente no es, por tanto, su fenomenicidad sino su ausencia, su no-presencia existencial.²¹⁹

El ente es lo *determinado*; el Ser (se mantiene el gesto gráfico de la mayúscula y la tematización del ser como el absoluto) es lo *abierto* en el sentido de lo in-existene, lo ausente, nada, “lo indiferenciado sin más”, “lo indeterminado sin más”. El ente es fenómeno, el ser no aparece nunca *como tal*, sino siempre y solamente como entes que son, como lo que es: “desde una perspectiva fenomenológica, *no hay Ser* sino que *hay entes* que son siendo.”²²⁰ Con lo anterior coincidimos completamente, pues esto es justamente lo que hemos venido diciendo: *si consideramos* al ser como *el* absoluto, como *el* fundamento de lo real, como la *formulación* de lo ente en general, entonces el ser no es fenómeno, no es visible: no podemos intuir lo absoluto, sólo su falta, su ausencia. El problema para nosotros es que comprender al ser de ese modo es comprenderlo fuera de su efectiva presencia: *independientemente de lo que es*. Si lo comprendemos como ab-suelto de lo que es, de los entes, entonces la diferencia ontológica ha de consistir, como ya lo hemos señalado, en la distinción de atributos según el orden que se quiera describir: si los entes, entonces lo determinado, lo finito, lo relativo, lo temporal; si el ser, entonces lo indeterminado, y dependiendo de cómo se entienda esta indeterminación, lo infinito, lo absoluto, lo a-temporal, o lo abierto, la nada, la *posibilidad total*. El problema de ambos planteamientos, insistimos, es que los dos llegan a la conclusión de que hay que ir más allá de *lo que hay* para saber algo del *ser*, en vez de buscar el modo de llevar a cabo la diferencia ontológica desde *lo que es*.

Tanto Nicol como Horneffer, a nuestro parecer, trascienden el plano de lo efectivamente dado para poder dar con el ser. Este carácter trascendente de ambos planteamientos queda manifiesto por la recurrencia al misterio, aunque de modos distintos. La noción de misterio

²¹⁹ *Ibid.*, §20, pp. 211-212. Esta vía de experimentar la omnitud el ser, consistente en pensar al absoluto como lo *ausente* en el ente mismo, también queda referida y tematizada en el interesante artículo de Roberto González, “El absoluto ausente. Una nota marginal en la ontología de Eduardo Nicol.” González, sin embargo, no va más allá, como sí Ricardo Horneffer, para intentar explicar el sentido radical que dicha *ausencia* pueda tener.

²²⁰ *Ibid.*, §20, p. 214.

en Nicol ya la hemos revisado y hemos dicho que depende sobremanera de un evidencia de razón y no de un hecho fenomenológico: la identidad entre ser y materia previa al nacimiento del logos. Con respecto al planteamiento nicoliano, Horneffer da un giro de suma importancia al señalar que no hay ser sin logos y que, en esa medida, ser y materia o ser y realidad no se identifican. Sin embargo, sigue manteniendo la tesis nicoliana del misterio de la palabra: la materia es condición de posibilidad ontológica del logos, y si el ser es esencialmente lógico, entonces la materia también es condición de posibilidad del ser. Horneffer no sólo afirma, sino que duplica el misterio:

la materia no sólo precede al *logos*, sino también al Ser. Sin materia no hay *logos*; sin *logos* no *hay* Ser. [...] Podríamos hablar de un doble misterio: el del origen del *logos* y el de la aparición del Ser. Ninguno tendría explicación. ¿Ha de reconocer la razón, por partida doble, que ha llegado a su límite?, ¿Que hay regiones que son insondables?, ¿Que por más que progrese sólo puede acercarse hasta el umbral? No sé. Aunque podemos pensar esto mismo desde otra perspectiva: no tiene por qué haber razón última de todo, un fundamento inmovible que pueda –y tenga– que ser descubierto para que la racionalidad humana se declare a sí misma omnicomprendiva. Puede ser que el logos no revele la razón última porque tal razón no ex-sista, no *esté allí* esperando a ser descubierta. Puede *haber* lo sin-razón, no por ser i-razional sino porque carece de ella: lo gratuito, que no por ello –como veremos– sin consecuencias.²²¹

Sucede entonces lo mismo que con el planteamiento nicoliano: se comprende, tanto la dádiva del ser como su diferencia respecto del ente, no desde una perspectiva estrictamente fenomenológica, no ateniéndose a las cosas en cuanto son, y se ubica al límite más radical del logos, y ahora también del ser, más allá del logos y del ser en una anterioridad que no es, insistimos en esto, efectivamente fenomenológica. Ni la materia ni la realidad pueden ser considerados como el principio onto-lógico, es decir, como el límite radical del logos. ¿Por qué? Porque tanto el concepto de materia como el de realidad son conceptos racionales, derivados de una abstracción de *lo que es*. Expliquémonos un poco más a este respecto: ser y materia, como bien apunta Horneffer, no son idénticos, como tampoco lo son ser y realidad; porque el ser, dado siempre desde el logos, es más que sólo lo materialmente existente. Ahora bien, si llevamos a su forma más radical esta afirmación, es decir, si afirmamos que el lugar donde efectivamente se enraíza el ser es el logos, entonces

²²¹ *Ibid.*, §19, pp. 202-203. Conviene distinguir entre las dos tesis expresadas en esta cita: la premisa es el misterio, que supone una cierta anterioridad “ontológica”, ya sea de la materia o de la realidad, con respecto al logos; la segunda, con la que coincidimos completamente, intenta señalar que se puede considerar al logos más allá de su función meramente racional, su función de dar razón de las cosas: el logos, antes de dar *razón* de las cosas, y es ésta una anterioridad onto-lógica, simplemente *da* las cosas, las *dona* en su *ser*. La palabra no siempre logra *dar razón*, pero siempre *dona*, y dona precisamente lo gratuito, lo que está de *más*.

habrá que sostener también que no *hay* realidad sin ser, luego no *hay* realidad sin logos. Ni la realidad ni la materia pueden ser ontológicamente originarias del logos ni del ser.²²²

Ateniéndonos al noveno sentido del no-ser que propone Horneffer, podríamos decir lo siguiente: hay entes que pueden ser a pesar de su in-existencia, como los animales fantásticos, pero ¿podemos invertir esta afirmación y decir que puede *darse* la *ex-sistencia* sin que ésta *sea*? La hipótesis de la anterioridad de la materia y de la realidad con respecto al logos suponen esta posibilidad. Sin embargo, el planteamiento de la pregunta misma nos da ya una respuesta: toda *ex-sistencia*, como señala Horneffer, es un “venir a *ser*”, una dádiva, un *ahí*, una presencia que implica necesariamente un *ante quien*; luego entonces, lo que efectivamente *ex-siste* necesariamente *es*. *No hay existencia sin ser, no hay ser sin logos*. Hablar de una existencia ontológicamente previa o posterior al logos está injustificado. Si el misterio consiste en el origen material o real del logos, entonces, propiamente dicho, no *hay* misterio, pues el misterio, como el Ser (con mayúscula), es inexistente, está ausente, oculto. ¿Cómo sabemos entonces de él? El misterio no es fenomeno-lógico²²³, es solamente una hipótesis con respecto a un cierto origen físico o cosmológico del logos: de la materia, desde la perspectiva de la ciencia física y la biología evolucionista, nace el logos, la palabra. La cuestión cambia si, en vez de considerarla desde una perspectiva físico-biológica (fenoménica) se le considera desde una perspectiva metafísica, es decir, onto-lógica (fenomeno-lógica). Desde una perspectiva fenomenológica, ¿cuál es el límite del logos, desde donde tiene propiamente su lugar la diferencia ontológica?

Como hemos visto hasta ahora, el planteamiento nicoliano en la *Crítica de la razón simbólica* tiene como conclusión el carácter simbólico del ser; sin embargo, Nicol no se detiene a pensar esta simbolicidad, sino que desvía la mirada hacia el misterio de su origen material. En esa medida, lo radical del símbolo es el misterio de su origen y la diferencia ontológica se entiende como el señalamiento de la dualidad que entraña dicho misterio: dualidad materia-logos. Ricardo Horneffer por su parte, en una bien pensada crítica a esta tesis nicoliana, afirma que no hay ser sin logos y que, en esa medida, el ser no antecede al

²²² Pueden serlo, sí, desde una perspectiva física o cosmológica. Pero la posibilidad de estas perspectivas, en tanto lógicas, depende a su vez del límite ontológico del logos, que no es ni material ni real, no es físico.

²²³ A este respecto puede revisarse el ensayo de Ricardo Horneffer titulado “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenomeno-lógico”, *cf.* las “Fuentes consultadas” de esta investigación.

logos, no se identifica con la materia. De ser el absoluto positivo, el ser es ahora posibilidad abierta. Sin embargo, Horneffer sigue sosteniendo la *existencia* de algo anterior al nacimiento del logos y, ahora también, del ser: la realidad, lo existente, precede a la presencia del ser en el logos. La diferencia ontológica se entiende, entonces, como la contraposición entre la determinación del ente y la total apertura del ser, la “nada del ser”. En esa medida, ambos pensadores problematizan tanto la presencia del ser como su diferencia con respecto del ente desde una perspectiva que no se atiene por completo a lo que es. Sin embargo, ambos pensadores también apuntan hacia la dirección que nosotros queremos tomar en nuestra investigación, es por eso que hemos acudido a ellos: señalar que el ser *es símbolo* del ser, es decir, afirmar que el ser se da solamente mediante el logos y de forma simbólica.

Desde el inicio de nuestra investigación hemos reiterado la necesidad de tematizar el problema de la diferencia ontológica desde una perspectiva estrictamente fenomenológica. La diferencia, se dijo, se da en el logos, porque el ser se da en el logos. La diferencia ontológica radica en el logos y, más específicamente, en el límite del logos, en aquello que le es lo más propio, lo *onto-lógicamente* más originario: logos y ser comparten el modo de radicar. Nos dice Nicol que lo esencial en el logos es su carácter *simbólico* y que la relación más radical que mantiene el ser es la relación *simbólica* consigo mismo: tanto el logos como el ser radican simbólicamente. Hay, pues, que pensar el límite como símbolo, y partiendo de ello, la presencia del ser y la diferencia ontológica como límite simbólico.

