



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS

**“EL PARRICIDIO DE NICOL.
FILOSOFÍA DE LA UNIDAD”**

PRESENTA:

ALDO GUARNEROS MONTEERRUBIO

PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASESOR: LIC. RICARDO R. HORNEFFER MENGDEHL



MÉXICO, D.F.

2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A mis padres Víctor y Virginia, que han
hecho por mi hermano y por mí mucho
más de lo que creen haber hecho.*

*A Ricardo, que ha sido, para mí, un
auténtico maestro de virtud.*

*Al hombre que trans-formó
y con-formó mi ser...
Para ti Oliver.*

ÍNDICE.

CONTENIDO	PÁGINA
Introducción.	1
Capítulo 1. Primeros filósofos de la unidad.	6
§1. Los presocráticos como filósofos de la unidad. Interpretación de Parménides como filósofo de la unidad con base en Platón y Aristóteles.	6
<i>a) Interpretación de los filósofos presocráticos según la idea de unidad.</i>	8
<i>b) Parménides como filósofo de la unidad.</i>	18
§2. El parricidio según Platón y la primera crisis de la metafísica según Nicol.	26
<i>a) Menesteres del parricidio según Platón.</i>	26
<i>b) Primera gran crisis de la metafísica. Menesteres del parricidio según Nicol.</i>	32
Capítulo 2. La tesis de la unidad en Nicol.	41
§3. Principio de unidad y comunidad (sin más): Hay Ser.	41
<i>a) Revolución nicoliana.</i>	43
<i>b) Sobre la noción de principio y la enunciación del principio de unidad y comunidad.</i>	56
§4. Principio de <i>temporalidad de lo real</i> y principio de <i>racionalidad de lo real</i> .	69
<i>a) El cómo del ser: fenomenicidad, temporalidad y racionalidad.</i>	72
<i>b) El parricidio de Nicol: metabolismo del ser.</i>	76
Conclusiones.	80
Bibliografía.	85

INTRODUCCIÓN.

Para la elaboración de su sistema, Nicol dialoga con algunos de los grandes filósofos de la historia de la metafísica. Uno de los filósofos que habría que poner en primer lugar es Parménides, tanto por el orden histórico como por la trascendencia de su pensamiento en la historia de la filosofía occidental. Parménides hace una de las escisiones más fuertes de la historia de la metafísica, la cual consiste en separar al ser tanto de los fenómenos como del tiempo. Parménides afirma que, para conocer el ser¹, es necesario prescindir de lo que se muestra por vía de los sentidos, pues éstos no muestran al ser verdaderamente, sólo muestran lo que se transforma y deviene constantemente (este es uno de los caminos de los que habla la diosa en el Poema). De acuerdo con Parménides, la vía que muestra al ser verdaderamente es el de la racionalidad pura del ser humano (ésta constituye el otro camino). Gracias a Parménides, gran parte de la metafísica ha realizado su labor con la idea de que, si bien el conocimiento comienza por medio de lo que aparece, de los fenómenos, la razón se debe depurar, debe prescindir de ellos, para conocer las cosas tal como son en sí mismas. Nicol, por su parte, busca la unidad, porque su sistema filosófico afirma que no hay disyuntivas ni dualismos en metafísica, ya sea entre fenómeno y noúmeno (ser y fenómeno), razón y sensación, teoría y praxis, verdad y error, alma y cuerpo, historicidad de la ciencia y verdades fundamentales de la misma, naturaleza y espíritu, *res cogitans* y *res extensa*, sujeto y objeto o ser y tiempo. Este propósito de unidad al que se aboca Nicol a lo largo de toda su obra es llamativo y atendible porque, al afirmar de inicio la unidad de esos dualismos que se han presentado a lo largo de la historia, consigue evitar el magno problema que consiste en reunir los términos del binomio.

¹ Cabe advertir que Nicol escribe «Ser», así, con mayúscula, para hacer la diferencia entre el ser del ente (el cual escribe siempre con minúsculas), es decir, el ser particular o determinado, y el ser que es único y común, que no se agota en un solo ente. Fuera de las citas y de la fórmula «Hay Ser» (que, como se verá en el §3, tiene un sentido muy determinado para Nicol), en las que sí aparece la palabra «Ser» escrita con mayúscula al comienzo, en esta tesis no se hace esa diferencia gráfica porque no se va a hablar del ser del ente determinado (a menos que explícitamente se indique alguna alusión a ese ser particular del ente), sino del ser único y común.

Así, pues, en esta tesis se presenta la respuesta que ofrece Nicol al dualismo que plantea Parménides en su Poema. Uno de los primeros en realizar esta confrontación con Parménides fue Platón, confrontación que denominó como parricidio. Si Platón tuvo “éxito”, o no, no es tan importante como mostrar la necesidad de ese parricidio y la posibilidad de la confrontación con Parménides (que para Platón implicó una confrontación consigo mismo). Pero, muy a pesar de Platón, la tradición continuó con el *camino de la verdad* que trazó Parménides y que ocultó al ser; se lo consideró como lo más allá de la realidad patente, como lo que está detrás de las apariencias y lo que no se relaciona con el tiempo. Por estas razones, el ser debía quedar relegado a una trascendencia o requería que se le des-ocultara. Por esto mismo, en el siglo XX Nicol se encuentra con la necesidad de llevar a cabo nuevamente el parricidio, irse a los orígenes del problema y mostrar que el ser no está escindido del tiempo, no se encuentra detrás o más allá de los fenómenos.

Nicol, en contra del padre Parménides, afirma la inmanencia y presencia del ser en la realidad; esta es la tesis de la patencia del ser. Con base en ésta Nicol puede afirmar no sólo que el ser es fenómeno, sino que el ser sí se relaciona con el tiempo. Para mostrar esa *unidad* racional entre ser, fenómeno y tiempo, Nicol afirmará el metabolismo del ser, tesis que muestra que el ser no se desvanece o diluye en los fenómenos o en el tiempo por estar presente en ellos, sino que el ser permanece en los cambios internos (metabólicos) de la realidad. Así, se parte de la hipótesis de que *el principio de unidad en Nicol es la patencia del ser*.

El parricidio de Nicol pretende, como se decía anteriormente, volver a los orígenes del pensamiento, vuelta que implica dos cosas: *a)* llevar a cabo el diálogo con Parménides y *b)* restituir el orden de las cosas que en los comienzos de la metafísica afirmaron algunos presocráticos (principalmente Anaximandro y Heráclito). Ese orden de las cosas hacía del tiempo la racionalidad del ser, cosa que niega Parménides. El parricidio de Nicol consistirá en restituir ese orden que sostuvieron los presocráticos, tanto pre-parmenídeos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito) como post-parmenídeos (Empédocles y Anaxágoras). De esta manera, para mostrar en qué consiste el parricidio de Nicol, se

comienza con el análisis de la idea de unidad de la que parten algunos de los presocráticos.

Si bien existen muchas interpretaciones sobre el pensamiento de los presocráticos, la lectura de éstos estará basada en la interpretación que hace Nicol de ellos, pues el propósito de esta referencia a los presocráticos consiste en mostrar cómo entiende Nicol la restitución de la unidad en lo que atañe al pensamiento sobre el ser. Dicho de otro modo, el propósito es comprender la interpretación de Nicol sobre la unidad en la filosofía antigua. Esto vale para la lectura de los presocráticos en general menos para uno: Parménides. En el caso de Parménides se presentan dos lecturas, de las varias que existen, sobre su Poema: de acuerdo con una de ellas, Parménides es un filósofo de la unidad (e inclusive se puede ver en él a un filósofo dialéctico); de acuerdo con la otra lectura, es un filósofo eminentemente dualista. La primera lectura está fundamentada en la interpretación que tienen Platón y Aristóteles de Parménides, la segunda está basada en la lectura que tiene Nicol. Esta doble interpretación se trae a cuento porque ambas perspectivas ponen de manifiesto que hay un problema en Parménides, se le tome como filósofo de la unidad o del dualismo. Desde ambas perspectivas, las consecuencias de su tesis representan una *crisis* para la filosofía.

Primero se expone la interpretación de Parménides como filósofo de la unidad; con base en esto se presentan los problemas teóricos de su tesis, lo cual trae consigo explicar lo que es el parricidio de acuerdo con Platón. Según se verá, para Platón Parménides es “el padre” porque es el padre de la dialéctica y, sin embargo, ha de cometer el parricidio, pues la dialéctica de Parménides divide la realidad pero no la reúne (esto es lo que hará Platón con la dialéctica refinada del *Sofista*). Posteriormente, con el fin de mostrar, en términos contemporáneos y nicolianos, la crisis teórica que se da con Parménides, se presenta la interpretación nicoliana del eléata, aquella que muestra a Parménides como un filósofo dualista. En esta interpretación se expone la primera gran crisis de la historia de la filosofía. Al presentar en qué consiste el parricidio según Platón y la primera crisis de la historia de la metafísica según Nicol, se esclarecen los puntos críticos de la tesis de Parménides: la escisión epistemológica entre ser, por un lado, y tiempo y fenómeno, por el

otro. Gracias a esto se ve la necesidad de un principio de unidad y comunidad que permita comprender la relación entre estos términos.

Así, se busca comprender en qué consiste el parricidio que lleva a cabo el filósofo catalán-mexicano. Este parricidio se mostrará como una revolución en la filosofía, revolución que tiene dos menesteres: *a)* regresar a los orígenes del pensamiento occidental y *b)* hacer una restitución fenomenológica del conocimiento metafísico, es decir, mostrar que los fenómenos no son meras apariencias y que no se esconde nada detrás de ellos. Con esto se coloca el fundamento del conocer en los fenómenos, en la realidad, en los hechos, pues para Nicol esto es lo primero, lo fundamental y lo necesario del conocer. De esta manera se anticipa el principio de unidad y comunidad que fundamenta el parricidio de Nicol: la patencia del ser. Sin embargo, antes de mostrar en qué consiste ese principio de unidad y comunidad, se explican los atributos que deben tener los principios, con el fin de aclarar por qué la patencia del ser es *el principio* de unidad y comunidad en Nicol. Esta fundamentación es necesaria porque el mismo Nicol afirma que la patencia del ser no es principio, sino que los principios son cuatro principios “operativos” (como los llega a llamar), es decir, los principios de la ciencia y un principio vocacional. Estos principios conforman una unidad. No hay una multiplicidad de principios, mas no se especifica en qué consiste la unidad de los principios de la ciencia y el vocacional (aunque no deja de ser claro que todos esos principios se explican conjuntamente). Nicol no se decide categóricamente a asumir el principio de la patencia del ser como el principio de unidad y comunidad como tal. No obstante, una vez cotejando los atributos que ha de tener un principio con la tesis de la patencia del ser y con la noción de principio en Aristóteles (el cual presenta una buena cantidad de significados de principio o *arché*), se llega a la necesidad de asumir que la patencia del ser es el principio gracias al cual los otros principios constituyen una unidad. Finalmente, si bien se llega a esta necesidad, se ponen de manifiesto las dificultades de la enunciación del principio. Y porque el principio de unidad y comunidad no se puede enunciar fácilmente, se requieren los otros principios para explicar en qué consiste la patencia del ser, o cómo es el ser; esto es, se requiere de la comprensión de los otros principios para ver en qué consiste el parricidio de Nicol.

Ahora bien, para explicar qué es lo que mienta el principio de la patencia del ser se necesita, principalmente, de la explicación del *principio de temporalidad de lo real* y del *principio de racionalidad de lo real*, porque son principios que, según Nicol, no se refieren en primera instancia al ser humano (lo cual sí hacen los principios de unidad y comunidad de la razón y de lo real), sino que dicen cómo es la realidad y, gracias a esto, cómo es el ser. Con estos principios se comprende que la racionalidad, la fenomenicidad y la temporalidad, que están presentes en la realidad, son atributos del ser. Por esa razón *la realidad es una y la misma para todos*, es decir, el ser es uno y es común. Finalmente, gracias a esta tesis, se puede mostrar en qué consiste el parricidio de Nicol, a saber, el metabolismo del ser. El ser no sólo permanece, sino que también cambia, porque la realidad misma es temporal; del mismo modo, el ser siempre se muestra de una forma o, mejor dicho, de distintas formas, puesto que el ser es fenómeno y, a su vez, se transforma. El cambio y la transformación del ser no implican, como se verá, que el ser sea inconstante, efímero o “soluble”, sino que el metabolismo del ser, el cual es racional, es una afirmación de la constancia del ser en el fenómeno y la temporalidad.

La aceptación o rechazo del parricidio, tal como se dirá en las conclusiones, no es tan importante como el mismo hecho de comprender en qué consiste el parricidio y poder, a través del diálogo con uno de los filósofos que se ocupan de ese menester, recorrer un nuevo camino que se dirija hacia el mismo problema. Así, pues, la propia exposición del parricidio de Nicol busca una dirección en la contestación propia del asunto.

CAPÍTULO 1. PRIMEROS FILÓSOFOS DE LA UNIDAD.

§1. Los presocráticos como filósofos de la unidad. Interpretación de Parménides como filósofo de la unidad con base en Platón y Aristóteles.

Lo que han buscado ciertos filósofos metafísicos desde los orígenes que conocemos, es decir, desde la Grecia antigua, es *mostrar* la unidad de la realidad². Este interés en mostrar la unidad se acompaña de la intención de descubrir en qué consiste la racionalidad de la realidad. ¿Por qué mostrar la unidad de la realidad está acompañada de comprender la racionalidad de la realidad? La unidad de la realidad implica la cohesión de todas las cosas. La cohesión y unidad de todas las cosas implica que hay algo común a todo, es decir, que la realidad es algo común a todas las cosas, los entes. Esa comunidad de la realidad requiere de un orden. Ese orden es lo que denominamos racionalidad. Si la realidad conforma una *unidad*, la realidad tiene una *racionalidad*. Y, puesto que la filosofía no busca dogmas ni meras opiniones, no basta con afirmar la unidad de la realidad o quedar medianamente convencido de ella. Quien desea *mostrar* la realidad tal como ésta es, debe explicar *cómo* es la realidad.

Aquello sobre lo que dan razón algunos filósofos metafísicos es, entonces, sobre el *principio de unidad y comunidad* (sin más). Que la realidad y que todos los entes tienen algo en común es, según Platón y Aristóteles, lo *primero* de todo lo que se puede decir de un ente (y, en el caso específico de estos griegos, aquello que se puede decir en primer lugar

² Los resultados teóricos que surgen de esos pensadores metafísicos no siempre muestran la unidad. Sin embargo, gracias a Platón sabemos ya desde hace tiempo que el resultado es lo menos importante en filosofía, lo que importa es llevar a cabo el filosofar, es decir, recorrer caminos y, más importante aún, según lo dicho por Platón y reiterado por Heidegger, hacer la pregunta correcta. Desde el mismo Platón y pasando por grandes pensadores entre los que destacan Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel (por mencionar sólo algunos de los nombres más sobresalientes en lo que respecta al camino y el preguntar que hicieron), se hace patente que en filosofía se habla constantemente de dualismos, principalmente los que se dan entre verdad y error (u opinión), racionalidad y apariencia y, finalmente, ser y tiempo. Sin embargo, no se negará que la *pretensión* de la unidad es más que patente en la misma teoría de las formas de Platón, en el primer motor inmóvil de Aristóteles o la unidad de la analogía, en la “recuperación” de Dios por parte de Descartes (por no mencionar la glándula pineal), en la revolución copernicana y el sentido de lo *a priori* en Kant, o en el concepto (*Begriff*) de Hegel.

de las cosas es *que son*). Así, *v.g.*, le pregunta Sócrates a Teeteto: «por medio de qué órgano opera la facultad que *te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el “es” y el “no es”...*»³. Teeteto pregunta si aquello por lo que interroga Sócrates es no sólo el ser y el no ser, sino la identidad y la diferencia, lo par y lo impar, la unidad o cualquier otro número⁴, de tal suerte que toda aquella lista que propone Teeteto viene a ser algo común a todas las cosas. Sócrates afirma que es de eso de lo que habla y contesta el imberbe que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común, a diferencia de las cosas que examina por medio de los órganos del cuerpo. Y si hay unas cosas que el alma examina por sí y otras que examina por medio de las facultades del cuerpo, le pregunta Sócrates: «¿En cuál de las dos sitúas, pues, el ser, *dado que esto es lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas?*»⁵. También Aristóteles, por su parte, cuando está investigando cuál es el principio “*apodíctico*” que requiere la filosofía primera que, como todo principio que sea un axioma, «...es principio de lo que es, en tanto que algo es...»⁶, afirma lo siguiente sobre los axiomas, antes de enunciar el de no contradicción: «...tales principios *pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen en común)*...»⁷. De esta manera se ve que el principio supuestamente *apodíctico* de no contradicción está *fundamentado* en una suerte de principio de unidad y comunidad. Si, como afirmaron Platón y Aristóteles, este principio es lo primero que se puede decir sobre los entes y si, como señala Nicol, los principios de la ciencia se deben encontrar desde el origen histórico de la misma, entonces este principio de unidad y comunidad se puede apreciar de manera expresa en algunos de los fragmentos que nos fueron legados por los primeros filósofos griegos. Para que esto quede explicado, se pueden ver a continuación algunos de los ejemplos más sobresalientes de las distintas enunciaciones de ese principio de unidad y comunidad⁸.

³ Platón, *Teeteto*, 185c. Las cursivas son mías.

⁴ *Cf.*, *Ibid.*, 185d.

⁵ *Ibid.*, 186a. Las cursivas son mías.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005a 20-25.

⁷ *Ibid.*, 1005a 25-30. Las cursivas son mías.

⁸ No se pretende analizar a todos los presocráticos de los que se tiene cuenta porque no es ese el interés principal de la tesis, pero tampoco se pretende hacer una selección arbitraria de los filósofos

a) Interpretación de los filósofos presocráticos según la idea de unidad.

Los primeros filósofos que conocemos se preguntaron por el origen de todas las cosas. A partir de las contestaciones que ofrecieron los presocráticos a esa pregunta se pueden ver ciertas características comunes sobre el origen de las cosas: están buscando algo común a todos los entes; eso común es eterno, es decir, permanece a lo largo del cambio entitativo, si bien *no se muestra prístinamente para los hombres*; ese origen cohesiona a todo ente, pues todo lo ente se encuentra en relación con ese origen, de tal suerte que no hay algo así como lo no ente o una ausencia de relación entre los entes, ya que todos tienen algo en común (aquello que Platón y Aristóteles decían que era el hecho de ser). De los filósofos físicos (*physikoi*) dice lo siguiente Aristóteles:

De los primeros que filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que *aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son...*⁹

Según esta interpretación de Aristóteles, y haciendo uso de anacronismos, se puede decir que el *ser* fue entendido como un elemento material que, no obstante, era el principio de unidad y cohesión¹⁰. Según el testimonio de Aristóteles, el principio del que habla Tales

de los cuales se hablará. La "selección" de los autores tiene como criterio las ideas más destacables sobre la unidad de la realidad.

⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b 5-15. Las cursivas son mías.

¹⁰ Si se decide nombrar al origen de las cosas del que hablan los presocráticos con el término *ser*, parece cometerse injusticia o forzar los términos. Sin embargo, tampoco resulta tan radical el uso del anacronismo. Tanto el *ser* como el *origen* muestran una misma dificultad: debe diferenciarse el *ser* o el origen del ente particular, es decir, tienen el problema de la diferencia ontológica. Ese principio de unidad y comunidad (se lo llame como se lo llame) se debe distinguir de los entes y, en tanto que el *ser* y el origen comparten el mismo problema, se ve la similitud que hay entre una y otra denominación del principio de unidad y comunidad. De este problema ya estaba consciente Platón cuando afirma en el *Sofista* que, de todos los que filosofaron primero, no hay quien no hable como si "contara mitos" al dar razón sobre el número y la cualidad de los entes que hay. Por esa dificultad que hay para comprender lo dicho por la tradición dice Platón lo siguiente:

es difícil afirmar si todo lo que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos. No obstante, puede proclamarse lo siguiente sin ofender a nadie [...] Que con desprecio de la mayoría [...] nos pusieron entre paréntesis,

es el agua y, de acuerdo con su *sospecha*, Tales llegó a esta tesis «...tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (*pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas*)...»¹¹. Según esto, Tales pensó que el origen de las cosas es el agua por ser lo común a todo. Simplicio afirma que «algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales»¹², y agrega el siguiente comentario: «Tales prestó atención al aspecto generador, nutritivo, *cohesionador* y *vivificante* del agua»¹³; de tal suerte que el origen es para Tales no sólo lo común, lo cual ya es decir bastante, sino que es único y cohesionado. La importancia de la *unicidad* del origen radica en el hecho de que niega algo así como la existencia de dos o más orígenes *irreconciliables o escindidos*, de tal suerte que la realidad se explique a partir de una multiplicidad de orígenes. La unicidad del origen afirma que la realidad es *una*. No es

pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás, y cada uno de ellos llevó a cabo su tarea. (243a-b)

Los presocráticos “nos ponen entre paréntesis” porque no es sencillo comprender en qué consiste el origen de las cosas. Y esto se debe en parte a que el nombre del origen de todas las cosas no fue el mismo para todos los filósofos. Sin embargo, y pese a que aquel origen del que hablan los presocráticos no lo denominaran con lo que se suele traducir como ser (con excepción de Parménides), el origen de todas las cosas y el ser comparten las mismas dificultades según Platón:

Es posible, no obstante, que respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento [el de creer comprender algo cuando en realidad no se comprende], y, si bien decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia –lo cual no ocurre con su contrario–, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos. (243c)

Las similitudes de los problemas que tienen tanto el origen como el ser permite que haya cierto parentesco, si bien los términos no son sinónimos ni plenamente intercambiables. Por lo demás, el origen de todas las cosas, así como el ser del que hablaron Platón y Aristóteles, y del que hablará Nicol, no sólo tienen en común la dificultad de la diferencia ontológica, sino que tanto el ser como el origen son un *principio de unidad de la realidad*. Así, pues, si bien no se define lo que sea el ser (ni se pretenderá definir en esta tesis), se hará una analogía entre los términos *ser* y aquellos otros nombres de los que se sirve la tradición filosófica *cuando se habla de un principio de unidad*.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b 20-25. Las cursivas son mías.

¹² Tales, A 13. La numeración de los fragmentos de los presocráticos se hace con base en la edición de Diels-Kranz.

¹³ Simplicio, *Comentario a la física de Aristóteles*, 36, 10-11. Las cursivas son mías.

posible que el principio de unas cosas sea uno y el de otras cosas otro¹⁴. Bien señala Nicol que «...el camino inicial de la filosofía fue el dialéctico»¹⁵. Esto se ve en la tesis de la unidad que propone Tales y otros filósofos posteriores al procurar una contestación sobre cuál es el origen de todas las cosas. Fue Platón, quien define en su vejez a la filosofía como *ciencia dialéctica*, quien afirmó por primera vez, de manera expresa, la intención de unidad de la filosofía, «pues [...] intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía»¹⁶.

Sin embargo, es posible que esta dialéctica no se perciba del todo en Tales. Bien es claro que la falta de fragmentos probablemente auténticos contribuye a la dificultad de interpretar su tesis. Sin embargo, es más factible ver, en el primer filósofo del cual conservamos un fragmento, Anaximandro de Mileto, aquel camino dialéctico por el que comienza a andar la filosofía. El fragmento que se conserva dice lo siguiente: «De ahí de donde se generan las cosas que son ahí mismo tienen su destrucción, por necesidad. Pues se hacen justicia unas a otras y dan reparación de su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo»¹⁷. La dialéctica de Anaximandro se aprecia en la tesis de la unidad de la

¹⁴ Sobre todo si la operación dialéctica está bien realizada como en el caso de Heráclito, Platón, Nicol y, a mi parecer, Hegel. Si se aprecia a la dialéctica *dialécticamente* se ve que no busca la *división* sino la *unión*. Es evidente que no busca sólo una suerte de eterno movimiento entre contrarios, y entre cada ente y el todo (Heráclito), tampoco pretende simplemente recorrer caminos antitéticos o hacer divisiones *ad nauseam* “al modo de un mal carnicero” (Platón), mucho menos tiene la intención de un mero despliegue de categorías cuyo propósito sea recorrer “círculos-trianguulares” (Hegel). Por el contrario, en esas tesis se puede apreciar que el ser y el no ser no son completamente independientes el uno del otro, sino que «*de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas*» (Heráclito B 10. Las cursivas con más). Dicho de otro modo: «...la naturaleza de los géneros admite una relación recíproca [pues] cuando hablamos de lo que no es, *no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente*» (Platón, *Sofista*, 257a-b. Las cursivas son más). Y aún se puede agregar que el ser y el no ser, aun considerados como absolutos, no necesariamente deben comprenderse como lo contrapuesto e irreconciliable, pues «el ser es el ser y la nada es la nada *sólo en su diversidad mutua, pero en su verdad, su unidad*, han desaparecido como tales y ahora son algo distinto» (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Libro I, 1ª sección, capítulo 1º, p. 139. Las cursivas son más); para Hegel el ser deviene algo distinto a tal grado que, a través del proceso dialéctico, se comprende como el concepto, aquello que es concebir y se concibe a sí mismo y, finalmente, como idea absoluta: «La idea absoluta es *ser, vida impercedera, verdad que se conoce a sí misma y es toda la verdad*» (*Ibid.*, Libro III, 3ª sección, capítulo 3º, p. 559).

¹⁵ Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica* (en adelante CRS), cap. 8, § 30, p. 180.

¹⁶ Platón, *Sofista*, 259d-e.

¹⁷ Anaximandro, B 1.

generación y la destrucción de los entes. Generación y destrucción son comunes en lo infinito (*tó ápeiron*, según lo que se sabe por otras fuentes ajenas al fragmento) que, estando ausente, está presente en el fragmento. Según el fragmento de Anaximandro, no se ve cuál es el término con el que se nombra el origen¹⁸; sin embargo, sí queda claro que el origen es uno y el mismo para todas las cosas que son. Y justamente porque el origen es el mismo, la realidad es *una*. La justicia y la injusticia, que se hacen mutuamente los entes (y que podría entenderse como la armonía de contrarios de la que habla Heráclito posteriormente), tienen lugar en tanto que los entes *son*, lo cual significa que los entes cambian y se relacionan los unos con los otros mientras existen o forman parte de la realidad. Si la realidad no fuera una y la misma, no habría esa otra relación dialéctica que se nos muestra en el fragmento entre la justicia y la injusticia. Más aún, Anaximandro afirma que esa condición dialéctica del mundo es dinámica, es decir, temporal, en tanto que hay un dinamismo en la realidad, y a esta condición temporal de la realidad la denomina un *orden* y una *necesidad*, términos con los cuales Anaximandro nombra la racionalidad de esa unidad dialéctica. En griego orden se dice *cosmos* (si bien no es el término que utiliza Anaximandro, sino *táxin*). ¿Qué acaso no es el mismo cosmos algo infinito temporalmente para los griegos, y aquello de donde las cosas tienen su origen y en donde se da su destrucción? Quizá puede interpretarse el *tó ápeiron* de este modo, lo cual haría mucho más clara la idea de unidad que se da en Anaximandro: el principio que da unidad a las cosas es algo *en* lo que todos los entes *son*. El ser es lo primero que se puede decir de todos los entes y lo que tienen en común, decían Platón y Aristóteles. Con esto no se quiere ver en Anaximandro la mayor de las confusiones entre ente y ser, lo cual podría verse al emparentar el cosmos con el origen de las cosas¹⁹, sólo se pretende destacar hasta qué punto tan elevado se comprendió la unidad en su pensamiento.

¹⁸ Quizá esa sea la razón por la que se suele traducir el *tó ápeiron*, del que nos dan cuenta los doxógrafos y filósofos, como *lo indeterminado* más que como *lo infinito*.

¹⁹ Muy al contrario, quizá es Anaximandro, al momento de *no* identificar al origen con algún elemento, el primero en intuir no sólo la diferencia entre el ser y el ente, sino la dificultad de la comprensión del ser.