Lo anterior confirma nuestra perspectiva de atenernos estrictamente a *lo que es*: debemos pensar la diferencia ontológica como *diferencia fenomeno-lógica*, es decir, como aquello que es comúnmente el límite (*diferencia*) tanto del ser (*fenómeno*) como del logos. Debemos señalar desde ahora, además, que dicho límite, dada su radicalidad, se comprenderá también como el verdadero *principio ontológico*. Ahora bien, es importante aclarar que no estamos entendiendo este principio como fundamento: lo radical, el límite, no funda nada, pero no deja de ser punto de referencia: aquello a partir de lo cual las cosas son lo que son. Acuñamos aquí la otra perspectiva que propone Horneffer para pensar el límite de la razón:

no tiene por qué haber razón última de todo, un fundamento incommovible que pueda –y tenga– que ser descubierto para que la racionalidad humana se declare a sí misma omnicompreensiva. Puede ser que el logos no revele la razón última porque tal razón no ex-

sista, no *esté allí* esperando a ser descubierta. Puede *haber* lo sin-razón, no por ser i-racional sino porque carece de ella: lo gratuito, que no por ello –como veremos– sin consecuencias.²²⁴

El límite como principio no es la tierra firme, inmóvil donde ser y logos hundirían sus raíces y de la cual obtendrían todos los nutrientes que los posibilitan. Pensar el límite como fundamento es separarlo de aquello que limita, es volver a plantear algo anterior al logos, separarlo de su efectiva presencia. Se trata, por el contrario, de señalar el principio en el logos mismo, en su carácter simbólico, es decir, desde la noción de logos como *legein*, como *reunión* o *encuentro* y *separación* simultánea.²²⁵ El principio, pues, no estaría en la tierra, sino en el modo como las raíces abrazan la tierra para radicar en ella. Se trata de pensar el principio, más que como *lo* radical, como *radicar* –y la diferencia ontológica, más que como *la* diferencia, como *diferir*. Ésta es la tarea que intentaremos llevar a cabo en los siguientes párrafos.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ El logos es *sym*-bólico y *dia*-bólico a la vez: une y separa.

§ 8. Límite

En nuestro párrafo anterior afirmamos que “el ser es *símbolo* del ser”. Éste es, dijimos, el *límite* más radical del logos y del ontos: límite auténticamente *onto-lógico*. Tanto el ente expresivo como el in-expresivo comparten en su ser, aunque de modos distintos, la nota ontológica de la simbolicidad. En otras palabras: la presencia de *lo que es*, es patente en la medida en que está atravesado por el (diá)logos, por el *símbolo*. El límite es la simbolicidad de lo que es. ¿En qué sentido es simbólico el límite?, ¿cómo es este límite?

El objetivo del presente párrafo es intentar dar una respuesta a estas preguntas. Para desarrollar la noción de límite que nos interesa, nos remitiremos de manera principal a lo que hasta ahora hemos esbozado: 1) la asunción crítica de algunas de las tesis nicolianas: principalmente, la simbolicidad del ser, el carácter ambiguo y agónico de la expresión, y la afirmación de que el ser es presencia²²⁶; 2) lo que la crítica de Ricardo Horneffer al problema del ser en el sistema nicoliano nos ha aportado al respecto: que la presencia del ser es fenómeno-lógica y, en esa medida, no *hay* ser sin logos; y 3) lo que, a su vez, nosotros intentamos aportar por nuestra parte: que el logos es el límite ontológico radical de lo que es. La noción que a continuación intentaremos desarrollar depende, se deriva y complementa nuestro planteamiento anterior. Ahora bien, no obstante lo anterior, adicionalmente queremos también traer a cuenta lo dicho por un riguroso pensador de la segunda mitad del siglo XX que se dio a la tarea de pensar la cuestión del límite. Nos referimos a Jacques Derrida, específicamente a lo que nos señala en su texto titulado “Tímpano”²²⁷. A este respecto es importante señalar que, si bien lo ideal sería que nos detuviésemos en lo dicho por el filósofo argelino para pensar a profundidad lo que nos propone y compararlo así con lo que hasta ahora hemos desarrollado por nuestra parte, por cuestiones de espacio y tiempo esto no será posible.²²⁸

²²⁶ Pero no solamente. También compartimos con Nicol, por ejemplo, la distinción que establece entre ser y esencia, entre otras tesis.

²²⁷ También haremos referencia, aunque en menor medida, a “La *différance*”. Ambos textos se encuentran en el libro *Márgenes de la filosofía*, donde Derrida intenta dar cuenta justamente de la diversidad de márgenes o límites del discurso filosófico.

²²⁸ Por la misma razón nos hemos visto en la necesidad de dejar de lado en esta investigación el diálogo que teníamos pensado llevar a cabo con otros dos grandes pensadores del límite: Kant y Heidegger. Con respecto al primero, teníamos pensado recurrir a la noción de *noúmeno* como *concepto límite* que desarrolla en su *Crítica de la razón pura*. Con este concepto, Kant nos ofrece una noción del límite que creemos importante

¿Qué es, entonces, lo que retomaremos del planteamiento derridiano? Aquellos puntos en los que, según nos parece, transita por una vía similar a la que intentamos trazar aquí. Nos serviremos de aquellas ideas que nos permitan pensar la cuestión del límite en la misma dirección que intentaremos desarrollarla. Así, en primer lugar habremos de esbozar por nuestra cuenta lo que entendemos por límite, para después ahondar en dicho concepto mediante el auxilio de las ideas que nos brinda el texto derridiano. Ahora bien, con lo anterior no queremos indicar que la intención de traer a cuenta la propuesta filosófica de Derrida sea simplemente la de agregar y acomodar sus términos a un concepto previamente construido según nuestra conveniencia. El desarrollo que a continuación presentaremos está hecho y tiene como referencia importante la lectura previa del texto derridiano, es decir, nuestra noción de límite estará atravesada por lo que el autor de *Márgenes de la filosofía* nos ha dado a pensar al respecto. El objetivo de remitirnos puntualmente a dicho texto es el de hacer explícita esta deuda, además de brindarle un mejor desarrollo teórico a nuestra idea de límite. Lo que tampoco significa que nuestra noción de límite se reduzca o esté completamente contenida en lo dicho por Derrida. Hay coincidencias, las cuales intentaremos señalar. Pero también existen diferencias esenciales. Por las razones ya mencionadas, no nos será posible ahondar en estas diferencias, aunque sí habrá que señalarlas puntualmente.

Hechas las advertencias anteriores, pasamos a desarrollar nuestra noción de límite. Preguntamos entonces: ¿cómo es el límite? La pregunta, así formulada, nos indica ya una cierta dirección: se pregunta por el *cómo* y no por el *qué* del límite. ¿Cuál es la diferencia? El *qué* supone siempre que lo cuestionado es una cosa o un sujeto, un ente.²²⁹ Preguntar por el *qué* del límite, ¿*qué es el límite?*, es dar por sentado que éste se dona de la misma forma

recuperar y criticar. Con respecto a Heidegger teníamos pensado abordar su breve ensayo titulado “El habla”, pues la noción que el filósofo de Messkirch elabora allí del umbral y la íntima relación que establece entre éste y la diferencia (*Unter-schied*), resulta de sumo interés para nuestra investigación por lo que podría aportarnos, no sólo con respecto a la noción del límite, sino también con respecto al problema mismo de la diferencia ontológica. Por otro lado, no queremos dejar de señalar las posibilidades que a su vez abre este texto heideggeriano para entablar un diálogo con las tesis nicolianas que hemos venido manejando: el acercamiento entre ambos pensadores llega a ser tal que por momentos ambos planteamientos parecen asimilarse; apariencia que, sin embargo, se desvanece en cuanto se mira con cuidado las diferencias de fondo de ambas propuestas filosóficas. No nos queda más que señalar estos temas como el objeto de una posible investigación futura que ahonde y extienda la presente tesis en lo que respecta a la cuestión del límite.

²²⁹ “Qué” es un pronombre interrogativo que se utiliza para pedir una identificación o una especificación. Viene del latín *quid*, ‘¿qué?, ¿qué cosa?’. Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 579.

como se dona un ente y que es, por ello, identificable, perfectamente definible. La posible respuesta a este *qué* consistiría en dar una definición o caracterización del límite; pero éste, así como el ser, no se deja pensar en los términos de la definición aristotélica, propios de la entidad.²³⁰ Ya lo señalábamos, con otras palabras, al final de nuestro párrafo anterior: no se trata tanto *del* límite como del *limitar*. ¿Qué es lo cuestionado, entonces, por el *cómo* del límite? El *cómo* se refiere a un modo, una manera²³¹ o forma de ser. Lo cuestionado por el *cómo* es, pues, el *modo de ser* del límite.

Ahora bien, ¿cómo debemos de tematizar dicho modo de ser?, ¿como si fuese una forma fija, a manera de una estructura; o como un efectivo devenir de cierto modo?, ¿como *modo* de ser, o como modo de *ser*? Pensar el límite como una forma, como mera estructura, condición de posibilidad abstracta o pura de lo que es, es cometer el mismo error que señalábamos anteriormente: tematizar el límite, si bien no ya como una cosa, un ente concreto, sí todavía como algo que posee las características de la entidad, como algo bien definido y definible. La estructura o forma sigue respondiendo a la pregunta por un *qué*: ¿*qué* es lo cuestionado por el *cómo* del límite?, la estructura general que fundamenta y posibilita el devenir de lo que es. Esta respuesta se mantiene en la tradición que concibe el principio de lo que es como *algo* que es, es decir, como un ente. La forma o estructura no es, en efecto, una entidad concreta, fenoménica, definible e identificable por género próximo y diferencia específica; pero sí es una entidad formal: es un género, una categoría, un concepto o una idea platónica. Pero, como ya hemos advertido, no se trata tanto *del* límite –ya sea como concepto o como entidad concreta: el límite por el que se pregunta no es ni un límite particular ni el límite en lo general, es decir, no se pregunta por un ente que fungiera a modo de límite entre dos lugares, una cerca por ejemplo; pero tampoco se

²³⁰ La noción de límite que intentaremos esbozar aquí va más allá de las distintas definiciones del término que nos ofrece Aristóteles en su *Metafísica*: “Se llama «límite» [1] *el extremo de cada cosa*, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo (lo que forma parte de ella); [2] también *lo que constituye la forma de una magnitud*, o de algo que posee magnitud; [3] y *el fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual –y no aquello desde lo cual– tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, se consideran límites ambos, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual); [4] también *la entidad*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa.” Cf. *Metafísica*, 1022a.

²³¹ “Cómo”, del latín *quomo*, *quomodo*, literalmente ‘de qué manera o en qué manera’, Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 177.

pregunta por la noción general y abstracta de la limitación— como sí del *limitar*. Siendo así, entonces hemos de tematizar el límite en su modo efectivo de llevarse a cabo como *limitar*.