Anaxímenes, que considera al aire el origen, afirma la unidad de la realidad en dos fragmentos. En uno de ellos dice que «el aire es próximo a lo incorpóreo, y [...] nacemos según su flujo...»²⁰. De “su propia pluma” sabemos, pues, que el aire es el origen de las cosas que devienen según la condensación y la rarefacción de ese mismo elemento. El aire del que él habla puede entenderse como una analogía de lo que conocemos cotidianamente como aire, pues el carácter de ser del aire que destaca para él es su proximidad a lo incorpóreo. El origen no puede ser un ente determinado, tal como lo pone en claro Anaximandro, pero tampoco puede ser algo abstracto. De ahí que, si bien el origen tiene el nombre de un elemento, dice Anaxímenes: «...no dejemos a la sustancia ni lo frío ni lo caliente, sino considerémoslos como afecciones *comunes* de la sustancia *producidas en los cambios*»²¹. La tesis de Anaxímenes puede enunciarse, entonces, así: todas las cosas participan del ser aire, de acuerdo con las “transmutaciones” que sufre ese elemento, que no es completamente determinado del mismo modo que no es ajeno del todo a la realidad, gracias a lo cual la realidad conforma una unidad en sus distintos cambios temporales.

En la dialéctica “misófila”, por así llamarla, de Empédocles, se encuentra el concepto del *esfero*. De éste dice Empédocles que «...permanece firme en el hermético reducto de la armonía / el redondo esfero que goza de la quietud que le rodea»²². Pareciera que este concepto mienta uno de los *momentos* cósmicos (en su devenir de lo múltiple al esfero) que se dan gracias al amor y al odio, siendo el mundo entitativo el otro *momento* cósmico en el cual las cuatro raíces se mezclan entre sí, dando forma a todo lo que el hombre percibe por medio de los sentidos. Sin embargo, así como el mundo entitativo se capta mediante la sensación, el esfero se capta racionalmente, pues «...sólo es mente sagrada e inefable, / que se lanza por el mundo entero con veloces pensamientos»²³, de tal suerte que no se trata sólo de un *momento* del devenir del todo, sino que la unidad que representa el esfero es una *constante universal*.

²⁰ Anaxímenes, B 3.

²¹ *Ibid.*, B 1. Las cursivas son mías.

²² Empédocles, B 27.

²³ *Ibid.*, B 134.

Aun así, parece difícil concebir al esfero como algo presente en el mundo entitativo, porque lo describe hablando en pasado²⁴ y, cuando explica las dos fuerzas que rigen todo el cambio, el amor (o amistad) y el odio, afirma que el cosmos «...una vez creció hasta ser Uno solo / desde muchos y otra vez se separó hasta ser muchos desde Uno»²⁵. Sin embargo, inmediatamente después dice que «doble es la generación de los seres mortales, doble su desaparición; / pues una generación es procreada y hecha perecer por la concurrencia de todas las cosas, / y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse éstas»²⁶. Pareciera, de acuerdo con esto, que «...confluyendo hasta ser Uno por causa de la amistad»²⁷ se forma el esfero, como si el amor fuera el único responsable de la unidad de la realidad. Mientras que la multiplicidad se “crea”, es decir, se forma cuando cada ente es «...conducido cada uno separado por el rencor del odio»²⁸, sin la intervención de otra fuerza que no sea el mismo odio. Pero, en realidad, no hay cosa tal como un momento de absoluto predominio de una fuerza sobre otra, por eso se habla de una doble generación y una doble desaparición. El amor *reúne* los elementos en el esfero cuando los *des-integra* de la composición de cada ente y, a su vez, el rencor *des-integra* el esfero dando paso a la *reunión* de los elementos en las distintas mezclas que conforman los entes. El cosmos nunca deja de ser uno y el mismo. Por esto Empédocles afirma que «...no existe nacimiento de ninguno de los / seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte, / sino que solamente la *mezcla* y el *intercambio de lo mezclado* / existen...»²⁹. Las cuatro raíces de todas las cosas siempre son las mismas combinándose o separándose, pero no tienen origen ni fin. Para Empédocles las dos fuerzas y las cuatro raíces, que constituyen el principio de unidad de multiplicidad, forman parte de la realidad en *todo momento*, pues explica que «ellos son, empero, los mismos, pero corriendo uno a través del otro / llegan a ser tales y cuales cosas, y son siempre y continuamente los mismos»³⁰.

²⁴ Cf., *Ibid.*, B 27a, B 28 y B 29.

²⁵ *Ibid.*, B 17.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, B 8.

³⁰ *Ibid.*, B 17.

En cuanto a Anaxágoras, también él es de los que consideran, junto con Empédocles (y Parménides), que el nacer no es el *venir a ser* de un ente que, antes de existir, *aún no es –de manera absoluta–*, y el perecer tampoco es el *dejar de ser* del ente que, después de existir, *ya no es –en sentido absoluto*. Anaxágoras explica que «...a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación»³¹. Las cosas que existen no son propiamente los entes que se perciben con los ojos del rostro, sino las que se inteligen con los del alma, a saber, las semillas infinitas, es decir, las homeomerías. Si estas semillas no tienen origen ni fin y, además, se pueden combinar y separar, la multiplicidad se relaciona en una unidad perfectamente cohesionada. Esa perfección le viene dada al cosmos gracias al principio de orden del que habla Anaxágoras: el Intelecto (*nous*). Quizá sea Anaxágoras el segundo gran pensador en hacer explícita, al hablar del intelecto como principio de orden, la tesis de que el cosmos tiene su propia racionalidad (históricamente el primero en afirmarlo expresamente es Heráclito), si bien la tesis se encuentra presente en varios filósofos presocráticos y postsocráticos. Esto se encuentra en las tesis vistas hasta ahora porque todas afirman la unidad de la realidad y, como se comentó en un principio, la unidad no puede concebirse fácilmente sin racionalidad, pues ¿cómo se puede concebir un cosmos en el que haya unidad sin racionalidad?, imposible. ¿Puede ser inteligible la falta de racionalidad en la unidad? Anaxágoras habla de una situación en la que hay unidad sin racionalidad cuando se refiere a un momento literalmente pre-cósmico, es decir, pre-ordenado en el que, si bien todas las cosas conforman una unidad, no han sido *ordenadas* por el intelecto. Por esta falta de intervención del intelecto dice Anaxágoras que «...cuando todas las cosas estaban juntas, *nada era manifiesto...*»³². Según Anaxágoras, pues, en ese estado pre-cósmico «todas las cosas estaban juntas...»³³, pero eran caóticas. Así se ve la dificultad de concebir la unidad sin racionalidad, pues no puede haber nada *manifiesto* ni inteligible sin la racionalidad y el orden. Ahora bien, cuando dice que las cosas «*estaban juntas*» no quiere decir que las cosas no están juntas *después* o que posteriormente se

³¹ Anaxágoras, B 17.

³² *Ibid.*, B 1. Las cursivas son mías.

³³ *Idem.*

encuentran radicalmente *separadas* una vez que el intelecto «...comenzó a mover...»³⁴. Muy al contrario, puesto que el Intelecto da orden a eso mismo que está junto, para Anaxágoras la multiplicidad y la unidad forman un entramado indisoluble, es decir, «...no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo»³⁵.

El principio de unidad dice, si se recoge lo dicho hasta ahora en una suerte de síntesis, que todo es uno y que esta unidad se da mientras el todo está en un constante cambio, es decir que la temporalidad y la unidad no se contraponen, que en ese cambio hay racionalidad, que todo está cohesionado y que el todo es perfecto, que hay armonía en el cosmos, que todo ente se relaciona con todo, puesto que hay algo común a todas las cosas. ¿Qué no fue Heráclito quien expresó todas estas ideas de manera clara y bella por primera vez en la historia de la filosofía? ¿Y qué no, inmediatamente después de este gran dialéctico, aparece otra figura central de los presocráticos al que se le imputa haber contradicho a la mayoría, si no es que a todas estas tesis? Se ha dejado para el final de este breve recuento sobre las tesis de la unidad a Heráclito y a Parménides, no sólo por ser los dos grandes presocráticos, sino porque ahora, de acuerdo con ciertas lecturas (como la de Nicol), Heráclito parece ser el *maestro de la unidad*, mientras que Parménides viene a ser quien cercena la realidad, con lo cual se inicia una tradición filosófica que reafirma constantemente la dualidad. Sin embargo, esa lectura que se tiene sobre Parménides no es la única. Es posible comprender a Parménides como un filósofo de la unidad, al igual que sucede con Heráclito. La importancia de mostrar esto radica en que, una vez comprendiendo cuál es la tesis parmenídea y sus “resultados teóricos”, se puede aclarar en qué consiste algo tal como un parricidio, es decir, cuáles son los menesteres que requiere semejante ejecución.

Constantemente, como lo hace notar Nicol en *Los principios de la ciencia*, Heráclito habla de la unidad de la realidad. Pero, a diferencia de los filósofos que se han visto hasta el momento, los cuales hablan de un principio ya sea como causa material, ya como causa eficiente –para hacer uso de los términos aristotélicos–, el principio de unidad de Heráclito

³⁴ *Ibid.*, B 13.

³⁵ *Ibid.*, B 7.

es el *logos*. *Logos*, que deriva de *lego*, significa, de acuerdo con una de sus múltiples acepciones, *re-uni3n*³⁶. Son notables los fragmentos en los cuales Her3clito se expresa en ese sentido. En un fragmento dice que «...la raz3n es com3n...»³⁷: aqu3 se est3 expresando una suerte de principio de raz3n suficiente pero no enunciado negativamente (*nihil fit sine ratione*), sino positivamente: todo sucede de acuerdo con una raz3n o, dicho en las propias palabras de Her3clito, «...todo sucede seg3n esta raz3n [*logos*]...»³⁸. El hombre que busca la comprensi3n no puede imponer su raz3n a la realidad para explicarla, pues la realidad tiene su propia racionalidad. Her3clito afirma que el hombre debe acoplar, por as3 decirlo, su raz3n finita a la racionalidad infinita del cosmos, si es que desea realmente comprender. Eso es posible para el hombre aunque sea por instantes, pues el parentesco entre la racionalidad del alma y del cosmos lo muestra en dos fragmentos: en uno dice que «los l3mites del alma no los hallar3s andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento»³⁹. Los l3mites del alma se refieren a la racionalidad de la misma, pero ¿por qu3 no se conocen los l3mites del alma? Porque, seg3n otro fragmento, «propio del alma es un fundamento que se acrecienta a s3 mismo»⁴⁰, con lo cual pone de manifiesto que el fundamento (*logos*) del alma es el *logos* del cosmos. El *logos* del alma se acrecienta porque es posible para el *logos* humano adecuarse al *logos* del cosmos. Entonces, el *logos* del alma no se acrecienta por s3 y en s3 mismo, sino por el *logos* c3smico. Desde luego el hombre puede decidir no hacerle caso a esa racionalidad universal. Obrando as3 se encuentra como aletargado. Pero eso no quiere decir que pueda imponer su racionalidad, puesto que, en todo caso, «los que duermen son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo»⁴¹, es decir, los dormidos no son independientes de la unidad del cosmos. No hay realidades distintas, sino dos maneras de ver la realidad. De acuerdo con una de esas maneras de ver, la de los dormidos, «la mayor3a no comprende cosas tales como aquellas con que se encuentran, ni las conocen

³⁶ *Diccionario manual griego*, p. 365.

³⁷ Her3clito, B 2.

³⁸ *Ibid.*, B 1.

³⁹ *Ibid.*, B 45.

⁴⁰ *Ibid.*, B 115.

⁴¹ *Ibid.*, B 75.

aunque se las hayan enseñado, sino que *creen haberlas entendido por sí mismos*»⁴². De acuerdo con la otra mira, la del despierto, «si se escucha [...] a la razón [*logos*], es sabio convenir en que *todas las cosas son una*»⁴³. Esto quiere decir que la realidad no está escindida en ningún respecto. Por eso mismo dice Heráclito que «una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que *guía todas las cosas a través de todas*»⁴⁴; el término que se traduce en este fragmento como *inteligencia* no es *logos*, sino *gnóme*, que se puede traducir también como entendimiento o razón⁴⁵, pero, ¿qué no acaso es el *logos* esa razón, entendimiento o inteligencia que *reúne* las cosas al guiarlas todas a través de todas? Ese *logos* es el principio de *cohesión* de Heráclito. Él está consciente de que la unidad y la multiplicidad no se contraponen la una a la otra, sino que «de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas»⁴⁶; dicho en otros términos, el ser y no ser del ente se conjuntan en el ser absoluto, el cosmos.

El principio de unidad y comunidad está enunciado con toda su fuerza en el fragmento que hace referencia a la unidad *en* la temporalidad: «Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose»⁴⁷. Lo múltiple, lo temporal, lo cambiante, conforman una unidad porque esa unidad tiene *sus* medidas gracias al *logos*. En otro fragmento en el que se habla de medidas, Heráclito hace referencia al sol, que es fuego (el cual es una analogía del cosmos, como se ve en el fragmento B 30), y dice que éste «...no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán»⁴⁸; el cambio no es azaroso, sino que se ajusta a sus propio *metrón* (al modo del *táxin* de Anaximandro, podríamos decir). *El logos: he ahí el principio de unidad de Heráclito.*

⁴² *Ibid.*, B 17. Las cursivas son mías,

⁴³ *Ibid.*, B 50. Las cursivas son mías.

⁴⁴ *Ibid.*, B 41. Las cursivas son mías.

⁴⁵ *Diccionario manual griego*, p. 121.

⁴⁶ *Ibid.*, B 10.

⁴⁷ *Ibid.*, B 30.