Si se tratase de un ente o de una estructura, la tematización del límite que a continuación debiera tener lugar sería la de su descripción mediante la atribución de ciertas características que le fueran esenciales, ello con el propósito de definirlo y tornarlo identificable: el límite es esta cerca, esta pared, esta frontera; o el límite es el género del Ser, la total indeterminación, el Ser absoluto. Nosotros hemos de tomar otra vía de tematización: no nos interesa definir a cabalidad el límite, sino sólo señalarlo mediante la *descripción fenomenológica* de su acontecer efectivo. Para nosotros, pues, se trata de *describir* el modo *como se da* el límite, el modo como éste se ofrece fenomenológicamente. En esa medida, estamos plenamente conscientes de que la noción que intentaremos desarrollar es solamente una descripción posible entre otras muchas.²³² Para nosotros es la más adecuada porque nos servirá para dar cuenta del problema directriz de esta tesis desde una perspectiva estrictamente fenomenológica: el problema de la diferencia ontológica. Insistimos: la noción que queremos esbozar del límite está enmarcada por el contexto de esta investigación, por el problema del que se ocupa y por lo hasta ahora desarrollado.

Una vez esclarecido lo anterior, reiteremos nuestra pregunta: ¿cómo es el modo de ser del límite? Recurramos a la etimología del vocablo *límite*, pues ésta nos abrirá la posibilidad de ciertas relaciones semánticas con otros términos que es pertinente traer a cuenta. El vocablo límite viene del latín *limes*, que significa ‘sendero, senda entre dos campos; linde, lindero; veta (de un piedra preciosa), traza; límite, frontera’.²³³ El límite es, en un sentido general, aquello que se ubica entre dos o más cosas y que las distingue al mismo tiempo que las hace colindar. Así por ejemplo, la frontera política entre dos países, que funge como la limitación, la distinción entre dos territorios, pero que al mismo tiempo no sólo los separa, sino que además los hace colindantes. En *sentido general*, el límite es una línea, imaginaria o real, que divide dos cosas o espacios; en *sentido concreto*, el límite es un río (frontera natural), una frontera política, el umbral de una puerta, una cerca, un

²³² Lo son, a su modo, los diversos intentos que lleva a cabo Derrida por señalar los márgenes de la filosofía. Cada uno de estos márgenes es un señalamiento diferente del límite (de la *différance*). Lo mismo sucede con el planteamiento heideggeriano del *umbral*, que no es sino otra forma de tematizar el límite. Hay que detenerse a pensar en esta diversidad del límite, que no es mera multiplicidad, sino que además es histórica.

²³³ Respectivamente cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 417 y *Breve diccionario Latín-Español/Español-Latín*, p. 293.

muro, etc. Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, no queremos pensar el límite ni como generalidad conceptual ni como concreción óptica.²³⁴ Más que señalar el límite como *lo limitante*, hemos de poner el acento en el modo como lo limitante es al mismo tiempo un *distinguir* y un *colindar*.²³⁵ Hay que pensar el límite, pues, como *limitar*.

¿Qué es limitar? Limitar es la acción de *poner* límites a algo. ¿Cómo es este *poner*? Fijemos la atención, más que en los límites que resultan de la acción de limitar, en la acción misma, en este “*dar un límite a algo*”. *Dar un límite* es, podríamos decir, trazar una línea divisoria entre dos o más cosas para distinguirlas, de modo tal que esta línea no las escinde por completo, es decir, no las separa a cabalidad, sino que mantiene su cercanía y las vuelve colindantes. Limitar es, pues, trazar una *diferencia*. Nuevamente, pongamos el acento en la acción y no en su resultado: *limitar es diferenciar*. Así, tenemos que el límite, como diferenciar, es una dádiva. ¿En qué consiste esta dádiva? En un diferenciar: en un simultáneo distinguir y colindar. ¿En qué consiste esta simultaneidad en el diferenciar?, ¿cómo hemos de entender este diferenciar si no se trata ya ni de una diferencia específica ni de la diferencia en general?, ¿cómo tiene lugar este diferenciar, es decir, cómo se dona?

Si bien queremos pensar el límite como la acción de limitar, ésta no puede pensarse al margen de aquello desde donde tiene lugar, es decir, lo limitante. Por ello debemos revisar un ejemplo concreto de un límite para ver cómo es que éste se dona como diferenciar. Pensemos en una frontera, más específicamente pensemos en la frontera entre dos países, la frontera entre México y los Estados Unidos. ¿Cómo se ha dado esta frontera?, ¿cómo es?, ¿qué es lo que en ella se ha donado? Hay que señalar que se trata, en primer lugar pero no solamente, de una frontera política, establecida históricamente entre ambas naciones. Como todo fenómeno histórico, es algo construido, artificial –que no obstante se vale de ciertos límites naturales, como el Río Bravo, para delimitar territorialmente su figura–, que ha sido

²³⁴ Se trata de no pensarlo como si fuera un ente concreto, pero sí como dado en la concreción óptica misma, pues es ahí donde tiene lugar. De ahí también la dificultad del presente planteamiento: no es cosa fácil querer hacer ver el modo como se relacionan apertura y determinación ateniéndose estrictamente a los entes mismos.

²³⁵ Distinguimos, pues, entre *limitar*, que es la acción de distinguir y colindar, y *lo limitante* que es lo que lleva a cabo dicha acción (nótese la forma activa que denota el sufijo de participio *-ante*). Con esta distinción, sin embargo, no estamos escindiendo lo limitante de la acción de limitar. El límite es ambas cosas a la vez: lo limitante limita; pero queremos centrar por un momento la atención en la noción del límite como acción, pues es un sentido que por lo general se obvia o se deja de lado, volcando la mirada en aquello que lleva a cabo la acción.

producido a través de distintos acontecimientos históricos: guerras, invasiones²³⁶, procesos de independencia²³⁷, etc. Así, pues, la frontera entre ambos países no ha permanecido siempre de la misma manera, sino que se ha modificada históricamente. Tenemos aquí una característica principal de este límite: es móvil o, más propiamente dicho, histórico.

Hoy en día, sin embargo, tenemos la impresión de que esta frontera ha dejado de moverse, pues ha permanecido por más de 160 años tal cual la conocemos.²³⁸ Y es que no sólo ha permanecido inmóvil sino que, además, hoy en día se caracteriza por contar con un fuerte sistema de vigilancia que la reafirma y la asegura como frontera: se trata de un fortalecimiento y endurecimiento del límite, el cual se ve reflejado físicamente en la construcción de un *muro fronterizo* y la instauración de una *patrulla fronteriza* para la vigilancia constante del mismo. Ahora bien, esta frontera y su fortificación actual se establecen, como todo límite, no para escindir o separar por completo los territorios que divide. La frontera tiene una doble finalidad: por un lado, dividir, separar y trazar una línea que distinga perfectamente cada territorio; por otro lado, vigilar y acotar el paso de un territorio a otro. No otra cosa es el reforzamiento de la frontera norte de nuestro país: se trata de *controlar el límite*, el propio límite de cara al otro; se trata de acotar, resguardar y controlar el paso fronterizo para prevenirse de aquél que está del otro lado del límite. La finalidad del muro y de la patrulla no es la de cerrar la frontera, sino la de regular lo que pasa a través de ella en ambos sentidos: por un lado, cuidar que lo que entre sea asimilable, que su diferencia, su alteridad con respecto a *lo propio*, pueda ser tolerable e incluso útil. En ese sentido, se deja pasar exclusivamente aquello diferente que no implica una verdadera contraposición, un verdadero *pólemos*, lo diferente que no *difiere*, sino que es susceptible de ser aplanado, domesticado, sometido; por otro lado, al mismo tiempo se

²³⁶ Nos referimos, por un lado, a la invasión norteamericana que tuvo lugar entre los años de 1846-1848 y en la cual México “cedió” más de la mitad de lo que entonces era el territorio mexicano al gobierno de los Estados Unidos. Pero también a la pequeña Batalla de Columbus, Nuevo México, que tuvo lugar en la madrugada del 9 de marzo de 1916, noche en la cual el General Francisco Villa intervino en este pequeño poblado con la intención de hacerse de provisiones. También cabe mencionar en la actualidad la creciente comunidad mexicana en los Estados Unidos, como consecuencia de la constante migración por falta de empleo en el propio país.

²³⁷ Por ejemplo, la Independencia de Texas del Estado Mexicano, que tuvo lugar entre el 2 de octubre de 1835 y el 21 de abril de 1836.

²³⁸ Desde 1853, año en que Antonio López de Santa Anna vendió el territorio de La Mesilla, fijando así la frontera política entre ambos países tal cual la conocemos hoy.

procura traspasar la frontera hacia el lado contrario para incidir activamente en el otro y asimilarlo reduciendo su diferencia.²³⁹

El muro se ha construido, pues, con la finalidad de dejar pasar hacia afuera y hacia dentro aquello que asimile al otro y que sirva, en esa medida, para controlarlo, para cuidarse de él. ¿Cómo es el diferenciar que tiene lugar en la frontera pensada de este modo, como muro fronterizo? El diferenciar que tiene lugar es frontal, lineal y simétrico, y consiste en la contraposición simple entre lo propio y lo ajeno, definiéndose lo segundo a partir de lo primero; es decir, se trata del mantenimiento de una aparente contraposición en la que lo contrapuesto y el modo de la contraposición misma han sido definidos de antemano. Los Estados Unidos, desde sí mismos, desde su lado de la frontera, forjan un concepto de lo que es el otro, el mexicano y, partiendo de dicho concepto –que lleva consigo el peso cultural de ciertos prejuicios ideológicos, racistas, religiosos, etc.–, se cuidan y previenen ante lo que pueda estar del otro lado de la frontera. En el momento en que el otro puede definirse y acotarse: establecer sus límites y su diferencia específica con respecto de lo propio, entonces la diferencia propiamente dicha, como contraposición y tensión, queda anulada. El muro no es otra cosa que la proyección material de esta diferenciación de lo propio con respecto de lo que está del otro lado de la frontera: es la insistencia por definir y controlar el modo de diferenciar, es decir, el límite.

Si el diferenciar que tiene lugar en la frontera encuentra su expresión más radical en la fortificación y el dominio del límite, entonces pareciera que, efectivamente, la frontera entre ambos países se ha petrificado, y prueba de ello es el ya mencionado muro fronterizo. Pero resulta que la frontera *es más* que sólo las pretensiones de vigilancia estadounidenses: más allá de este intento por dominar el límite, más allá de este intento por fijarlo y dejarlo bien definido, el límite y la frontera misma siguen cambiando. La frontera se da, es cierto, como muro fronterizo, como patrulla fronteriza, como aduana fronteriza, pero no sólo de esta manera, sino también como todo aquello que transgrede la vigilancia y que logra pasar del otro lado; y también como todo aquello que, fuera de la legalidad de la vigilancia

²³⁹ A este respecto encontramos muchos ejemplos. Bástenos mencionar tres: 1) Los últimos 24 años México ha sido gobernado por presidentes con formación académica en escuelas norteamericanas como Harvard o Yale. Pensando en un ámbito más cotidiano, 2) el cine norteamericano que inunda las salas de este país con discursos en pro de todo lo que nuestro vecino del norte valora y el modo como lo valora: la democracia, la libertad (de comercio), la paz (impuesta mediante la violencia), etc. Y finalmente, 3) los operativos estadounidenses, como el tan mentado *Fast and Furious*, para vigilar el tráfico de armas en México.

fronteriza, impide el paso. Así, tenemos por ejemplo el tráfico de drogas, tráfico de armas y tráfico de personas; los indocumentados en busca de trabajo y de un salario mejor que el que pueden conseguir en su propio país; el intercambio cultural entre las partes colindantes de la frontera: los préstamos gastronómicos, los préstamos lingüísticos (como el *espanglish*); etc. Es gracias a estos acercamientos y distanciamientos que trascienden un límite meramente material como es el muro, que la frontera sigue en movimiento, que se sigue transformando y que no se deja definir o anquilosar, sino que permanece porosa, permanece ambigua.

La frontera es, pues, a la vez la colindancia y la distinción entre los territorios y las culturas mexicana y estadounidense. ¿En qué reside su ambigüedad? Como hemos visto, la colindancia y la distinción no son pasivas, estáticas ni simétricas: la frontera se construye en una diversidad de intercambios y prohibiciones, sean estos legales o no, entre ambas naciones. Su ambigüedad reside en la tensión constante entre las acciones de colindar y distinguir: la frontera se deja decir de todos estos modos antes mencionados, pero no se reduce a uno solo de ellos. La frontera es el muro fronterizo, pero no sólo el muro; es la patrulla fronteriza, pero no sólo esta patrulla; es el indocumentado, pero no sólo éste; es el intercambio cultural, pero no sólo este intercambio; es el tráfico ilegal de drogas, de armas y de personas, pero no sólo este tráfico; es la invasión norteamericana, pero no sólo esta invasión; en fin, la frontera *se da* en esta multiplicidad, es decir, *es* de todos estos modos, pero no se agota en ninguno de ellos en particular. Hay que detenernos a pensar en esto último.

La frontera, como lo limitante, es decir, como un muro, como una patrulla, como un indocumentado, etc., es algo determinado, algo concreto y definible; pero como acción, como diferenciar, aparece siempre como aquello que no se deja definir ni determinar por completo: la acción de colindar y distinguir no se concreta nunca de forma plena en lo limitante, pues no hay muro que divida a cabalidad. Ésta es la ambigüedad que hay en la frontera, a saber, que ésta se deja decir en una multiplicidad de sentidos incluso contrarios, pero nunca de forma unívoca y, hay que agregar, cuya contraposición no es nunca simétrica, sino siempre desigual. El sentido que encarna el indocumentado al intentar cruzar la frontera no es proporcional respecto al sentido que representa un guardia de la patrulla fronteriza, que tiene tras de sí toda una política estatal. Ambos llevan a cabo la acción de

limitar, de diferenciar y hacer frontera, pero el modo como la llevan a cabo es dispar, asimétrico.

Dicho lo anterior, podríamos afirmar que la frontera, puesto que es a la vez limitar y limitante, se dona, se presenta como algo dis-locado, algo que literalmente está fuera de su lugar o sitio propio. La frontera está en lo limitante, pero éste es siempre múltiple. En esa medida, no está en un solo lugar, sino en muchos al mismo tiempo y de modos distintos. Hay que insistir en esto último: no es que la frontera carezca de una locación. El prefijo *dis-* significa ‘deshacer, hacer lo contrario de’²⁴⁰, por ello, lo que está dis-locado es aquello que se encuentra fuera de su lugar habitual, no aquello que carece de lugar. En el caso de la frontera, su “lugar habitual” es la dislocación misma, es decir, su estar referida en distintos sentidos al mismo tiempo, estar siempre *diferida*. Esto es lo que hay que señalar: el modo de darse de la frontera es el diferir: presentarse al mismo tiempo como diferenciar y como lo diferente, como limitar y como lo limitante –como apertura y determinación.

El límite se dona como lo dislocado, lo diferido. ¿Cómo es esto?, ¿qué debemos entender por este “diferir”? La palabra *diferir* tiene dos significados distintos.²⁴¹ Por un lado, significa a-plazar una determinada acción, es decir, dis-localarla en el sentido de “negarle” también un lugar²⁴², para un momento posterior: diferir es rodear, postergar, retrasar algo espacio-temporalmente con respecto a lo que se supone le corresponde. Por otro lado, significa también distinguirse, disentir o no estar de acuerdo (*pólemos*): diferir es diferenciarse. Ambos significados se hacen explícitos en la etimología de la palabra que, como ya hemos señalado anteriormente en una nota al pie de página, viene del latín *differre*, del prefijo *dis-* ‘aparte, separadamente’ y el radical *ferre* ‘llevar’, es decir, ‘llevar en distintas direcciones’.²⁴³ ¿Qué es lo llevado en distintas direcciones y cuáles son estas distintas direcciones? Lo llevado, lo dado en distintas direcciones es el límite. Las distintas direcciones son los diversos modos como éste se presenta: como frontera política, como el umbral de una puerta, como una senda en el bosque, como la membrana timpánica, etc. Que el límite se presenta siempre como diferido quiere decir, según lo anterior, que éste es al mismo tiempo algo determinado y algo posible, constante cambio, apertura. Es

²⁴⁰ Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 227.

²⁴¹ En contraste con la palabra *diferencia*, que sólo significa distinción o semejanza.

²⁴² Suspensión tanto de un plazo como de una plaza, tanto un tiempo como un lugar determinados.

²⁴³ Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 225.

determinado porque siempre se presente como algo, como un ente o un concepto, pero esta determinación no lo agota, sino que por el contrario implica al mismo tiempo la posibilidad de ser de otra manera.²⁴⁴

Ahora bien, es importante hacer notar que este diferir no implica la equivocidad entre los diferentes sentidos ni la escisión entre los diversos modos en los que se dona el límite. Esta multiplicidad no implica rompimiento, sino complementariedad simbólica. La simbolicidad del logos, recordemos, consiste en la unidad ontológica que éste permite. Dicha unidad tiene dos características principales: en primer lugar, ésta no consiste en la superación de la diversidad y la consecuente homogeneización en un todo absoluto; en segundo lugar, no se trata de una unidad derivada, no es que el símbolo venga a reunir lo *anteriormente* disperso, pero tampoco es que la diferencia surja de una *previa* unidad, sino que la unidad es el mantenimiento de la diversidad en la complementariedad, lo cual no excluye la contraposición, sino que la implica.²⁴⁵ El logos, dijimos, reúne al mismo tiempo que mantiene la diferencia entre el ser de la expresión y el ser inexpressivo. El símbolo, al igual que el límite, colinda y distingue. ¿Cómo diferencia el logos? Diferencia en la medida en la que atraviesa lo que es, en tanto que “el ser es símbolo del ser”, es decir, diferencia porque se presenta siempre como diferido, como referido o llevado en múltiples direcciones, como dado siempre en la diversidad de lo que es. Ahí radica su principalidad ontológica: el símbolo es principal no porque sea *el* punto de referencia o suelo firme en el cual encuentre su asiento la totalidad de lo ente; es principal porque el ser se presenta siempre diferido, siempre como lo que es, como el ser de un ente²⁴⁶, y más propiamente dicho, como el límite de lo que es. Para nosotros, llegado este punto, la afirmación de que “el ser es símbolo del ser” es equivalente a señalar que el límite de lo que es, el modo como las cosas *son*, es lo dislocado, lo diferido: su forma de *ser* es determinada y posible al mismo tiempo, determinación y apertura.²⁴⁷

²⁴⁴ En esta posibilidad de “ser de otra manera” está el *más* de la diferencia ontológica.

²⁴⁵ La idea de la complementariedad de los contrarios en una constante tensión (armonía) herecliteana es clave aquí. Debemos señalar que nuestra propuesta, puesto que es heredera de Nicol, lo es también del pensamiento del efesio.

²⁴⁶ Ahondaremos respecto a este tema con mayor detenimiento en nuestro siguiente y último párrafo.

²⁴⁷ La relación entre la apertura y la determinación queda expresada en los términos “diferir” y “dislocar”. Otro tanto nos dirá al respecto lo que a continuación retomaremos del planteamiento derridiano sobre el tímpano.

Una vez expuesta esta noción del límite como lo dislocado y lo diferido, y para ahondar en ella misma²⁴⁸, queremos hacer eco aquí de la relación etimológica entre el límite (*limes*) y lo oblicuo o torcido (*limus*)²⁴⁹ que señala Derrida, pensando el límite desde la membrana timpánica del órgano estatoacústico. El *tímpano*, como veremos, es otro nombre del límite.

El texto derridiano al que haremos referencia, titulado “Tímpano”, forma parte de una serie de artículos reunidos en el libro *Márgenes de la filosofía*. Como el título de la obra lo indica, la cuestión en torno de la cual giran la diversidad de temas desarrollados en cada ensayo, es la de *los márgenes de la filosofía*. En el caso del “Tímpano”, éste funciona como introducción al libro en general, pues en él se plantea precisamente la pregunta por la posibilidad de hablar de la filosofía desde sus márgenes, desde aquello de lo cual ella no tendría una noción clara, una definición precisa, aquello que escapa a la visión y al oído filosófico. ¿Es posible –se pregunta Derrida– hablar de la filosofía desde un lugar que no sea él mismo parte del discurso de la metafísica tradicional y que no haya sido o pueda ser aplanado, sometido y apropiado por este discurso?, ¿es posible hablar de un límite o margen de la filosofía (o de *los márgenes de la filosofía*)? Lo primero que hay que esclarecer es lo que está entendiendo Derrida por filosofía. Nos dice lo siguiente:

Amplio hasta creerse interminable, un discurso *que se ha llamado* filosofía [...] siempre ha querido decir el límite, comprendido el suyo. [...] este discurso siempre se ha limitado a asegurar el dominio del límite (*peras, limes, Grenze*). Lo ha reconocido, concebido, planteado, declinado según todos los modos posibles; y desde este momento al mismo tiempo, para disponer mejor de él, lo ha transgredido. Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro.²⁵⁰

Derrida está pensando en cierto discurso filosófico que ha tenido la pretensión de hallar un fundamento absoluto, en el cual encontrarían su conciliación y solución toda contraposición y toda contradicción, toda diferencia. Para este discurso, el devenir, el no-ser, la negación, la contraposición, el otro, lo otro, es un problema que debe ser *solucionado*, es decir, *disuelto, superado* (piénsese en la *Aufhebung* hegeliana) para que

²⁴⁸ De ahora en adelante nos dedicaremos de lleno a esclarecer lo más posible esta noción.