⁴⁸ *Ibid.*, B 94.

b) *Parménides como filósofo de la unidad.*

¿Parménides hace afirmaciones radicalmente contrarias a las de Heráclito? Heráclito está diciendo que hay dos maneras de ver al mundo: como despierto o como dormido. Puede creerse que el cosmos es pura multiplicidad pero, si se lo considera en su verdad, el cosmos es una unidad, está cohesionado y tiene sus propios límites en su medida. ¿En qué se diferencia esto de lo que afirma Parménides? Son pocos los fragmentos en los que se ven en Parménides afirmaciones semejantes a las que hace Heráclito⁴⁹, pero son contundentes a su vez. Sobre lo primero que importa aquí, sobre la unidad del mundo, dice Parménides lo siguiente: «...es necesario que te enteres de *todo*: / por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; / por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera. / Pero igualmente aprenderás también esas cosas»⁵⁰. Parménides, entonces, termina siendo sabio más que filósofo, puesto que él *conoce todo*, mientras que Heráclito es filósofo porque afirma que no se pueden conocer los límites del alma y, por lo mismo, tampoco los del universo. ¿Cómo sería posible que Parménides conociera *todo* si no conoce las opiniones de los mortales? La realidad como tal está *conformada* por el conocimiento de la verdad bien redonda (el camino del ser) y las opiniones falibles (el camino del no-ser). Esto quiere decir que, para Parménides, *ontológicamente* el cosmos es *uno*, *epistémicamente* puede haber dos maneras de comprender esa realidad, del mismo modo que se ve en Heráclito.

Una vez que la diosa le muestra a Parménides en qué consiste el camino del ser, le insiste en que ha de conocer el todo que hace del cosmos una auténtica unidad: «y ahora aprende las opiniones de los mortales, / escuchando el engañoso orden de mis palabras...»⁵¹. ¿Por qué la diosa habla de un “engañoso orden de sus palabras”? El engaño no puede consistir en que no haga falta realmente conocer el camino de la opinión, pues la

⁴⁹ La revisión de Heráclito fue breve porque lo importante es comprender cómo entiende la unidad; sin embargo, los fragmentos en los que Heráclito habla de la unidad son muchos otros más de los que se traen a cuenta en esta tesis.

⁵⁰ Parménides, B 1, 28-31. Las cursivas son mías.

⁵¹ *Ibid.*, B 8, 51-52.

diosa no puede mentir. Tampoco habría la posibilidad de que el camino de la opinión no fuera tal como ella le dice a Parménides, pues nuevamente mentiría la diosa que está *revelando la verdad*, y eso sería un contrasentido. El engaño de las palabras no depende, entonces, de que así lo quiera la diosa. La diosa no engaña, sino que el engaño de las palabras viene de la forma y orden de su expresar, y ese orden no es dado por ella, sino por las opiniones de los mortales. Puesto que esas opiniones son engañosas no hay *fe verdadera* para ellas. En qué consiste el engaño del orden de las palabras parece claro, pero cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿por qué las opiniones son engañosas? La respuesta a esta pregunta la da la diosa inmediatamente después cuando dice que los mortales «según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas»⁵². ¿Cómo es posible que, de lo que es una unidad, se impongan dos formas? La posibilidad óptica de esta operación radica en que los mortales hablan *según sus pareceres*, al igual que lo hacen los dormidos de los que habla Heráclito. Sin embargo, ontológicamente la operación es absurda; no se puede imponer la razón del hombre a la del cosmos. Heráclito pedía, no que se escucharan sus palabras, sino lo que la razón dice, con lo cual sería posible comprender que Todo es Uno. Igualmente Parménides expresa que *su parecer* no es importante, sino aquello que la diosa, que es la razón, le dice (por eso es la diosa quien habla prácticamente en todo el Poema), con lo cual se puede comprender que aquello que parece tener *dos formas* es, en realidad, algo «...inengendrado e imperecedero; / íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente...»⁵³, es decir, es una *unidad*. Por esto mismo, Parménides coincide con Heráclito en que el cosmos es un todo *cohesionado* y que tiene sus propios *límites*. Parménides hace alusión a Dike cuando, tal como lo hace Heráclito, se habla de la cohesión del cosmos: sobre el ser dice la diosa que «...ni nacer / ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas, sino que lo mantiene...»⁵⁴, ¿en qué lo mantiene? «...lo mantiene en las ligaduras del límite...»⁵⁵, un límite que le pertenece por sí mismo al ser. Por eso puede

⁵² *Ibid.*, B 8, 53.

⁵³ *Ibid.*, B 8, 3-4.

⁵⁴ *Ibid.*, B 8, 13-15.

⁵⁵ *Ibid.*, B 8, 31.

decir Parménides que el ser es «...un todo homogéneo...»⁵⁶, que «...el ente se reúne con el ente...»⁵⁷, y que «...no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente...»⁵⁸.

Otra razón que ofrece Parménides para afirmar la unidad del cosmos, que según sus palabras debe entenderse como la unidad del ser y el no ser –es decir, la verdad y la opinión, o el camino de la razón y el de la apariencia–, puede ser una razón enigmática y criticable. Esta otra razón de la que se sirve Parménides es la negación de la nada. A la nada le queda excluida la posibilidad de hacer las veces de origen del cosmos o de relacionarse dialécticamente con el ser. El cosmos sólo puede ser una conjunción dialéctica de ser y no ser, mientras se entienda con estos términos la verdad y la opinión. Como si Parménides quisiera hacer patente que esta dialéctica no puede ser absoluta (que no hay dos absolutos), sino que el no ser *se encuentra* en la misma esfera del ser, se ve obligado a ser radical en la negación de un *absoluto negativo*. Según Parménides hay un absoluto positivo, que «...nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, / uno, continuo»⁵⁹. Con esto afirma que el ser es *presente*⁶⁰ y, si el ser es presente, no tiene origen, «pues ¿qué génesis le buscarías? / ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito / que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar / lo que no es»⁶¹. Parménides no sólo quiere mentar la nada para negarla, sino para remarcar la unidad del cosmos, del ser y de ese no ser que, si bien es engañoso, *es*.

A pesar de que la intención de Parménides es introducir la nada para negarla radicalmente y afirmar la unidad que conforman los caminos de la verdad y de la opinión, esa operación no es correcta según el parecer de algunos filósofos. Así *v.g.*, Nicol afirma que «el Ser no puede quedar más afirmado por la negación de la Nada»⁶², y en otro lado se pregunta, «si no existe el contrario del ser absoluto ¿para qué invocarlo?»⁶³. Difícil ofrecer una respuesta satisfactoria a estas objeciones; sin embargo, quizá se puede hacer otra

⁵⁶ *Ibid.*, B 8, 22.

⁵⁷ *Ibid.*, B 8, 25.

⁵⁸ *Ibid.*, B 4, 2.

⁵⁹ *Ibid.*, B 8, 5-6.

⁶⁰ Una presencia que es racional, no fenoménica.

⁶¹ *Ibid.*, B 8, 6-9.

⁶² Nicol, E., *Los principios de la ciencia* (en adelante *PC*), cap. 3, § 2, pp. 303-304.

⁶³ Nicol, E., *Metafísica de la expresión* (en adelante *ME*), cap. 2. § 12, p. 87.

pregunta: ¿es cosa fútil la intención que tiene Parménides de *afirmar la unidad del cosmos* haciendo una *alusión de la nada*? Si la pretensión de Parménides consiste en afirmar la unidad, difícilmente se puede considerar gratuita la inclusión del pseudo-concepto de la Nada, según lo llama Nicol, y al cual denomina Parménides pseudo-camino⁶⁴. En todo caso se puede decir que los problemas de la tesis parmenídea son *resultados teóricos* no satisfactorios⁶⁵, pero no parece pertinente decir que «...para Parménides los atributos del Ser *dependen* de la Nada»⁶⁶, pues a la nada la rechaza insistentemente en varios fragmentos.

La nada no es un concepto capital para Parménides⁶⁷, sino un apoyo en su argumentación. Parménides es también un filósofo de la unidad, su principio de unidad es el ser absoluto. Ahora bien, no siempre se ha leído a Parménides como un filósofo de la unidad. Quizá no sea posible señalar quién fue el primero en ver en Parménides un filósofo de la división o de la escisión del mundo; sin embargo, es claro que en los años posteriores a Parménides se veía en él a un filósofo de la unidad. Esto se ve de manera clara en dos grandes pensadores: Platón y Aristóteles.

Platón, por medio de Sócrates, le dice a Parménides lo siguiente: «...en tu poema dices que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas»⁶⁸. Igualmente Platón dice en otro lado que Parménides afirma «...en oposición a todos los anteriores, que la totalidad de las cosas constituye una unidad...»⁶⁹. Se aprecia que Platón ve en Parménides lo que actualmente se ve en Heráclito: un filósofo de la unidad dialéctica (mientras que Heráclito es, según Platón, el filósofo de la escisión, por así decirlo, en tanto que es el filósofo del mero devenir).

⁶⁴ Cf., Parménides, B 8, 16-18.

⁶⁵ Los problemas de esos resultados teóricos se pretenden mostrar en el § 2 de esta tesis.

⁶⁶ Nicol, E., "El absoluto negativo" en *Ideas de vario linaje* (en adelante IVL), § 3, p. 53.

⁶⁷ Con esto no se quiere decir que no sea enigmático o problemático el concepto de nada, no tanto porque no se pueda comprender en qué consiste, pues el mismo Parménides nos advierte que no se puede pensar, sino porque Parménides *dice* aquello que *no se puede decir ni pensar*. ¿Por qué él nombra aquello que no es un verdadero camino y que no se debería nombrar siquiera? Quizá la sabiduría de Parménides, transmitida por la diosa, rebasa radicalmente la del bicéfalo.

⁶⁸ Platón, *Parménides*, 128a-b.

⁶⁹ Platón, *Teeteto*, 180e.

A Platón también le interesa la unidad, tal como se aprecia en sus primeros diálogos, en los que busca algo común, lo cual le lleva a elaborar la teoría de las Formas⁷⁰. Cuando Platón se da cuenta de que esa teoría de las formas no alcanza a dar del todo en la unidad, lleva a cabo una autocrítica en el *Parménides*. La autocrítica consiste en poner de manifiesto que las Formas no pueden ser en sí y por sí, pues de ese modo no sólo no hay intercomunicación entre las Formas, sino que falta la comunicación entre el mundo de las Formas y el mundo fenoménico⁷¹, *no hay unidad*. Así, una vez que Parménides le hace ver a Sócrates que no de todo hay Formas, porque hay cosas que son reales pero no puede haber perfección de ellas (como sucede con la basura, el cabello y el barro), dice lo siguiente: «...aún eres joven, Sócrates [...] y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas»⁷². ¿Cuáles son “estas cosas”? ¿No serán acaso las cosas que parecen absurdas, pero que igualmente son? ¿Qué acaso no hablaba Parménides en su Poema sobre el *camino* de las opiniones engañosas de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera, pero que se debe aprender igualmente? ¿No parecieran ser cosa absurda las opiniones de los mortales, las cuales, no obstante, *son y se deben aprender*? No es claro de qué está hablando Platón en ese pasaje recién citado; sin embargo, hay cierta intuición de lo que quiere decir, que queda expresada en las preguntas. Lo que sí es más claro es que para Platón el padre es

⁷⁰ Una determinación ontológicamente más precisa de esta tesis sería *la teoría de lo visible*, lo cual es aún más significativo que decir *teoría de las formas*. Esta traducción parece incongruente cuando a Platón se le considera un *mero idealista*. Sin embargo, el *eídos* platónico no es, en primer lugar, una *mera idea*, sino un *concepto* y, en segundo lugar, Platón busca en el *eídos* aquello que, por ser común a las cosas, es lo que constituye su auténtica forma de ser, su auténtica visibilidad o lo verdaderamente visible en ellas.

⁷¹ Uno de los argumentos más significativos sería aquel que muestra la falta de comunicación entre los conocimientos o ciencias: «...los géneros en sí, lo que es cada uno de ellos [...] son, acaso, conocidos por la Forma en sí de la ciencia [...] La que, por cierto, nosotros no poseemos [...] Por lo tanto, ninguna de las Formas es conocida por nosotros, dado que no participamos de la ciencia en sí» (*Parménides*, 134b). Que el hombre no sea capaz de conocer las formas no parece ser radicalmente extraño o ajeno a la naturaleza del hombre, pero sí lo es el hecho de que la verdadera ciencia no conozca las cosas de este mundo: «...convinimos que ni las Formas tienen el poder que tienen respecto de las cosas de entre nosotros, ni las cosas de entre nosotros respecto de aquellas, sino que unas y otras lo tienen respecto de sí mismas» (*Ibid.*, 134d). La ciencia en sí no podría tener conocimiento de las cosas de este mundo si se levanta un muro entre dos modos de *ver* la realidad.

⁷² Platón, *Parménides*, 130e.

Parménides. ¿Padre de qué? No hay equívocos en la respuesta, *Parménides es el padre de la dialéctica*. Es él, el filósofo que en su Poema “afirma que el todo es uno, de lo cual ofrece bellas y buenas razones” y que habla de distintos caminos (*hodós*), es él, insisto, el que le enseña a Sócrates que requiere del *ejercicio* de un método (*metá-hodós*) para llegar a ser filósofo, un método dialéctico que consiste justamente en recorrer *caminos*: la dialéctica en el *Parménides* requiere «...no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es...»⁷³. Así pues, el ser de Parménides es principio de unidad para Platón.

Aristóteles también ve en Parménides a un filósofo de la unidad. Él reconoce que «...de acuerdo con el razonamiento de Parménides, sucederá necesariamente que *son una todas las cosas que son, y que eso es “lo que es”*»⁷⁴. El argumento que encuentra Aristóteles, para ver que Parménides sostiene que *todo es uno*, consiste en la negación de lo que no es, que «...el otro de lo que es, no es»⁷⁵. Si esa negación rotunda es la negación de la nada (y no podría haber otra negación en Parménides), el resultado es lógicamente impecable: Parménides sostiene la unidad porque *todo es*.

Aristóteles habla incluso de una “mayor visión” en el caso de Parménides, frente a los otros presocráticos, porque los que proponen más de un elemento como principio «...también estos, en efecto, tienen que afirmar que lo “uno” y “lo que es” son tantas cosas cuantos principios dicen que hay [pues] si no se acepta que lo “uno” y “lo que es” son algún tipo de entidad, sucederá que ningún otro universal será tampoco entidad...»⁷⁶. Parménides fue, en este sentido, más radical que los otros presocráticos, pues cuando el eléata habla de *lo que es* como el principio de unidad, está dando un paso atrás de aquellos filósofos que también afirman implícitamente, según Aristóteles, que el principio de unidad es *lo que es*. Pero ¿por qué habla Aristóteles de una mayor visión? Aristóteles distingue a Parménides no sólo de los filósofos *físicos* en general, sino de Meliso en particular (el cual afirma todos los atributos del ser de Parménides, con la excepción del

⁷³ *Ibid.*, 135e-136a.