²⁴⁹ *Limus*: oblicuo, torcido. Cf. *Breve diccionario Latín-Español/Español-Latín*, p. 239.

²⁵⁰ J. Derrida, “Tímpano”, p. 17. Si bien una parte de la tradición filosófica ha procurado llevar a cabo esta apropiación de límite, no coincidimos con Derrida cuando señala que esta tarea ha tenido siempre una intención de dominio o aseguramiento. La posibilidad de la filosofía, pues, no se reduce a un determinado discurso filosófico.

pueda tener lugar la unidad del absoluto. En esa medida, la cuestión del límite para este discurso no ha sido otra que la del dominio de sus márgenes y la anulación (que no eliminación) de lo que está más allá de ellos para poder apropiárselo, para poder asimilarlo y aplanar su diferencia. Tal vez la expresión más acabada de este discurso filosófico sea el sistema hegeliano en su pretensión de acceder a un saber absoluto, colmo de la confianza en la razón ilustrada. Al menos así lo hace parecer Derrida²⁵¹ al citar a Hegel en el exergo que abre el “Tímpano”: “el límite tiene un más allá con el que no obstante se mantiene en *contacto (in Beziehung steht)*, hacia el que debe ser transgredido, pero donde resurge un límite semejante, que no es uno. La *solución* de estas antinomias es, como en el caso precedente, trascendental, es decir...”²⁵²

¿Cuál es la noción del límite y de la diferencia que supone este planteamiento? Este discurso filosófico, nos dice Derrida, tiene la costumbre de pensar al otro con-frontándolo, poniéndolo frente a sí en una relación de contraposición simétrica, en la que se presume cierta igualdad como precedente y fundante de las diferencias y que, en esa medida, anula toda posibilidad de una auténtica contraposición, de un efectivo diferir. La filosofía se ha cuidado del otro procurando someter su diferencia, trazando un límite artificial que, si bien limita, no difiere, no produce diferencia: el límite, tal como lo ha pensado este discurso filosófico, es algo transgredible, superable, subsumible a la totalidad. Ahí donde la diferencia es superable, no se trata sino de un ejercicio de jerarquización y envoltura²⁵³, de sometimiento de la diferencia.

²⁵¹ Derrida está pensando en cierta lectura del sistema hegeliano, específicamente aquella que define como la finalidad principal de éste la obtención de un saber absoluto, mismo que lograría reconciliar toda diferencia en una unidad totalizante. Sin embargo, es pertinente cuestionarnos si ésta es la única lectura posible de Hegel.

²⁵² Hegel *cit. en Ibid.*, p. 15.

²⁵³ La jerarquización y la envoltura son lo que Derrida distingue como los dos tipos o modos de proceder del discurso filosófico que quiere criticar: “una *jerarquía*: las ciencias particulares y las ontologías regionales son subordinadas a la ontología general luego a la ontología fundamental. Desde este punto de vista, todas las preguntas que solicitan el ser y lo propio descomponen el orden que somete los campos determinados de la ciencia, sus objetos formales o materiales (lógica y matemática o semántica, lingüística, retórica, ciencia de la literatura), a la jurisdicción filosófica. Son previas con derecho a la constitución en estos dominios (que no son simplemente dominios, regiones circunscritas, delimitadas y asignadas del afuera y del arriba), de un discurso teórico riguroso, sistemático y consecuente. Por otra parte, una *envoltura*: el todo está implicado, en el modo especulativo de la reflexión y de la expresión, en cada parte. Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo se nota en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el *status* de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio.” *Cf. “Tímpano”*, pp. 26-27.

Por otro lado, sucede que cuando la filosofía así pensada se ha encontrado con lo auténticamente diferente y no con una diferencia artificialmente producida por su discurso, ha sido incapaz de percibirlo, de pensarlo; y ante esta presbicia²⁵⁴, ante esta incapacidad de escuchar aquello que timbra o que suena desde el silencio, ante la imposibilidad, en fin, de adecuarlo o asimilarlo conceptualmente, de dominarlo, simplemente desvía la mirada, desoye, olvida:

La filosofía, acaso, no ha podido nunca razonar sobre esta multiplicidad, al estar ella misma situada, inscrita, comprendida en ella. Habrá buscado sin duda la regla tranquilizadora y derecha, la norma de esta polisemia. Se habrá preguntado si un tímpano es natural o construido, si no se vuelve siempre a la unidad de una tela tendida, bordeada, encuadernada, que vigila sus márgenes como un espacio virgen, homogéneo y negativo, dejando fuera su afuera, sin marca, sin oposición, sin determinación, preparado como la materia, la matriz, la *khôra*, a recibir y a repercutir los tipos...²⁵⁵

No obstante que todo este discurso filosófico se encuentra situado, inscrito en la multiplicidad, en el diferir mismo, éste no es capaz de mirar hacia su límite más radical. ¿Cómo contrariar esta presbicia de la visión filosófica?, ¿cómo hacer que el tosco oído filosófico pueda escuchar lo que expresa el silencio? Porque, recordemos, el silencio es también expresivo. Ante este discurso totalizante de la filosofía, la propuesta derridiana es la de pensar el límite (y la diferencia), no desde un punto de vista distinto, sino desde aquellos lugares donde la visión filosófica no encuentra su lugar propio, justamente en el *fenómeno de la presbicia*: ahí donde los rayos procedentes de los objetos forman foco, no en la retina, sino en un lugar posterior, es decir, ahí donde el sentido visual y auditivo del discurso filosófico presentan una ligera deformación, donde se encuentran dis-locados y, por lo mismo, no logran hallar su lugar o sitio habitual. Hay que pensar el límite posible de la filosofía en esta dislocación. Para ello, Derrida nos remite al órgano auditivo, específicamente a la membrana timpánica. ¿Qué nos puede decir una parte del órgano estatoacústico con respecto del límite?

²⁵⁴ La presbicia es un defecto visual que consiste en “que los rayos luminosos procedentes de objetos situados a cierta distancia del ojo forman foco en un punto posterior a la retina”, lo que impide que objetos situados a una distancia corta no puedan enfocarse con claridad. Cf. DRAE.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

El oído es el órgano de la audición (*organon vestibulochohlear*) que, según su estudio hestioanatómico²⁵⁶, se divide en tres partes: 1) el embudo u *oído externo*, formado por el pabellón auricular y el conducto auditivo externo (que va desde el pabellón hasta el tímpano); 2) el aparato amplificador u *oído medio*, compuesto por la cavidad timpánica, con el tímpano y los huesecillos de la caja del tímpano (huesecillos del oído: martillo, yunque y estribo), así como la trompa de Eustaquio; y finalmente 3) el analizador u *oído interno*, conformado básicamente por el laberinto vestibular (responsable del sentido del equilibrio) y el laberinto coclear (o caracol, responsable del sentido de la audición). El tímpano, que es la parte del oído en la que centra su atención Derrida, es una membrana delgada, elástica y semitransparente, de forma oblicua, cóncava, cuya función principal es la de comunicar el canal auditivo externo con el oído medio y disminuir la fuerza de las ondas sonoras percibidas. El tímpano recibe las ondas sonoras del aire que entran por el canal auditivo externo, las amortigua y las transmite al oído medio por el movimiento que su vibración produce en los huesos de la cavidad timpánica²⁵⁷, transformando, de este modo, las variaciones de presión en un movimiento mecánico. El tímpano es, pues, lo que media entre la exterioridad y la interioridad del órgano auditivo y que, en esa medida, funciona como regulador, como amortiguador que disminuye las impresiones recibidas por este órgano para hacerlas asimilables: “tímpano (siempre el tambor amortiguado, *tympanon*, tela tendida, sostenida para recibir los golpes, para amortiguar las impresiones, para hacer resonar los tipos [*typoi*], para equilibrar las presiones que golpean del *typtein*, entre el adentro y el afuera).”²⁵⁸ El tímpano funciona, pues, a manera de un límite. ¿Cuál es la peculiaridad de este límite? Su forma oblicua.

Si bien el tímpano se muestra como el límite entre el oído interno y el oído medio, su forma no es firme, recta, a modo de una línea que dividiera frontalmente, es decir, de

²⁵⁶ Básicamente, la histología es la parte de la anatomía que estudia lo relacionado con los tejidos orgánicos: su estructura microscópica, su desarrollo y sus funciones. Hemos extraído la información correspondiente a la anatomía del órgano auditivo de H. Lippert, *Anatomía: estructura y morfología del cuerpo humano*, pp. 625-646.

²⁵⁷ El tímpano, en el centro de su cara interna, está adherido al martillo. Esta unión se denomina “omblijo timpánico” y es, en parte, responsable de la forma convexa de la membrana timpánica.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 19. Tímpano viene del latín *tympanus*, que a su vez viene del griego τύμπανον y que significa ‘tímpano, timbal, tambor’, que deriva a su vez de τύπος ‘golpe; marca del golpe, señal, cicatriz, hendidura; huella; cuño; copia, imagen, escultura, estatua; figura, forma, sello; modo de ser, carácter; esbozo, esquicio; modelo, ejemplo, tipo; tenor, contenido’. Cf. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 678 y *Diccionario Griego clásico-Español*, p. 549.

frente, cara a cara, distinción simétrica que supone una previa igualdad entre lo distinguido, una contraposición que no tensa, que se esfuerza en que lo contrapuesto no sea contradictorio y que su oposición devenga en la anulación de su diferencia, en la superación de la diferencia y la sumisión de la misma a una unidad total, que sería el órgano auditivo. El tímpano no ofrece una contraposición entre dos líneas paralelas que no se tocan realmente sino en el postulado de un infinito. Por el contrario, su forma oblicua, es decir, inclinada, sesgada y apartada en esa medida de una posición horizontal o vertical, tiene como resultado una contraposición tensional entre la parte externa y media del oído. El tímpano es esta misma tensión que vibra en el momento en el que el aire que viene del conducto auditivo externo intenta pasar hacia el oído medio. Vibra y se tensa. ¿Cómo vibra el tímpano? La vibración está dada por su forma.

El tímpano, como límite que es, funciona del mismo modo que la frontera: como el paso diferido de un lado al otro del límite. El aire que entra por el conducto externo y que golpea la membrana timpánica, no pasa tal cual hacia el oído medio: la comunicación (tensión) entre el oído externo y el medio no es directa, sino que se da diferida, transformada, debido a la vibración de esta membrana. Como señalábamos anteriormente, las vibraciones del tímpano, ya que éste conecta directamente con el martillo, hacen cimbrar los huesecillos del oído medio, lo que convierte un movimiento que es originariamente producido por una presión del aire en un movimiento mecánico; la información no pasa de un conducto a otro de manera directa, sino transformada, codificada, traducida, diferida para que los órganos internos puedan asimilarla.²⁵⁹ Es en este sentido que afirma Derrida:

Sabemos que la membrana del tímpano, tabique delgado y transparente, que separa el conducto auricular del oído medio (la *caja*), está tendido oblicuamente (*lexôs*). Oblicuamente de arriba abajo, de afuera adentro y de adelante atrás. No es, pues, perpendicular al eje del conducto. Uno de los efectos de esta oblicuidad es aumentar la superficie de impresión y, por tanto, la capacidad de vibración. [...] El tímpano bizquea.²⁶⁰

Ésta es la noción de límite que Derrida quiere considerar en contraposición a la que ha pensado el discurso filosófico antes descrito: el límite como lo que bizquea, como lo que es, se ofrece, se dona de modo oblicuo, sesgado, inclinado, vale decir, dislocado, diferido.

²⁵⁹ “Al transmitirse las ondas sonoras del aire del conducto externo al líquido del oído interno se refleja tan sólo un 40% gracias al oído medio.” Cf. H. Lippert, *Anatomía: estructura y morfología del cuerpo humano*, p. 635.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

Tanto el tímpano como la frontera²⁶¹ *son*, se donan de forma diferida: su modo de *ser*, su *tipo* consiste en un estar siempre fuera de sí mismos, ex-tasiados²⁶², a la vez que se encuentran ubicados en un lugar determinado. Que el tímpano y la frontera sean oblicuos quiere decir que, al mismo tiempo que ambos se presentan como lo que diferencia (distingue y hace colindar) un afuera y un adentro, esta diferencia que se establece es siempre porosa, nunca definitiva, cambiante, tensa y, en esa medida, posible, abierta. Es decir, lo que diferencia está siempre dis-locado, ex-tasiado, mas no porque de hecho posea un lugar o un sitio donde asentarse firmemente, sino porque es esencialmente de ese modo, como la simultánea coincidencia de una determinación que se presenta como la posibilidad de ser de otra manera, de decirse en otro sentido.

Ésta es, pues, la noción del límite que queremos defender: el límite como diferir. Que es, en cierto modo, la misma que Derrida sostiene cuando afirma que “Como todo *limus*, el *limes* [límite], camino de través, significa lo oblicuo.”²⁶³ Cuando sostenemos con Nicol que el límite y principio onto-lógico es la simbolicidad del ser, o más propiamente, de lo que es, queremos señalar que el modo como lo que es se dona, es del modo de lo oblicuo, lo dislocado, lo diferido. Aunado a esto, debemos retomar ahora lo que hemos señalado con respecto a la diferencia ontológica: dijimos que la presencia del ser, su dádiva, ocurre simultáneamente a su distinción con respecto al ente, pues en el mismo instante en que intuimos la presencia de lo que *es*, nos percatamos de su distinción respecto de *lo* que es.

²⁶¹ Tímpano y frontera *son*, recordemos, otros nombres del límite. Tanto la frontera como el tímpano son límite, es decir, son diferir: dislocar y diferenciar, apertura y determinación. El límite, para nosotros, no es una noción general de lo que el tímpano y la frontera serían un mero ejemplo: límite es diferir. De hecho, señalar que el límite es diferir es advertir que éste se dice de muchas maneras, todas y cada una de ellas plenas, es decir, efectivamente donadas como diferir.

²⁶² Tenemos aquí en mente la noción heideggeriana del tiempo extático. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §65, p. 356: “Advenir, sido, presente ostentan los caracteres fenoménicos del “a sí”, del “retro...”, del “dejar que hagan frente...”. Los fenómenos del “a...”, “retro...”, “cabe...”, revelan en la temporalidad lo *ἐχστατικόν* por excelencia. *La temporalidad es el original “fuera de sí” en y para sí* mismo. Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los “éxtasis” de la temporalidad. Ésta no empieza por ser un ente que luego sale de *sí*, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis.” Tomamos este término prestado para utilizarlo en el mismo sentido que señalamos lo dislocado.

²⁶³ *Ibid.*, p. 24. Lo que está entre corchetes es mío. La diferencia esencial respecto de nuestra propuesta para con el planteamiento derridiano, hay que señalarlo aunque por cuestiones de espacio no ahondaremos en ello, es que para Derrida el límite (y la diferencia ontológica) es in-audible, in-visible, in-expresable y en esa medida no es fenomenológico. Para nosotros, por el contrario, el límite es y se deja decir fenomenológicamente, como hemos insistido. Nosotros, reteniendo la tesis ontológica principal del sistema nicoliano, seguimos afirmando que el límite (el ser y la diferencia) están presentes (recordemos que toda efectiva presencia es fenomenológica). Por ello la simbolicidad es el límite ontológico originario. Estas últimas afirmaciones quedarán más claras en nuestro siguiente párrafo.

La intuición del ser es al mismo tiempo la intuición de su distinción con respecto del ente. ¿Cómo se explica esta simultaneidad? Se explica desde el límite: si, pues, la presencia y la diferencia del ser con respecto del ente son simultáneas, entonces aquello que hemos dado por denominar como diferencia ontológica queda también expresado en el principio ontológico que es el límite: la diferencia en que consiste la *diferencia ontológica* es un *diferir*. Éste es el modo como hay que pensar la diferencia, como límite. ¿Cómo entender la diferencia del mismo modo que el límite?, ¿en qué sentido el ser se presenta siempre ya como diferido?, ¿en qué medida esta dislocación lo diferencia del ente?

§ 9. Conclusión: la diferencia ontológica como límite

“La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos”, afirma Aristóteles en su *Metafísica*; pero a esta afirmación, que señala la *evidente polisemia* del vocablo “ser”, el estagirita agrega una condición: para que lo múltiple pueda darse, debe estar referido a una sola naturaleza, una sola cosa: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia.”²⁶⁴ La polisemia de lo que es, no es una cuestión meramente semántica, sino también ontológica: lo que es no sólo *se dice*, sino que al mismo tiempo *es* de muchas maneras. Maneras todas que refieren, en última instancia, a un único sentido, a una sola naturaleza. ¿Cómo entender esta última afirmación?, ¿cuál es esta única naturaleza? Replanteando la pregunta que interroga por *el* sentido del ser, Heidegger intentará señalar en *Ser y tiempo* que el horizonte de toda posible comprensión del ser es el tiempo y, todavía más, cierta noción del tiempo: el triple éxtasis de la temporalidad advenir-sido-siendo, que comprende el advenir como el sentido propiamente “auténtico” y original.²⁶⁵ En el caso de Nicol, éste señalará, en un primer momento, la impertinencia de plantear “la pregunta que interroga por el sentido del Ser”²⁶⁶, pues éste carece por completo de sentido:

Lo mismo sucede con la pregunta que interroga por el sentido del Ser. El sentido de la palabra Ser tienen que dilucidarlo los filósofos porque ellos mismos le han dado múltiples sentidos. Hay que descartar la pregunta sobre lo que no tiene respuesta. El Ser no tiene sentido. Quiere decir esto que el hecho de ser significa siempre lo mismo; o sea que no

²⁶⁴ *Metafísica*, IV, 1003a.

²⁶⁵ No obstante que Heidegger, como ya hemos señalado anteriormente, sostiene el carácter extático de la temporalidad, es decir, que el sentido original del tiempo está dado en la multiplicidad del advenir-sido-siendo (futuro-pasado-presente) y en el estar siempre referidos fuera de sí y entre sí estos tres modos de la temporalidad, el filósofo de Messkirch interpreta el *ex* del éxtasis, el fuera, como el sentido original y, de ese modo, colocando así al advenir (futuro) como el modo más “auténtico”, el sentido más “auténtico” de la temporalidad (y del ser: recordemos que el *Dasein* es “auténticamente” cuando, precisamente, está vertido hacia el advenir, es decir, cuando es de cara a la muerte, *sein-zum-Tode*): “*El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir.*” Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §65, p. 357. Heidegger, pues, al menos en *Ser y tiempo*, estaría buscando todavía este *único* sentido o modo que da unidad a la multiplicidad de lo que es. En referencia a este tema cf. el Capítulo 3 “Temporalidad, historicidad, intratemporalidad. Heidegger y el concepto “ordinario” de tiempo.” en P. Ricoeur, *Tiempo y narración III*, pp. 662-717.

²⁶⁶ Ricardo Horneffer anota muy bien esta importante diferencia con respecto a la crítica nicoliana del preguntar heideggeriano por el sentido del ser: Nicol escribe y piensa en el Ser, con mayúscula, el absoluto; Heidegger no está pensando en el ser como absoluto, sino en el ser del ente y, por ello, ser aparece siempre escrito con minúscula.

significa nada: es pura evidencia primaria y común. Sólo tiene sentido lo que puede tener más de uno.²⁶⁷

Nuestra tesis, tomando como punto de partida la asunción crítica del sistema nicoliano, es la dislocación de la exigencia aristotélica de *una* sola naturaleza y *un* solo sentido: si hemos de señalar *un* solo sentido en el cual se dice y se muestra lo que es, éste será el sentido que hemos descrito como *diferir*. El principio desde el cual cobra sentido la multiplicidad del ser es la multiplicidad misma: el ser es y se dice de muchas maneras porque es y se dice siempre diferido, dislocado, oblicuamente. Si esto es así, hemos de señalar también que desde el principio, desde el límite, el ser se diferencia del ente, pues su dádiva consiste justamente en un constante estar difiriendo de sí mismo y distinguiéndose del ente, no agotándose en él. La diferencia ontológica, pues, está en este mismo origen que es el límite y se da como dicho diferir. Que el ser es diferente del ente quiere decir que el ser difiere siempre de sí mismo, que está siempre dislocado, que se ofrece siempre oblicuamente. Hay que ahondar un poco más en esta tesis. Pero primero hagamos un breve resumen de nuestro recorrido hasta ahora, para tener una mejor idea del modo como hemos llegado a ella.