⁷⁴ Aristóteles, *Metafísica*, III, 4, 1001a 30-1001b. Las cursivas son mías.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibid.*, III, 4, 1001a 15-25.

límite, pues para Meliso el ser es ilimitado⁷⁷), y señala que la unidad de la que habla Parménides es racional, mientras que Meliso habla de una unidad física (por eso mismo ha de ser ilimitado ese principio de unidad), pues «Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo uno *en cuanto al concepto*, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia...»⁷⁸. Este principio de unidad de Parménides no es, pues, de naturaleza material o eficiente, como en el caso de los *físicos*, lo cual reconoce el mismo Aristóteles⁷⁹, sino de naturaleza racional. Además, la tesis de Parménides cumple con el principio de no contradicción aristotélico: si la entidad (en sentido absoluto en el caso de Parménides) no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo la misma condición, se debe aceptar que es o no es, pero el principio de identidad parmenídeo afirma que lo que es, es, y lo que no es, no es, de tal suerte que la entidad debe *ser* necesariamente y no tiene opción. Por eso mismo la tesis parmenídea es, para Aristóteles, eminentemente una tesis de la unidad en sentido racional y lógico⁸⁰.

Sin embargo, ya para Aristóteles hay complicaciones con la interpretación que se hace de Parménides. Aristóteles considera que Parménides «...propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas»⁸¹, y justifica esa idea, que ya denota un dualismo en Parménides, con la siguiente explicación:

...viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar del lado de “lo que es”, y al otro del lado de “lo que no es”.⁸²

⁷⁷ Cf., Meliso, B 2, B 3, B 4, B 5, B 6 y B 7.

⁷⁸ Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986b 19-20. Las cursivas son mías.

⁷⁹ Cf., *Ibid.*, I, 5, 986b 10-15.

⁸⁰ Por eso no es fácil ver una crítica a Parménides en el capítulo octavo del libro primero de la *Metafísica* en donde se critica a los presocráticos en general. La admiración de Aristóteles se expresa en estas palabras: «...Parménides parece hablar con *mayor visión*. En efecto, como *considera que aparte de “lo que es” no hay en absoluto “lo que no es”, piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más...*» (*Ibid.*, I, 5, 986b 27-30. Las cursivas son mías). En esta interpretación, la negación de la nada es fundamental.

⁸¹ *Ibid.*, I, 3, 984b 2-4.

⁸² *Ibid.*, I, 4, 986b 31-987a.

Aristóteles “distribuye” algunas cosas que pertenecen al no ser, según Parménides, del lado del ser⁸³, por lo que afirma que una causa es *lo que es* y otra *lo que no es*, con lo cual parecería sostener Parménides que una causa es lo racional y otra lo material. Según esta manera de ver a Parménides hay gran parentesco entre las tesis de él y de Aristóteles. Si bien Aristóteles también comete, a su modo, un parricidio⁸⁴, también Aristóteles considera que la ciencia no se hace con base en las percepciones, pues muestran lo particular, de lo que es imposible obtener un conocimiento científico. Además, Aristóteles considera que las sensaciones, en tanto que son lo que inmediatamente se nos aparece, no aportan un conocimiento indispensable para la *proté philosophía*: «...en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría»⁸⁵. Finalmente, así como para Parménides, para Aristóteles el conocimiento científico es de aquello que es inteligible; por eso la filosofía primera es la «...ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado*»⁸⁶. El parentesco se muestra también en el principio del que habla Aristóteles, el de no contradicción, que dice: «*es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*»⁸⁷. De acuerdo con el principio aristotélico, para conocer cómo son los entes en sí mismos, no puede haber alternativas para el ente: es o no es, no pueden darse ambos casos, y esto porque al ente se lo toma fuera de la relación con otros entes y fuera de su propio devenir, pues el principio habla de una *misma vez* o un *mismo*

⁸³ A final de cuentas, este dualismo en la interpretación de Aristóteles no mienta una escisión del cosmos en la tesis de Parménides; sin embargo, propone la interpretación dual (no dialéctica) del Poema de Parménides.

⁸⁴ Como se verá posteriormente, el parricidio requiere de una aceptación del ser del no ser, y también Aristóteles es de los que afirman que el no ser *es*: «...así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos *en relación con un único principio*: de unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, [...] o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que *es “algo que no es”*» (*Metafísica*, IV, 2, 1003b 5-10. Las cursivas son mías). Este *ser* del no ser se puede apreciar principalmente en la potencia. La potencia es aquello que *no es* en acto, es decir, que no se está realizando en determinado momento pero se puede realizar posteriormente. Así *v.g.*, cuando alguien no nada pero puede nadar se dice que *no está nadando*, pero ese no ser no implica que le sea imposible nadar, sino que ese no ser también *es* en tanto que *es potencia*.

⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a 9-12.

⁸⁶ *Ibid.*, XI, 7, 1064a 30.

⁸⁷ *Ibid.*, IV, 3, 1005b 18-20.

tiempo y de un *mismo sentido*. Esto guarda relación directa con el principio de identidad parmenídeo, según el cual lo que es, es y lo que no es, no es; sobre esto no hay alternativas. Como el cosmos no puede “simplemente” no ser, *es*.

Pues bien, de lo dicho por Aristóteles se puede afirmar que Parménides es un filósofo de la unidad porque no hay alternativas para los entes, éstos *son o no son*, pero también es filósofo de la dualidad porque los entes están con-formados por dos causas, una racional y otra fenoménica, o para decirlo de otra manera, *materia y forma*. Sin bien Aristóteles no se limita a decir o confirmar lo dicho por Parménides, sino que suele ser crítico con él, sin embargo, no ve en Parménides una crisis fundamental para la filosofía primera. Por otra parte, para Platón, Parménides es un filósofo de la unidad y, no “sin embargo”, sino *gracias a eso* es que Platón sí ve un serio problema teórico en Parménides y lleva a cabo una fuerte discusión con él, denominada *parricidio*. Si Parménides es filósofo de la unidad, ¿en qué consiste el parricidio? ¿Por qué hay que matar al padre? Sin duda, por una tesis *crítica*. ¿En qué consiste esa *primera crisis de la metafísica* que se encuentra en Parménides?

§2. El parricidio según Platón y la primera crisis de la metafísica según Nicol.

a) Menesteres del parricidio según Platón.

Ya se anotó la cuestión decisiva en lo que respecta al parricidio según Platón. Éste debe llevarse a cabo *porque* también Parménides es un filósofo de la unidad para Platón. Sin embargo, la tesis de la unidad de Parménides, a la que se puede caracterizar –con algunas reservas– como dialéctica⁸⁸, parece poner en crisis a la dialéctica misma. ¿Cuál es la idea crítica presente en Parménides que nos obliga a repensar su tesis? Fue Parménides, en el

⁸⁸ En qué consisten esas reservas para denominar así la tesis parmenídea se harán explícitas en lo que sigue de este parágrafo. De momento se adelanta que Parménides no se propone resolver la relación epistémica que hay entre el ser captable racionalmente y el no ser captable por medio de los sentidos. El ser de veras no se relaciona con el cambio o devenir, es pura identidad lógica, es decir, no hay relación dialéctica.

diálogo platónico del mismo nombre, quien le muestra al joven Sócrates que la dialéctica de la teoría de las Formas no es suficiente para mostrar la unidad del cosmos, pues la filosofía no atraparé a Sócrates a menos que “ya no desprecie ninguna de esas cosas”, cosas que podrían ser entendidas como el camino de la opinión. Si para Parménides el camino de la opinión es ontológicamente tan importante como el de la verdad (a diferencia de lo que sucede desde una perspectiva epistémica, en donde sí hay jerarquías), entonces Platón le objeta que *el no ser no puede ser puesto entre paréntesis aunque sea epistémicamente*. Parménides pone en crisis a la filosofía porque, si bien en su dialéctica hay una complementariedad de ser y no ser, no muestra la *interrelación* entre uno y otro (lo cual sí hizo Heráclito y pretende hacer Platón en el *Sofista*). Platón se da cuenta de que el no ser debe relacionarse con el ser, de algún modo, no sólo para poder atrapar al sofista (al demostrar que el no ser, entendido como la falsedad del discurso del sofista, *es*), sino para mostrar en qué consiste la unidad del cosmos a partir de la unidad de los géneros y la realidad fenoménica. Pero ¿cómo mostrar esta relación de unidad si Parménides insiste en «que esto nunca se imponga –dice– que haya cosas que no son»⁸⁹?

Al argumento de Parménides hay que ponerlo a prueba porque él mismo pone en dificultades el no ser. Esto se debe a que los términos de Parménides pueden ser interpretados de distintas maneras⁹⁰, pero en rigor es un problema bastante determinado, al menos por esto: por una parte, habla del no ser como el camino de la opinión, por otra parte habla del no ser como lo absoluto, es decir, la nada. Que Parménides hace una distinción entre un no ser determinado y otro absoluto es claro. La primera forma de no ser la acepta y la considera existente, la segunda es falsa en sentido radical⁹¹. En el primer

⁸⁹ Platón, *Sofista*, 237a. La cita de Platón corresponde a lo que conocemos como el primer verso del fragmento B 7 del Poema de Parménides.

⁹⁰ No es fácil discernir cuáles son las partes en que habla del no ser como opinión y cuáles en las que habla de no ser como nada absoluta.

⁹¹ Sobre el problema de la nada habría que aclarar que Parménides y Nicol están en mutuo acuerdo: para ambos pensadores la nada es algo *falso*, mientras que la opinión o el error *pertenecen al ser*. Eso se ve en Parménides en el hecho de que se debe conocer el error para conocer el todo, mientras que la nada es un *pseudo-hodós*. Nicol afirma constantemente que el error es tan filosófico como la verdad y, aunque deben de ser raras las veces en las que hable de *falsedad*, sostiene que no toda tesis

parágrafo se señaló que Parménides habla de la nada con la intención de negarla y hacer énfasis en la unidad del todo. De esto se ofreció un ejemplo bastante concreto, a saber, los versos seis al nueve del fragmento ocho. Pero los ejemplos que versan sobre la negación de la nada son varios en lo que va de los fragmentos dos al ocho⁹². En la parte del Poema en la que Parménides habla sobre el camino de la verdad, que es el camino del ser, hace bastantes alusiones al no ser para negarlo continuamente. Esto podría querer decir que, una vez que Parménides habla en el primer fragmento de dos caminos que pueden recorrerse y deben conocerse, “se va” al nivel absoluto y en él señala que *podría pensarse*

es verdadera o errónea, sino que también están las tesis *falsas*, las cuales *no dicen nada sobre la realidad*. Un ejemplo de esto está en su ensayo “El principio de individuación”, en el cual dice:

La falsedad teórica no es lo mismo que el error, y tanto ella como su denunciante aparecen siempre en torno a las “cuestiones disputadas”; de suerte que una teoría montada sobre el falso problema puede invocar, con apariencias plausibles, la misma legitimidad en principio que las otras, mientras que la denunciante podrá parecer una simple discrepancia más.

Así ha ocurrido, por ejemplo, con el problema de la Nada, al que encontramos, en algunas situaciones típicas, como incrustado en los cimientos mismos de la lógica y la ontología. La persistencia tenaz de algunos falsos problemas se debe también a esto: a la aparente racionalidad pura de las teorías que surgen de ellos. ¿Hay algo más racional, más lógico en sentido estricto, que el monismo abstracto de Parménides, o que la doctrina hegeliana de la identidad del Ser y la Nada? Si penetramos desprevenidos en la trama de esas construcciones, quedamos apresados en ella. La presunta evidencia de la proposición “el Ser es, la Nada no es”, la cual en modo alguno es primaria, simple e inequívoca, induce a poner el Ser y la Nada en un mismo nivel, como dos absolutos originarios, a los que sería formalmente necesario conjugar de algún modo, para fundar el pensamiento y organizar la estructura de la realidad. Reconocer que se trata de un problema falso, aunque planteado con rigurosa pulcritud racional, requiere negar el supuesto básico, que es como salirse de la trampa, y afirmar algo que sí constituye una evidencia inequívoca, a saber, que el Ser no tiene contrario. Su relación con la Nada (la cual no es conceptuable) es una simple simetría forjada por la mente, un esquema sin valor gnoseológico. (IVL, pp. 61-62)

También Parménides afirma que el ser no tiene contrario, sino complementario (la opinión). Por esa misma razón parece pertinente advertir de una vez que en lo que respecta al parricidio de Nicol, no se atenderá a las críticas en torno al concepto de nada. Además, como se verá más adelante, las críticas al pseudo-concepto de la nada sirven como fundamento para la lectura nicoliana, según la cual Parménides es, más que otra cosa, padre de la *identidad*. Los supuestos de la unidad son los mismos en ambos pensadores, lo cual se intentó mostrar en el caso de Parménides en la parte *b)* del primer párrafo de esta tesis.