Nuestro trabajo comenzó señalando, en el §2, el problema de la diferencia ontológica como su hilo conductor. Retomando el planteamiento heideggeriano de los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, le dimos una primera dirección a nuestro problema sosteniendo dos afirmaciones: 1) siguiendo a Heidegger, definimos la diferencia ontológica momentáneamente como la afirmación de que el ser no se deja decir desde la lógica que le es propia al ente, esto es, que la diferencia que se dice ontológica no puede plantearse en los mismos términos de una distinción entre dos entes, que consiste simplemente en señalar los atributos y características que los diferencian; y 2) que dado que siempre tenemos ya una cierta precomprensión de lo que significa ser, dicha precomprensión (los prejuicios de la tradición metafísica) se arraiga en una *intuición*. ¿Qué es lo intuido?, tanto el ser como su diferencia con respecto al ente.

Dicho lo anterior, la pregunta con la que inmediatamente nos encontramos fue la siguiente: ¿en qué consiste dicha intuición? De ella nos ocupamos en nuestro §3, donde

²⁶⁷ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §39, p. 250. Más adelante, como hemos visto, Nicol afirmará completamente lo contrario: el ser es el símbolo del ser, es decir, es apertura de sentidos.

sostuvimos que la intuición a la que queríamos referirnos no se trataba simplemente de una recepción pasiva de lo intuido, sino que consistía en una acción esencialmente activa en la que lo dado (el ser y su diferencia) encontraba un lugar dónde ser recibido, a saber, el logos. Es decir, que lo dado era propiamente tal en la medida en la que éste era recibido en el logos, en la medida que encontraba su lugar en la expresión. La intuición, pues, de la dádiva del ser y de su diferencia con respecto al ente, sostuvimos, es una intuición expresiva y, más propiamente dicho, *onto-lógica*: el ser se intuye, es dado y recibido, desde el logos.

Posteriormente, en el §4, nos dimos a la tarea de ahondar en el carácter lógico y expresivo de dicha intuición: lo intuido es el ser, ¿qué quiere decir que la intuición sea expresiva? Para contestar a dicha pregunta, nos remitimos a lo desarrollado por Nicol con respecto a la expresión. El hombre, sostiene Nicol, es el ser que lleva su ser a flor de piel, que lo expresa con su sola presencia. ¿Cómo es esta expresión?, ¿cómo se dona el ser en el ser de la expresión? Proteicamente, es decir, de manera *ambigua, abierta y posible*. El hombre, según Nicol, es el ser que puede acrecentar su ser, que puede *ser más*. ¿Qué quiere decir esto? Que su ser se da como *determinación* y como *apertura* al mismo tiempo, como una constante acción, lucha, agonía por definirse a sabiendas de que toda definición que ofrezca de sí no será más que una posibilidad de ser hombre, y que puede siempre *ser más (o menos)* hombre. *La intuición del ser se dona en la expresión: expresando, el hombre intuye el ser*. Pero no sólo el ser propio, sino también –y esto es lo que resalta la preeminencia ontológica de la expresión– la de la multiplicidad de lo que es. La expresión, dijimos, en última instancia no sólo le pertenece al hombre, sino al ser mismo, a lo que es.

Si la expresión no le pertenece exclusivamente al hombre, ¿cómo es que ésta le pertenece también a lo no-humano, a los demás entes? En el §5 intentamos señalar –partiendo del desarrollo que Nicol lleva a cabo en la *Crítica de la razón simbólica* sobre los distintos modos del no-ser y poniendo especial atención en el primer sentido que afirma retomando la formulación heideggeriana– que el ser no es un ente y que un modo posible de entender lo que mienta el *no* de la diferencia es el siguiente: que los entes no están cabalmente determinados, sino que en ellos se muestra también cierta apertura y, en esa medida, que su ser es posible, susceptible de ser más. ¿Cómo se dona esta apertura de los entes? *Diálógicamente*. Es en el diálogo –entendido desde su alcance ontológico: su capacidad de

expresar el ser de lo diverso— donde lo diverso con-versa, donde lo que es se conjuga, sin por ello confundirse, en una unidad simbólica que mantiene y afirma su diferencia en la medida en la que complementa su ser. En el diálogo se reitera la ambigüedad que encontrábamos en el ser de la expresión, pero ahora como parte de ambos constitutivos del diálogo, es decir, de los entes inexpressivos y del ente de la expresión. Esta ambigüedad no es sólo constitutiva del *ser* de la expresión, sino también (aunque de modo distinto) del *ser* de lo inexpressivo y, en esa medida, de la multiplicidad de *lo que es*. Por ello afirmamos que el logos, en tanto expresivo y dialógico, no es sólo preeminente, sino que es también radical ontológicamente. ¿En qué consiste su radicalidad?

En el §6 nos dedicamos a esclarecer la radicalidad ontológica del logos. Esta radicalidad queda expresada en la fórmula con que Nicol concluye la *Crítica de la razón simbólica*: “el Ser es el símbolo del Ser”. Ahora, si bien coincidimos con el sentido profundo que señala esta frase, a saber, la simbolicidad del ser, no coincidimos con el modo como Nicol llega a ella, pues como insistimos a lo largo de esta investigación, nuestro desarrollo se atiene a una perspectiva estrictamente fenomenológica y se distingue del planteamiento nicoliano porque no considera la posibilidad de una tematización puramente racional y especulativa del ser. Esta diferencia con el sistema nicoliano alcanzó en este apartado su mayor intensidad y nos obligó a tomar una cierta distancia de la propuesta filosófica de Nicol mediante una crítica profunda de los principios fundamentales de su sistema. Para llevar a cabo dicho distanciamiento, nos valimos de la aguda crítica que Ricardo Horneffer ha llevado a cabo con respecto al problema del ser en el sistema nicoliano.

En este sexto párrafo sostuvimos que, si bien Nicol llega a la conclusión de que el ser es simbólico, el modo como llega a dicha afirmación y, por lo tanto, lo que ésta expresa, no alcanza a señalar cabalmente la radicalidad del logos. Nicol sitúa ésta en el *misterio de la palabra*, es decir, en la afirmación de que *la materia es ontológicamente anterior al logos*. Lo originario es, pues, la indiferencia del Ser anterior al nacimiento del logos. Esta anterioridad queda evidenciada, según nuestro autor, en la diferencia entre el ser expresivo y el ser in-expressivo. El ser in-expressivo es indiferente, su ser no ha menester de lo otro para complementarse; cabría decir que, si bien éste es simbolizable, no es esencialmente simbólico, por ello permanece inafectado ante la palabra que lo nombra y lo trae a cuenta en el diálogo. Su verdadero ser no se donaría en la expresión, no sería expresable, pues es

esencialmente indiferente. ¿Cómo, entonces, sería posible la comunidad ontológica que, según el mismo Nicol, de hecho tiene lugar? Es un *misterio*, simplemente se da. *En el misterio llega el logos a su límite más radical*, según el autor de *La agonía de Proteo*.

La radicalidad del logos, el hecho de que el ser sea símbolo del ser, reside en el misterio de la palabra. En el §7 nos dimos a la tarea de separarnos de esta tesis nicoliana. Señalamos básicamente lo siguiente: 1) que la afirmación de una anterioridad ontológica de la materia con respecto al logos es una tesis que se basa en un supuesto que no es estrictamente fenomenológico: recordando que el ser se da en el logos, es imposible afirmar que *hay* algo, es decir, que algo *es* antes que el logos. Ni la materia ni la realidad pueden *ser* anteriores al logos; contrariamente a esto, hay que afirmar que *el ser se dona fenomenológicamente*, es decir, *simbólicamente*. 2) Lo que tiene como consecuencia principal el hecho de que *sin logos, no hay ser*. Ésta es la radicalidad del logos, la esencial simbolicidad del ser, y no el misterio de la palabra, como afirma Nicol. *El logos es el límite de lo que es*, ahí reside su principalidad ontológica.

Surgieron entonces las preguntas: ¿en qué consiste esta simbolicidad?, ¿cómo es el logos en tanto límite? En el §8 intentamos desarrollar, con base en lo dicho anteriormente y apoyándonos en ciertos puntos del planteamiento derridiano, una noción de límite que nos diera una idea del modo como debemos entender la radicalidad del logos. Lo que dijimos fue lo siguiente: el límite es lo *oblicuo*, lo *dislocado* y lo *diferido*, es decir, lo que se presenta al mismo tiempo como determinado y posible, lo que se dona de forma no directa, no frontal, sino oblicuamente, en diferentes sentidos al mismo tiempo y que se sostiene en esta diversidad de sentidos y de modos de ser que no incurre en equivocidad, sino que se mantiene como lo diverso que configura una unidad compleja, simbólica, siempre momentánea. El límite, en tanto lo diferido, es también lo agónico, lo ambiguo. Si esto es así, si hemos de entender el límite radical en que consiste el logos –límite ontológico– como diferir, entonces debemos afirmar que el ser o, mejor dicho, lo que es, se muestra, se dona del mismo modo. Si la radicalidad del ser es su simbolicidad, entonces *el ser se dona simbólicamente: oblicuamente, diferido, dislocado*. Y si, además, recordamos que la dádiva del ser es al mismo tiempo su diferencia con respecto del ente, entonces la diferencia ontológica ha de comprenderse en el mismo sentido, como límite. ¿Qué quiere decir,

entonces, que el ser y su diferencia con respecto al ente se donan como lo oblicuo, como diferir?