⁹² Al menos es posible encontrar esta negación si se concede que Parménides habla del no ser como nada siempre que habla acerca de lo “impensable”, “indecible” y otros términos semejantes.

también que hay dos caminos *absolutos*, uno del ser y otro de la nada. Según esto, en los fragmentos que hablan sobre la verdad, Parménides hablaría principalmente de la nada al hablar del no ser⁹³. Aunque hay dos excepciones en las que el no ser se refiere a la opinión. En uno de esos fragmentos Parménides niega la nada por su imposibilidad racional y fenoménica, pero también advierte que hay que tener cuidado de lo que dicen las opiniones, si bien no hay que despreciarlas o “echarlas fuera del ser”:

...a la nada no le es posible ser. Esto te ordeno que muestres.
En efecto, de este primer camino de investigación te aparto
pero también de aquél en el cual *los mortales que nada saben*
deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, *gente que no sabe juzgar,*
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
*y no lo mismo.*⁹⁴

De esta manera se ve que, de los dos distintos sentidos del término no ser, hay uno que queda negado y otro que, si bien hay que tratarlo con algunas reservas, debe aceptarse. ¿Por qué los mortales son bicéfalos?, ¿porque consideran que hay ser y no ser absolutos o porque confunden la verdad y la opinión? Eso no es claro inmediatamente; sin embargo, en otro fragmento dice que «...son todo nombres / que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos: / generarse y perecer, *ser y no ser*, cambiar de lugar y mudar de color brillante»⁹⁵. Los mortales imponen nombres a las cosas que alcanzan a percibir por medio de los sentidos, no a lo absoluto, lo cual, como señaló Aristóteles, sólo es racional. Los bicéfalos no hablan del no ser como absoluto. Parménides acusa a los hombres comunes por confundir la verdad (el ser) con el no ser entendido como opinión, no porque confundan el no ser absoluto (la nada) con lo verdadero (el ser). Para “solucionar” el problema Parménides sostiene, entonces, que el error debe permanecer de un lado y la verdad del otro (*epistémicamente* hablando se diría, usando una

⁹³ Cf., Parménides, B 2, 5-8; B 6, 1-3; B 7, 1-2; B 8 6-10 y 16-18. En estos versos se habla del no ser como de algo inescrutable, impensable, indecible, indemostrable y, por lo mismo, el no ser es tratado como algo falso, algo que no puede existir.

⁹⁴ Parménides, B 6, 2-9. Las cursivas son mías.

⁹⁵ *Ibid.*, B 8, 38-40. Las cursivas son mías.

fórmula parmenídea: “verdades a la izquierda, errores a la derecha”), y no hay posibilidad de comunicación epistémica *aun cuando ontológicamente no haya escisión*.

Justamente contra esto va Platón, contra la idea de que el no ser y el ser queden *divorciados*, pues ¿cómo sería posible que el padre de la dialéctica, el cual quiere hablar sobre la unidad, afirme que para preservar esa unidad hay que mantener distantes el ser del no ser⁹⁶? ¿Cómo se caracteriza, pues, el parricidio? En palabras de Platón, el parricidio consiste en «...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*»⁹⁷. El resultado de una operación dialécticamente correcta ha de mostrar lo que busca el parricidio al “poner a prueba el argumento del padre”:

Es, entonces, necesario que exista el no-ser *en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros*. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, *es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es*.⁹⁸

Con esta tesis, Platón pone en evidencia los menesteres del parricidio, aquello mismo por lo que se criticó Platón a sí mismo en el *Parménides*, a saber: debe haber, por un lado, una interrelación entre los géneros; de ahí que diga que tanto el ser como el no ser deben atravesar a todos los demás géneros «y no hay, entonces, por qué enojarse, ya que la naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca»⁹⁹, pues hay que admitir que «...el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí...»¹⁰⁰; y, por otro lado, debe haber una interrelación entre los géneros y la realidad fenoménica, «puesto que la naturaleza de lo diferente demostró ser una realidad, en tanto que ella existe, es necesario considerar que *sus partes existen no menos que ella*»¹⁰¹. Esta relación,

⁹⁶ En este sentido, el parricidio es un *atrevimiento*, no sólo por las dificultades de enfrentarse al padre, sino porque ese enfrentamiento busca una conciliación. ¿Cómo podríamos atrevernos a *corregir* al padre?

⁹⁷ Platón, *Sofista*, 241d. Las cursivas son mías.

⁹⁸ *Ibid.*, 256d-e. Las cursivas son mías.

⁹⁹ *Ibid.*, 257a.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 259a.

¹⁰¹ *Ibid.*, 258a. Esto quiere decir que la dialéctica de la vejez platónica trata de solucionar un divorcio que es doble y que es la crisis que surge con Parménides, a saber, el divorcio entre el ser y el tiempo, así como el divorcio entre ser y fenómeno. Lo racional, dicho en el contexto parmenídeo, y

desde luego, depende de un absoluto positivo, tanto para Platón como para Parménides. Y, si cabe aún alguna duda al respecto, Platón afirma que la Nada no tiene cabida en la dialéctica, en un pasaje que, por cierto, resulta un tanto enigmático:

Que no se diga, entonces, que, cuando nos *atreveremos* a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto, respecto de lo contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, *exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional*.¹⁰²

El pasaje es enigmático en tanto que rechaza la existencia de la nada a pesar de que *no se investiga* “si existe o no, o si es racional o irracional”. ¿Por qué *se permite* Platón prescindir de esa investigación? La respuesta no aparece de manera inmediata en el *Sofista*. Sin embargo, ¿no será ésta una de las mayores *ironías* de Platón? Si queda mostrado que el ser y el no ser se intercomunican, y que «...cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente»¹⁰³, entonces, ¿para qué queremos a la nada? La dialéctica busca la unidad, no la escisión de la realidad conforme a dos absolutos. La despedida de la nada, de la que habla Platón, también puede referirse a dos cosas. Por un lado, Platón se despide del absoluto negativo desde el momento en que encuentra el género del no ser en lo *diferente*, y no en algo contrario al ser. Por otro lado, la despedida de la nada ya la dio Parménides “desde hace tiempo”.

Así, pues, se apunta la crisis que se presenta en Parménides. Su dialéctica no es concebida dialécticamente según los requerimientos platónicos. La ciencia, que es ciencia dialéctica, no busca sólo distinguir entre los géneros (o en el caso de Parménides *los caminos*), sino que debe mostrar su *intercomunicación*, cosa que Parménides no deja en claro. Con esto se comprende el parricidio desde una perspectiva dialéctica. Ahora bien,

lo ideal, dicho “platónicamente”, no se contraponen a lo fenoménico. De eso debe dar razón la dialéctica, así como del hecho de que el cambio en lo fenoménico (a lo que podemos llamar ahora, genéricamente, lo temporal) no es incoherente con lo permanente (de lo cual se dieron cuenta Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, según la revisión del primer parágrafo). *Si bien Platón no pensó el parricidio en estos términos, es decir, en una conjunción entre ser, fenómeno y tiempo, sino que la tesis parricida de Platón se planteó bajo los términos de la intercomunicación de los géneros.*

¹⁰² *Ibid.*, 258e-259a. Las cursivas son mías.

¹⁰³ *Ibid.*, 257b.

¿cómo caracteriza Nicol a Parménides? ¿Cuáles han de ser los menesteres de un parricidio según la perspectiva de la *fenomenología dialéctica*?

b) *Primera gran crisis de la metafísica. Menesteres del parricidio según Nicol.*

La interpretación de Platón concede una guía sobre la crisis en Parménides y los menesteres de los parricidios que se han intentado llevar a cabo desde Platón hasta nuestros días¹⁰⁴. Sin embargo, hay que comenzar con la caracterización de Parménides que hace Nicol para comprender los propios términos en los que se mueve este parricida del siglo XX.

Para Nicol, Parménides no es el padre por ser el padre de la dialéctica (tal como lo era para Platón, según se anotó en la primera parte de este párrafo), sino por ser el padre de la identidad del ser, la cual se contrapone a la temporalidad de la realidad fenoménica. Esto quiere decir que, para Nicol, Parménides no es dialéctico; antes al contrario, es el padre de la lógica estática (formal)¹⁰⁵: «El verdadero parricidio lo comete Parménides. La dialéctica es la forma originaria del pensamiento filosófico»¹⁰⁶. Según esto, Parménides es el primer parricida de la filosofía y su parricidio *intenta* asesinar a la dialéctica. Pero ¿por qué se dice que intenta dar muerte a la dialéctica?, es decir, ¿quién sería el padre según Nicol? El padre es Heráclito, pues *Heráclito es el padre de la dialéctica* (mientras que, para Platón, Heráclito es el filósofo del mero devenir): «Platón llama a Parménides “el padre”. Pero la paternidad de la filosofía era anterior, y esto nos obliga a cambiar el dispositivo. Fue Parménides quien arrebató a la razón dialéctica su “normalidad”. Lo que hizo Platón fue restaurarla»¹⁰⁷. Por esa razón el parricidio “original”

¹⁰⁴ Entre los grandes intentos de parricidio cabe destacar, además de los intentados por Platón y, en cierta medida, por Aristóteles, aquellos que llevaron a cabo Leibniz con su idea del dinamismo monádico, Hegel con la idea del devenir del espíritu y Heidegger con la tesis de la temporalidad como sentido del ser. Estas tesis ponen en relación el ser con el tiempo y el ser con el fenómeno (de manera bastante radical y original en Heidegger).

¹⁰⁵ La cual, como sabemos gracias a Hegel, no converge con una lógica dialéctica.

¹⁰⁶ Nicol, E., *CRS*, cap. 8, § 31, p. 195.

¹⁰⁷ *Ibid.*, cap. 8, § 30, p. 182.

es el que lleva a cabo Parménides: «...su filosofía se interpuso en el camino seguro de la ciencia iniciada por Heráclito»¹⁰⁸.

¿En qué consistió esa interposición del “camino seguro”? El camino seguro, desde la perspectiva nicoliana, no puede ser otro que el camino de las apariencias. Esto es así, principalmente, porque para Nicol *no hay otro camino que éste*. Heráclito y otros presocráticos reconocían la racionalidad *de lo aparente en lo aparente* mismo, mientras que Parménides reconoce la racionalidad *de lo aparente en aquello que no es aparente*. Esto lo muestra Nicol con base en la concepción de *physis* que tenían los presocráticos. Para la mayoría de los presocráticos, el principio de unidad de la *physis* es inmanente a la naturaleza misma, al cosmos. Frente a lo cual pareciera ser que Parménides considera que el principio de unidad es trascendente y que no hay relación posible con la *physis*:

Los llamados físicos conciben a la *physis* como *un todo*. Según se desprende de los textos de Parménides, el *Todo es Uno*¹⁰⁹ *justamente porque no tiene atributos físicos, es decir, propiedades que lo diferencien internamente*. Para él, como para cualquiera, *physis* es pluralidad, diversidad y temporalidad. También es cierto, como indica el eléata, que la pluralidad y el cambio implican contradicción. Pero lo contradictorio es imposible, de acuerdo con el principio de razón que establece Parménides. Lo temporal no entra en el ser; la contradicción es la irracionalidad.¹¹⁰

Según esta lectura, Parménides es el primer filósofo que hace una *epojé* del *mundo natural* (mucho antes que Husserl y Descartes). Si el ser no tiene atributos físicos, ¿cómo puede *con-formarse* el ser y la *physis*? No hay *con-formación* sin interrelación. Para Nicol, Parménides es, pues, el filósofo de la *escisión*: «Parménides es el primer filósofo que considera el ser prescindiendo de la *physis*»¹¹¹. Ese *prescindir* de la *physis* es lo que le permite hablar a Nicol de una realidad *mermada* en Parménides. ¿Qué es lo que queda mermado o disminuido? Desde luego, para Parménides, no es el ser lo mermado (puesto que es íntegro), sino la *physis* tal cual ésta se presenta en las apariencias.

¹⁰⁸ Nicol, E., *ME*, cap. 3, § 12, p. 93.

¹⁰⁹ Es notable que en este pasaje Nicol reconoce que Parménides afirma que el *todo es Uno*. Desde luego que esto no “elimina” la tesis de Parménides que considera al ser como algo separado de la *physis* misma.

¹¹⁰ Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, § 6, p. 72. Las cursivas son mías.

¹¹¹ *Idem*.

¿Cuál es el fundamento de esta escisión parmenídea según Nicol? La clave está en la “introducción” de la nada en la filosofía. El ser y la apariencia (la opinión) se *contraponen* en Parménides porque se *contraponen* el ser y la nada. Pareciera, de acuerdo con uno de los diversos caminos de interpretación que buscó Nicol, que Parménides hiciera una genealogía del no ser del ente a partir del no ser absoluto¹¹², *en tanto que ninguno de ellos alcanza el nivel de racionalidad del ser absoluto*. La racionalidad del absoluto no ser sólo puede ser negada de manera igualmente absoluta, sin embargo, ¿por qué se niega la racionalidad del no ser determinado, de las opiniones? «Esta evidencia del no ser la desdeña Parménides porque, de manera implícita, el no ser sería para él un *subordinado lógico* de la Nada»¹¹³. Esto no tiene el sentido *ontológico* de la dialéctica hegeliana, pero, entonces, ¿por qué el no ser determinado es un *subordinado lógico* de la nada? Es un *subordinado lógico* porque el no ser implica una contradicción *determinada*. Esa contradicción es *determinada* porque se trata de la contradicción del *ente determinado*, no de la total ausencia de ser. No

¹¹² Casi al modo en que lo hace Hegel, con la excepción de que para Parménides no se da el caso de que «*el puro ser y la pura nada [sean] la misma cosa*» (*Ciencia de la lógica*, Libro I, 1ª sección, capítulo 1º, p. 108). De acuerdo con Hegel «su verdad [del ser y la nada como absolutos] consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir...*» (*Idem.*), y «del devenir nace el ser determinado» (*Ibid.*, Libro I, 1ª sección, capítulo 2º, p. 142). El ser determinado es el ente, que caracteriza Hegel como «...el simple ser-uno del ser y la nada» (*Idem.*). Así, pues, desde la operación dialéctica de Hegel, el ser y la nada absolutos dan paso al ser y el no ser del ente por su *traspaso mutuo*. Por su parte, Parménides no identifica al ser y la nada absolutos, pero a cada uno le corresponde su “dominio” dentro del devenir *desde una perspectiva lógica (estrictamente racional), no ontológica* (según se verá en lo que sigue). En el ensayo “El absoluto negativo” de Nicol se exploran cuáles son las tres posibilidades en que se puede desarrollar la metafísica si se acepta un absoluto negativo como lo es la nada “al lado” del absoluto positivo que es el ser. La primera posición que se da sería aquella que califica de irracional la nada y se guía por el camino *puro* del ser, esta es la posición de Parménides; la segunda posición conjuga el ser y la nada, lo cual hace Hegel; la tercera posición posible, que es la de Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, viene a resaltar la irracionalidad de la nada al contraponerla al ser, pero afirmando que el ser del ente es la nada (cabe señalar que la interpretación que lleva a cabo Nicol de Heidegger es bastante discutible; sin embargo, no corresponde a este trabajo explorar la confrontación). En este ensayo afirma Nicol que en la tesis parmenídea «...el principiado (*sic.*) mismo *elimina lo que por él debiera quedar principiado (sic.) o fundado, o sea el mundo real*» (*IVL*, §3, p. 53. Las cursivas son mías). Qué quiere decir esto se verá posteriormente. Lo que hay que resaltar por el momento es que en Parménides el ser no sólo parece mermar el camino de la opinión, sino que se puede mermar a sí mismo al *no fundamentar lo que debía ser fundamentado*, pues cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿qué sentido tiene el fundamento *sin* lo que se quiere fundamentar? ¿El ser no se merma a sí mismo al dejar de lado el camino de la opinión?

¹¹³ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 6, p. 334. Las cursivas son mías.

es lo mismo la contradicción de una y otra forma de no ser en Parménides; sin embargo, de acuerdo con Nicol, «entiende Parménides *que la negación parcial equivale a la negación total; como si el no-ser en el ente representase una merma en el Ser*»¹¹⁴. ¿Nicol confunde la negación parcial y la total? Este no parece ser el caso, sino que con estas palabras se pone de manifiesto el peligro de la exaltación de la racionalidad suprema en contraposición con la experiencia común de las apariencias. Pues de este modo la negación del ser, que es la racionalidad, implica la aceptación de la irracionalidad, sea que se tome al no ser como absoluto o como determinado. En el nivel lógico de Parménides es posible hablar de una contraposición entre la racionalidad del ser, por un lado, y la negación total o parcial de éste, por el otro lado. Así, por vía *estrictamente* racional, Parménides procura no mermar el ser y, sin embargo, el ser *sí* queda mermado. ¿De qué? De la realidad fenoménica: «...un Ser que, para afirmarse a “sí mismo”, requiere esa previa relación con la Nada, *es un Ser que no tiene interior: es la pura exterioridad*»¹¹⁵. De la contraposición del no ser absoluto frente al ser absoluto resulta la imposibilidad de *dar crédito* a la realidad fenoménica, con lo cual parece que el ser queda en el nivel *meramente formal* de la lógica estática, «el Ser no puede albergar ninguna relación particular. Por lo mismo, no puede albergar tampoco ninguna *afirmación particular*»¹¹⁶. Y es que la afirmación particular es afirmación de *lo cambiante, lo temporal, lo aparente, lo fenoménico*, es decir, de lo que *no es el ser absoluto*.

A partir de esto Nicol señala que el eléata «*no fue en busca de un principio de unidad, sino que partió del él...*»¹¹⁷. Esta falta de *búsqueda* implica que, frente a otros presocráticos (y frente a Heráclito sobremanera) Parménides no *da razón* de la unidad *a partir* de la multiplicidad, sino *a partir de la unidad misma, a partir de la unidad racional*. Esta afirmación es válida tanto si se considera que Parménides es filósofo dialéctico como si se considera que es filósofo de la lógica estática. Pues sea de una u otra forma (se vea desde la perspectiva de Platón o la de Nicol), el absoluto de Parménides queda *aparte* de la realidad patente; no sólo es lo más escindible, sino que es lo completamente escindido, y «un

¹¹⁴ Nicol, E., *CRS*, cap. 8, § 34, p. 210. Las cursivas son mías.

¹¹⁵ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 6, p. 333. Las cursivas son mías.

¹¹⁶ *Ibid.*, cap. 5, § 6, p. 334.

¹¹⁷ Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, cap. 1, § 2, p. 37. Las cursivas son mías.

absoluto que, como en Hegel [y Parménides], es [...] separado, que está situado aparte de las existencias, crea siempre al filósofo el problema de re-unirlo y conectarlo con nuestra realidad inmediata»¹¹⁸.

Otra manera de caracterizar la paternidad de Parménides, y que se deriva de lo dicho, es la que consiste en presentarlo como el *padre de la metafísica*¹¹⁹. Esta denominación de *padre de la metafísica*, si se le debe aplicar a Parménides conforme a su principio de racionalidad, quiere decir que es el padre de la necesidad de buscar en lo que está *más allá de la physis*. Así, Parménides es el padre del *camino* según el cual el principio de unidad debe encontrarse sin necesidad de recurrir a la experiencia, sin necesidad de lo temporal y aparente¹²⁰.

Así, pues, se han adelantado cuáles son los puntos que, desde la perspectiva de Nicol, hacen que la tesis de Parménides sea *la primera gran crisis de la historia de la metafísica*. Estos son dos: *a)* hace un divorcio entre ser y tiempo; y, de la mano de este problema, *b)* hace un divorcio entre ser y fenómenos. ¿Cómo presenta Nicol estas tesis que han puesto en apuros a la historia de la metafísica?

El divorcio entre ser y tiempo se ve en Parménides según la idea de la eternidad del ser de la que él habla. Los filósofos presocráticos, *incluido Parménides*, concuerdan en el hecho de que el principio de unidad es eterno¹²¹. Sin embargo, la eternidad en la que está

¹¹⁸ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, 1ª parte, § 11, p. 141.

¹¹⁹ Cf., ME, cap. 3, passim.

¹²⁰ Frente a lo cual, haciendo un cambio discreto en la traducción del prefijo *metá* (el *metá* puede entenderse también como “*trans*”, “juntamente con”, “en unión de”. Cf., *Diccionario manual griego*, p. 388.), la *metafísica* se puede entender (en Heráclito y en Nicol, entre otros) como la ciencia que estudia lo *trans-físico*, es decir, lo que *atraviesa* toda la realidad, toda la *physis*, y que, por lo mismo, es el principio de unidad *presente* en lo temporal y aparente.

¹²¹ Esto se vio principalmente en el fragmento B 30 de Heráclito, en donde se afirma que el cosmos no tiene principio ni fin temporal. También en Empédocles y Anaxágoras quienes, a pesar de hablar de distintas maneras de ser del cosmos, como se vio en el párrafo anterior (Empédocles parece hablar de dos momentos temporales del cosmos entre los cuales se mueve el devenir, y Anaxágoras habla de un momento anterior al ordenamiento de las homeomerías por parte del Intelecto), no niegan que lo que existe siempre existió y existirá. Asimismo, se puede ver en los milesios esa eternidad del elemento “a partir del cual tienen su comienzo todas las cosas y en el cual dejan de ser”: Anaximandro habla del tiempo mismo como un orden, mientras que Anaxímenes habla de la permanencia del aire en la rarefacción y la condensación, lo cual implica que el aire *no viene a ser y deja de ser*, sino que permanece en los cambios de los entes, los cuales sí vienen a ser y dejan de ser.

pensando Parménides ha de quedar “resguardada” del devenir, pues en el devenir no se puede advertir más que puras cosas que se toman como “lo mismo y no lo mismo”, es decir, lo irracional. Heráclito afirmaba que el cosmos fue, es y será y, puesto que no tiene principio ni fin, es algo eterno *temporalmente*. Nicol señala incluso que esa fórmula que expresa Heráclito sirve para señalar las dimensiones del devenir:

Lo cual contrasta con el pensamiento de Parménides, quien emplea la misma construcción gramatical que Heráclito y Virgilio para negar el devenir en el fragmento B8: [...] nunca fue, ni será sino que es ahora [Así, con Parménides] el *nyn*, que es el ahora absoluto, viene a sustituir el otro absoluto que era el *aeí*: la eternidad inmóvil a la eternidad dinámica. Nada se transforma.¹²²

Esta tesis parmenídea de la inmovilidad del ser pone en crisis a la ciencia: para que el principio de unidad asegure su eternidad debe encontrarse *más allá* del tiempo. Parménides «...es el primer filósofo que forma la noción abstracta de un orden supratemporal»¹²³, con lo cual la relación entre el principio de unidad y el mundo fenoménico se vuelve un misterio (¿cómo es que la ciencia podría tender un puente entre dos “órdenes de la realidad” que ella misma separó?). En esto consiste la dualidad de

En general, los griegos *confían* en la eternidad del cosmos. Por esto mismo, el principio de unidad también debe ser eterno. ¿Cómo podría haber unidad en todo el devenir, en todo tiempo, si el principio de unidad fuera efímero? Ontológicamente esta idea alcanza una razón de gran peso gracias a las consideraciones del tiempo según Aristóteles. Él define al tiempo como «...número del movimiento según el antes y el después...» (*Física*, IV, 11, 220a 25-26), y ese número es el ahora «...en tanto que numera...» (*Ibid.*, IV, 11, 220a 22). Así, el ahora, que es un continuo en el tiempo (siempre hay ahora, aunque su “contenido” no sea el mismo), numera el movimiento gracias al antes y el después, los cuales «...son diferentes entre sí [con] algo intermedio diferente de ellos» (*Ibid.*, IV, 11, 219a 26-27); si siempre hay ahora, y el ahora es lo intermedio entre el antes y el después, siempre hay antes y después, por lo cual siempre *hubo*, *hay* y *habrá* tiempo –si bien es posible que la consideración tenga el sentido inverso «...no podría existir el antes y el después si no hubiera tiempo» (*Metafísica*, XII, 6, 1071b 8-9). Es decir, el tiempo mismo es algo *permanente* en tanto continuo. De ahí que para Aristóteles la sustancia *primera* sea eterna sin que ella misma cambie, se mueva o devenga. *Siempre mueve* la sustancia primera, pero si ella se moviera o cambiase no podría ser sustancia *primera*, puesto que habría algo *anterior*. Esa sustancia, que es el Primer Motor, es *sustancia primera* porque es causa final, es decir, «mueve siendo ello mismo inmóvil» (*Ibid.*, XII, 7, 1072b 7-8). Así, el tiempo y el cosmos o universo no fueron creados por Dios, como sucede en el medievo. En la edad media no sólo el mundo es creado y finito, sino que el tiempo no es *permanente*. Así, dice Agustín en su confesión a Dios: «...ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo» (*Confesiones*, XI, 14, 17).

¹²² Nicol, E., *La agonía de Proteo*, § 2, p. 36.

¹²³ Nicol, E., *ME*, cap. 3, § 12, p. 89.

Parménides, que también se presenta en el caso de querer ver en Parménides a un filósofo de la unidad: Parménides distingue entre el camino de la opinión y el de la ciencia, el camino del error y el camino de la verdad; sin embargo, no busca una reunión entre ambos caminos como lo hizo Platón a partir del *Parménides* y del *Sofista*.

Para “salirse de la trampa” de la dualidad hace falta reconocer las evidencias primarias. Para Nicol es claro que buena parte de la filosofía, y principalmente aquella que comienza su quehacer partiendo de tesis dualistas, reconoce una de las evidencias, a saber, que el no ser forma parte del cambio, del devenir, del tiempo:

El hombre común era testigo de que hay muchas cosas en la realidad que se contraponen unas a otras físicamente, sin que ello produzca aniquilación de la *physis* correspondiente, ni destruya el orden integral. La conceptualización filosófica de tal evidencia requiere el concepto de no-ser. Coinciden los pensadores en señalar que el cambio implica el no-ser. Parménides lo mismo que Heráclito, incluso Aristóteles lo mismo que Platón, reconocen de una manera u otra este dato.¹²⁴

Otra cosa sucede con el ser: no todos los filósofos se atreven a aceptar la otra evidencia primaria que complementa a la anterior, a saber, que el ser también forma parte del cambio, del devenir, del tiempo. Por eso, la primera obligación del parricidio consiste *no en demostrar la conjunción de ser y tiempo, sino en mostrar cómo es que ser y tiempo conforman la realidad*: «Corresponde a la filosofía actual hallar una nueva fórmula que permita unificar las dos evidencias primarias: que el ser cambia y que el ser permanece»¹²⁵.

Ahora bien, si el ser parmenídeo no es temporal, si no cambia, y si las sensaciones sólo muestran el cambio de la realidad, el ser y el fenómeno (es decir, lo aparente o primariamente visible) tampoco pueden conjugarse fácilmente dentro de la tesis parmenídea. Hay una observación terminológica, por así decirlo, que hace Nicol sobre el Poema de Parménides: «Parménides no tiene palabra con que designar la ciencia (*episteme*). La definición vocacional la establece con una distinción entre la *verdad rotunda y fidedigna* y la *opinión de los mortales*»¹²⁶. La vocación filosófica, que *busca la verdad para ser, y*

¹²⁴ Nicol, E., *CRS*, cap. 8, § 33, p. 204.

¹²⁵ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, 1ª parte, § 3, p. 29.

¹²⁶ Nicol, E., “Fenomenología y dialéctica” en *IVL*, § 3, p. 94. Las cursivas son mías.

*nada más*¹²⁷, no puede abocarse a las opiniones desde Parménides¹²⁸. Si el camino de la ciencia sólo puede ser uno, porque sólo un camino “*muestra*” al ser tal como es, entonces, «...la suprema racionalidad se divorcia de lo real y de la experiencia»¹²⁹.

Desde esta perspectiva se presenta una situación tan curiosa como el hecho de que el fundamento niega lo fundado (o lo que *debía* quedar fundado), a saber: lo que no tiene pasado ni futuro, sino que es *presente*, *no se presenta en la physis, tal cual ésta se presenta*. El ser *presente* está *ausente*, es decir, oculto: «... por obra de Parménides, ha tenido la filosofía que estar buscándolo durante siglos por debajo de lo que se ve, o por encima. El ser intemporal es el ser oculto»¹³⁰. La otra operación que debe llevar a cabo un parricidio consiste, pues, en mostrar que la unidad y la multiplicidad son, ambas, evidencias primarias. Nuevamente sucede que una de esas evidencias es comúnmente aceptada (la que dice que la multiplicidad se capta mediante lo sentidos), mientras que la otra (la que afirma que la unidad es manifiesta) suele ser *puesta entre paréntesis*. Lo que se debe hacer es, *mostrando cómo es el ser, mostrar cómo es que el ser y el ente (lo uno y lo múltiple) se muestran a la vez*. Para mostrar esto no se puede prescindir de las sensaciones y buscar el apoyo solamente de la racionalidad, pues entonces se estaría tratando de dar solución a un problema que surge de la racionalidad pura con otra idea que surge de la racionalidad pura. El principio de la ciencia, que se debe entender ahora como ciencia no sólo dialéctica,

¹²⁷ Cf., Nicol, E., *CRS*, cap. 6, *passim*.