Que el ser es oblicuo quiere decir que, como afirma Aristóteles, *se dice* en muchos sentidos y *se dona*²⁶⁸ de muchas maneras. ¿Cómo es este donarse de muchas maneras? Es un donarse en sentidos contrarios –es decir, contrapuestos– que sin embargo señalan lo mismo: por un lado, el ser se dona siempre como ser del ente, como algo determinado, como algo que es; por otro lado, se dona como posibilidad, como apertura. Ahora bien, el sentido en que se debe comprender tanto la apertura como la determinación es siempre una con respecto a la otra. La apertura, se dijo, es el carácter indeterminado que todo ente posee. En tanto que ésta le pertenece al ente, es decir, a lo determinado, no se trata de una apertura absoluta, ni se quiere con ello plantear la posibilidad de una in-determinación total. Por el contrario, se trata siempre de una apertura como posibilidad, como ambigüedad, como tensión entre diferentes posibilidades. Los entes, mediante el logos, *son* ambiguos, su ser deviene posible: pueden *ser más (o menos)* de lo que *ya son*; y en esa medida su ser no se reduce a su entidad. Pero su ser es también ya siempre algo determinado: el ente *es* su entidad concreta, su forma, su cuerpo, su constitución física y/o biológica. Determinación que, sin embargo, no está nunca llevada a cabalidad, nunca es total, sino que queda siempre indefinida, posible. Lo que es, el ser del ente, es siempre y al mismo tiempo apertura y determinación, mejor aún: es apertura porque es determinación y es determinación porque es apertura. Como dice el efesio: “al divergir se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas”²⁶⁹, límite. Es en esa medida que el ser del ente es lo dislocado, lo ex-tático, pues está referido o dado en diferentes sentidos al mismo tiempo. El ser es siempre, lo dice Heidegger y lo reitera Nicol, el ser de un ente, pero este ser del ente es siempre también posibilidad. Así, al mismo tiempo que el ser está en el ente, en este mismo residir y pertenecerle al ente, encuentra su distinción con respecto del mismo: el ente *es más* que su determinación actual, es también posible, abierto... ésta es la diferencia ontológica.

²⁶⁸ Si la dádiva del ser es siempre lógica, entonces ser y decir son, en cierto sentido, lo mismo. Hay que tener cuidado con esta afirmación: con este “decir” no nos referimos a un cierto lenguaje o discurso, sino a la noción que hasta ahora hemos desarrollado de logos: logos como símbolo.

²⁶⁹ Heráclito, B51.

Ambos sentidos, la determinación y la dislocación del ser, están incluidos, como hemos señalado, en el vocablo *diferir*. Lo que difiere es al mismo tiempo lo que se diferencia y lo que se aplaza, lo que está dado en distintos sentidos. La diferencia ontológica, que no es algo distinto de la dádiva del ser mismo, pues ésta consiste precisamente en el estar dislocado del ser, debe entenderse como el diferir en que consiste el límite.

En esa medida, hay que agregar además que esta diferencia radica, sí, en el ente, pero sólo en la medida en que es radical, es decir, en la medida en que está puesta ahí por el logos, esto es, por él señalada. Es en la palabra, en la expresión, donde se intuye esta diferencia como evidente, donde el ser se presenta como posible y como determinado, como diferido. Por ello esta diferencia, que consiste en el límite radical de lo que es, es el principio propiamente *onto-lógico*. Principio que, sin embargo, no funge ya como fundamento, como lo siempre presente, lo que no se modifica y permanece en sí mismo indiferente, sino que se trata de un principio activo, que consiste en una acción, en una constante dislocación, en un constante diferir: “La [*différance*] es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias.”²⁷⁰ La diferencia, en tanto diferir, es un “origen” ontológico (si cabe hablar todavía de un origen) dislocado, no simple y pleno. “Origen” complejo que, recordemos pues es muy importante tener esto en mente, está a la vista, es *fenomeno-lógicamente* presente. Hay diferir, hay ser. Lo intuido en la expresión, en todo logos, es este diferir, en tanto que consiste en su acción onto-lógica misma. El logos es ontológico en tanto expresa el límite, el diferir.

Ésta es, pues, la conclusión principal a la cual llega esta investigación con respecto a nuestro problema central: *si queremos abordar desde una perspectiva estrictamente fenomenológica la diferencia ontológica, debemos comprenderla como límite, es decir, como diferir*. Que el ser es diferente del ente –pero en el ente mismo, desde el ente mismo y mediante el logos– significa que el ser difiere de sí mismo, que se presenta a la vez como lo determinado y lo abierto en el ente mismo.²⁷¹

²⁷⁰ J. Derrida, “La *différance*”, p. 47.

²⁷¹ Esta afirmación, en su primer momento, referido sólo a la presencia del ser, se encuentra en el mismo Nicol, tal como lo apunta Roberto González: “Nicol dice, “presencia no es mero relato, sino re-actualización”. Es decir, la presencia ontológica requiere de un modo necesario el concurso de lo diferido que se pone en marcha en cada ente, ya que en este diferir se consume y adquiere actualidad la unidad de los entes, dotados de semblante inminente precisamente al ser en actualización de sus posibilidades.” Nosotros afirmamos que el diferir no es sólo un requisito de la presencia ontológica, sino que ésta consiste en un continuo diferir. Es en

De este modo damos por concluida esta investigación. Sólo quisiéramos agregar una última y breve reflexión: siendo coherentes con nuestras conclusiones, queremos advertir que esta investigación en modo alguno ha sido llevada a término, si por ello debemos entender la disolución del problema del que nos hemos ocupado. Ello por dos razones. En primer lugar, y como hemos ya señalado, nuestra noción de límite es sólo un modo de describir la diferencia y la dádiva del ser que pretende ceñirse, siguiendo el ejemplo de dos lúcidos y lúdicos pensadores, al modo más estrictamente fenomenológico de plantear el problema. Además de que, debemos agregar, nuestra noción de límite no está completamente desarrollada, es apenas un primer esbozo. Por cuestiones de espacio y tiempo, nos hemos visto obligados a acortar la investigación a este respecto. Se trata, pues, de una idea en construcción, la cual hay que pensar críticamente a partir de este primer bosquejo.

Por otro lado, después de lo hasta ahora recorrido, debemos afirmar que el modo más propio de plantear el problema de la diferencia ontológica –y en general, todo problema filosófico–, no es buscar una *solución*, pues éste no es un problema que pueda resolverse. Por el contrario, el modo más adecuado de pensarlo es aprendiendo a *radicar* filosóficamente en dicho problema, es decir, *enunciarlo, señalarlo y mantenerlo* como un problema filosófico que *merece ser pensado con rigor*. Ahora bien, si hemos de hacer caso a la conclusión que hemos alcanzado en esta investigación, entonces debemos afirmar que el modo más propio de radicar en el problema es llevándolo hasta su límite más radical, ahí donde el logos filosófico puede encontrar, no el suelo más firme para echar sus raíces, sino el modo más *crítico* de abrazar el problema filosófico para mantenerse en él, detenerse en él y poder pensarlo, cabe decir, *habitarlo como problema*. Reformulando las palabras de Nicol, mismas que han dado pie a la intuición que hemos querido desarrollar en este trabajo de investigación: se trata de llevar “la razón al borde [límite] de sí misma pensando el Ser [ser].”²⁷²

este sentido que, con respecto al planteamiento nicoliano, hemos intentado dar un paso adelante. Agregamos a lo dicho por Nicol que en la afirmación de la presencia está también señalada, pues en ello consiste la presencia misma, la diferencia ontológica. Ésta afirmación nicoliana es, coincidimos con R. González, “el mediodía de la ontología de la presencia de Nicol. La presencia se opone a la trascendencia.” O, mejor dicho: se afirma la trascendencia desde la inmanencia del ser en el ente. Cf. “El absoluto ausente. Una nota marginal en la ontología de Eduardo Nicol”, pp. 288 y 291.

²⁷² E. Nicol, *op. cit.*, §29, p. 175. La tachadura y lo que está entre corchetes es mío.

Fuentes consultadas

- Aguirre, A., “La piedra, el árbol y el hombre” en Horneffer, R., (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, UNAM-FFyL, México 2009.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid 2008.
- Badiou, A., *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, Herder, México 2004.
- Derrida, J., “Tímpano” y “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González, Cátedra, Madrid 2008.
- Gadamer, H. G., “Hermenéutica y diferencia ontológica” en *Los caminos de Heidegger*, trad. Angela Ackermann, Herder, Barcelona 2003.
- González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México 1981.
- González, R., “El absoluto ausente. Una nota marginal en la ontología de Eduardo Nicol” en Horneffer, R., (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, UNAM-FFyL, México 2009.
- Grave, C., “Proteo y Fausto” en Horneffer, R., (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, UNAM-FFyL, México 2009.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar/Haclette, Argentina 1968.
- Heidegger, H., *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México 2008.
- _____, “¿Qué es metafísica?” y “Carta sobre el «Humanismo»” en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2007.
- _____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. José Norro, Trotta, Madrid 2000.
- _____, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid 2012.
- _____, “El habla” en *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona 1990.
- Heráclito, *Fragmentos*, en *Los filósofos presocráticos I*, trad. C. Eggers Lan y Victoria E., J. Gredos, Madrid 2008.
- Horneffer, R., *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México 2013.
- _____, “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenomenológico” en Horneffer, R., (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, UNAM-FFyL, México 2009.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Itsmo, Madrid 1999.
- _____, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, FCE-UAM-UNAM, México 2009.
- Lippert, H., *Anatomía: estructura y morfología del cuerpo humano*, trad. Margarita Rohde, Marban, Madrid 2002.
- Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México 1982.
- _____, *Metafísica de la expresión*, FCE, México 2003 (2ª versión).
- _____, *La agonía de Proteo*, Herder, México 2004.
- _____, *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1974.
- _____, *La idea del hombre*, FCE, México 2003. (2ª versión)
- _____, “Fenomenología y dialéctica” y “El absoluto negativo” en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México 1990.

- _____, “El mito fáustico” en *La vocación humana*, El Colegio de México, México 1953.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. J. L. López, Tecnos, Madrid 2010.
- Noguera, M., “Eduardo Nicol. Una advertencia en el discurso sobre el «Ser»” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Extraordinario no. 3, 1998, Proyecto A Ediciones-FFyL.
- Ovidio, *Metamorfosis*, trad. C. Álvarez y R. Iglesias, Cátedra, Madrid 2011.
- Pascal, B., *Pensamientos*, trad. Mauro Armiño, Valdemar, 2005.
- Platón, *Sofista*, trad. N. L. Cordero, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid 2008.
- _____, *Banquete*, trad. M. Hernández, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid 2008.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, Siglo XXI, México 2009.
- Santos, M. L., “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol” en González J., y Sagols, L., (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México 1990.
- Wislawa Szymborska, “Conversación con una piedra” en *Paisaje con grano de arena*, Lumen, Barcelona 2005.

- *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, G. Gómez de Silva, FCE, México 2011.
- *Breve Diccionario Porrúa. Latín-Español Español-Latín*, de J. Pimentel Álvarez, Porrúa, México 2006.
- *Diccionario de Filosofía*, de N. Abbagnano y G. Fornero, FCE, México 2010.
- *Diccionario Griego clásico-Español*, de J. Pabón de Urbina, Vox, Barcelona 2007.