¹²⁸ Aun de acuerdo con la lectura que procura presentar a Parménides como un filósofo de la unidad sería difícil no estar de acuerdo con Nicol. La totalidad ontológica que conforman el ser y no ser en Parménides ha de conocerse por igual, lo cual querría decir que la vocación en Parménides no hace distinciones entre la “verdad fidedigna” y la “opinión de los mortales”. Sin embargo, los atributos del ser (que se conocen según la dualidad epistémica) no se relacionan con los del no ser. Eso tampoco sucede en Nicol de manera cabal ni debe suceder, porque el ser no es un ente. Pero el problema en Parménides es que los atributos del ser son exactamente contrarios a los atributos de los entes (por un lado está la perfección, la permanencia, la unidad, la intemporalidad, entre otros, y por el otro está lo imperfecto, lo corruptible, lo múltiple, lo temporal. Cf., fragmento B 8), como si Parménides afirmara que el conocimiento del camino de la opinión sirve para confirmar, mediante el contraste, los atributos del ser. Esos atributos, en tanto que “captados” por la razón pura, son los atributos de lo abstracto, entendido justamente como aquello que requiere de un prescindir o enajenarse del contenido de las sensaciones. *Las sensaciones son completamente prescindibles para el conocimiento que pretende descubrir cómo es el ser*. Así, la distinción vocacional de la que habla Nicol parece permear esta vía interpretativa también.

¹²⁹ Nicol, E., “El absoluto negativo” en *IVL*, § 3, p. 53.

¹³⁰ Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, cap. 1, § 2, p. 39.

sino también fenomenológica, principalmente por las necesidades de enfrentar la primera crisis de la metafísica, ha de ser la experiencia. Al respecto dice Nicol:

En cierto modo, pues, no es incorrecto afirmar que la ciencia parte en busca de un principio de unidad, de permanencia y de orden, puesto que debe establecerse sobre él de manera expresa. Pero ésta no es una búsqueda aventurada, que emprendiésemos sin saber de antemano si el principio existe o no, si la pesquisa resultará eventualmente defraudada, y si dependerá en suma del ingenio personal del filósofo proponer una teoría de los principios que resulte plausible. *Los principios son evidencias comunes, precientíficas.*¹³¹

El principio de unidad debe encontrarse, entonces, en las evidencias comunes. Éstas son *precientíficas* y se muestran en lo que aparece, pero ¿se puede llamar *principio* a aquello que se muestra en la experiencia? ¿Cuáles son las características de un principio según Nicol y cuál sería la enunciación del principio de unidad y comunidad de acuerdo con estas características?

¹³¹ Nicol, E., "El absoluto negativo" en *IVL*, § 1, p. 48.

CAPÍTULO 2. LA TESIS DE LA UNIDAD EN NICOL.

§3. Principio de unidad y comunidad (sin más): Hay Ser.

De acuerdo con lo visto en el capítulo primero, el parricidio, que es parricidio respecto de las tesis de Parménides¹³², requiere de un principio de unidad que conjunte al ser con el tiempo, por un lado, y, por otro, al ser con el fenómeno. Esto implica seguir un camino contrario al que ha recorrido la metafísica en varios momentos de su historia, camino que se inicia con Parménides. Esto quiere decir que hace falta una re-conducción del proceder filosófico. Esta reconducción es una revolución.

La revolución *en* la filosofía no implica la puesta en práctica de un “nuevo método” de esta ciencia, como ha sucedido en variadas ocasiones a lo largo de su historia, sino una auténtica revolución, es decir, un regreso a sus orígenes, que son los de la “cultura occidental” misma, no con un mero afán arqueológico o erudito –que por sí sólo ya tendría sentido– sino para comprender cómo la filosofía, habiendo observado que la unidad de la multiplicidad se da en un orden temporal, para decirlo en términos de Anaximandro, tomó otro camino con Parménides, uno de los filósofos más influyentes de toda la historia, y decidió suspender las apariencias [...] para otorgar a la razón la primacía como herramienta para encontrar la verdad.¹³³

La tesis de Nicol es revolucionaria desde el momento en que “pone a cargo” de la metafísica la *unidad* de las ciencias en general (lo cual no es un mero capricho, sino la restitución del orden con el que la filosofía se desarrolla en Grecia), y, a una con ello, procura asentar un fundamento *común*. Para Nicol, «la metafísica es la ciencia del Ser y el Conocer»¹³⁴. La metafísica es la ciencia a la cual compete poner de manifiesto *los primeros principios y las primeras causas*, porque la metafísica no se encarga de sus propios principios, como sucede con las demás ciencias, sino que se encarga de los principios de toda ciencia: «La unidad de la ciencia se establece por la unidad del fundamento. Por consiguiente, a la universalidad del fundamento ha de corresponder la universalidad del concepto mismo

¹³² Ya sea que se le considere un filósofo de la unidad o un filósofo dualista; sea que se le considere como el padre de la dialéctica o sea considerado el padre de lo *más-allá-de-lo-físico*.

¹³³ Horneffer, R., “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenómeno-lógico” en *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, p. 338.

¹³⁴ Nicol, E., “El retorno a la metafísica” en *IVL*, § 2, p. 24.

de la ciencia»¹³⁵. La ciencia es universal porque se toma en el sentido originario de *episteme*, es decir, «...todo conocimiento que funde su legitimidad, por una parte, en la evidencia de una realidad determinada, y por la otra, en su organización objetiva, metódica y sistemática»¹³⁶. Nicol apuesta, pues, por la unidad de principio de la ciencia, del ser y del conocer, lo cual requiere una revolución. ¿En qué consiste esa revolución nicoliana? La revolución de Nicol es la tesis parricida, que se puede adelantar ahora: «...la razón humana [...] tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser*, y proceder a partir de ahí»¹³⁷. Otra forma de expresar esto mismo consiste en afirmar que «el ser está a la vista, y por esto filosofía es fenomenología»¹³⁸. Para decirlo de manera genérica, la tesis fundamental para el parricidio afirma *la patencia del ser*¹³⁹. Esto quiere decir que la filosofía ha de conducirse *con base en los fenómenos*. «Este nuevo comienzo consiste en una especie de giro copernicano (como lo define José Luis Abellán) por el cual la filosofía primera reconoce que “Hay ser”, que el ser está a la vista, que es fenómeno, presencia inmediata...»¹⁴⁰. Por esta vía se acepta no sólo que el fenómeno no es algo *meramente aparente*, sino que es *fundamental* para la ciencia de las ciencias prestar atención a los fenómenos.

¹³⁵ Nicol, E., *PC*, cap. 1, § 1, p. 10.

¹³⁶ *Idem*.

¹³⁷ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 2, p. 302.

¹³⁸ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 26, p. 160.

¹³⁹ Al final del presente párrafo se ahondará en las distintas fórmulas del principio que, en esta tesis, serán referidas en general como principio de *la patencia del ser*. Las razones que justifican por qué se hace uso de esta fórmula (patencia del ser) y no de alguna otra de las varias que usa Nicol queda desarrollado en su momento. Por mientras se puede adelantar la razón principal: lo que expresan las distintas fórmulas de que se sirve Nicol tienen el carácter de crítica a la crisis de la metafísica de Parménides y, a una con esto, a buena parte de la historia de la filosofía. Si, como se vio desde el párrafo anterior, el parricidio tiene como objetivo la conjunción de ser y tiempo y la conjunción de ser y fenómeno, el modo general de referirse a las distintas fórmulas del principio debe hacer expreso esas conjunciones que pretende llevar a cabo el parricidio. Así, se puede afirmar que, en general, el principio de unidad versa sobre *la patencia del ser*, o sobre *la temporalidad del ser*, o sobre *la patencia y temporalidad del ser*. La segunda y la tercera de las enunciaciones se dejarán de lado porque lo que las distintas fórmulas afirman de manera más clara no es tanto la temporalidad del ser, como su visibilidad. Con esto no se deja de lado la conjunción entre ser y tiempo puesto que, como se señala inmediatamente después, la conjunción entre ser y tiempo depende de una buena comprensión del fenómeno, es decir, si se comprende en qué consiste la patencia del ser, es posible a la vez explicar la temporalidad del ser.

¹⁴⁰ González, J., “La revolución en la metafísica: Heráclito y Nicol” en *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, pp. 27-28.

...no cabe duda de que es una buena regla de método tomar como punto de partida los datos de la experiencia. A decir verdad, *más que una regla, ésta es una necesidad imperiosa: no se puede partir de otro lado, como pura cuestión de hecho*, y lleva razón Bacon cuando desdeña esa forma de dogmatismo que consiste en establecer *a priori* unos principios o axiomas que no contienen un saber empírico, y en cuyo rígido esquema tendría que acomodarse después la realidad.¹⁴¹

A una con esto, si se comprende adecuadamente el fenómeno (si se comprende qué se muestra en el mostrarse), es posible dejar de lado aquella idea que nace con Parménides y que impregna la historia de la metafísica, según la cual ser y tiempo no se relacionan de manera cabal, pues «el problema del Ser y el tiempo proviene de una incomprensión del fenómeno»¹⁴². Si se comprende que el fenómeno muestra al ser mismo, es posible aceptar sin recelos que el ser es temporal, sin que por eso sea un ser relativo o finito. Así, la revolución se presenta como esta misma reunión de lo que se presenta a los sentidos: «El viraje revolucionario que propone Nicol y que altera el rumbo de toda la *meta-física*, consiste en *recobrar el ser como tiempo porque se recobra como presencia*»¹⁴³.

a) *Revolución nicoliana.*

La reconducción del proceder filosófico, o el cambio de vía que propone Nicol, puede considerarse una revolución de la revolución parmenídea, que suspende las sensaciones para llegar al ser. La revolución es, en este sentido, la fenomenología¹⁴⁴: «La constitución

¹⁴¹ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 1, p. 299. Las cursivas son mías.

¹⁴² Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 26, p. 160.

¹⁴³ González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 1ª parte, cap. II, § 2, p. 55.

¹⁴⁴ Cabe señalar que la fenomenología, en sí, no es un método íntegro como tal, es decir, la fenomenología tiene otro componente que no se le añade de manera artificial, sino que le compete por la naturaleza propia del hombre, ese componente es la dialéctica, y es parte del ser del hombre porque la dialéctica es componente de su racionalidad, «...es en ella donde tienen lugar las afirmaciones y negaciones acerca de cualquier ser determinado, sus relaciones y sus cambios» (Horneffer, R., *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 113). La dialéctica tiene en Nicol las acepciones de *diálogo* y *dianoóin* (en sentido platónico), y es fundamental para la *aísthesis* primaria (fenomenológica), porque si el ser es lo común a todos, pero la *aísthesis* es particular, hace falta aquello que permite hacer de esa *aísthesis* particular de cada individuo algo común a todos ellos, hace falta el *diálogo*. Por eso «...una metafísica auténticamente fenomenológica es dialéctica: parte de la primera verdad apodíctica anterior a toda ciencia que es la identificación y también presentación o apófansis del ser por el logos» (Padilla, M. T., “Eduardo Nicol: El parricida moderno”, conferencia inédita). Esto que

definitiva de la filosofía como ciencia fenomenológica requiere un cambio de vía: *un método que parecerá revolucionario*, aunque su operación central se limita a *restituir* a ciertas palabras su significado propio»¹⁴⁵. Por lo anterior, no basta con afirmar que la metafísica es la ciencia del ser y el conocer, sino que hay que hacer explícito que es «...ciencia *fenomenológica* del ser y el conocer»¹⁴⁶.

Nicol reconoce que su revolución ha sido precedida por gran cantidad de revoluciones: «Todos los grandes pensadores de la época moderna, desde Descartes hasta Husserl, han empleado el término revolución, o algún sinónimo, para designar sus operaciones filosóficas»¹⁴⁷. ¿Por qué son revolucionarios los sistemas de la modernidad? La revolución en la modernidad procura encontrar un nuevo camino que parta desde los cimientos, como dice Descartes. Esto es lo que sucede con varios de los pensadores de la

permite la *comunidad* entre los individuos es el logos, gracias al cual se da aquello que Nicol denomina la relación simbólica, la complementariedad con el otro yo (tú), y no sólo con el otro yo sino, a su vez, con un objeto o ente de la realidad. Sin la *comunicación* entre los hombres no se puede hablar de lo *común* a todos ellos, ni de la *unidad* de la realidad con el hombre: «La evidencia del ser, del ser que es la realidad, se tiene y sólo se puede tener en un acto expresivo, en un acto comunicativo» (Zirión, A., “El sentido de la fenomenología en Nicol” en *El ser y la expresión*, p. 95). Si el ser es patente, como se intentará mostrar más adelante, entonces, «sentidos y palabra devienen los instrumentos primarios de la manifestación, la revelación y la presentación dialógicas y por ende apodícticas del ser» (Mollo, M. L., “Nicol y la reforma simbólica del método fenomenológico” en *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, p. 319). Así, es necesario afirmar que la revolución nicoliana no es sólo fenomenológica, sino también dialéctica:

El inteligente empleo nicoliano del símbolo y en particular de la palabra, entendida como inmediata comunicadora del ser, es la clave de la revolución con la cual Nicol irrumpe en la tradición metafísica para re-formarla a partir del retorno a la forma originaria y a partir del retorno al símbolo en su antigua acepción de signo tanto de una separación óptica como de una homogeneidad ontológica que los dialogantes revelan en la sonoridad y flexibilidad de la palabra. (*Ibid.*, p. 307).

Sin embargo, a pesar de que este componente dialéctico de la fenomenología pone de manifiesto otro componente del parricidio de Nicol, llevar a cabo un desarrollo de la revolución dialéctica de Nicol no compete principalmente a esta tesis, en la que se quiere hacer énfasis en la patencia del ser y la reunión entre fenómeno, tiempo y ser.

¹⁴⁵ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 26, p. 160. Las cursivas son mías.

¹⁴⁶ Nicol, E., *PC*, cap. 1, § 2, p. 25. Las cursivas son mías.

¹⁴⁷ Nicol, E., “La revolución kantiana” en *IVL*, § 3, p. 261.

modernidad¹⁴⁸. Sin embargo, esos nuevos cimientos que se buscan constantemente tienen en común que, a pesar de no querer dar nada por supuesto, *parten del prejuicio de que el*

¹⁴⁸ Esta intención revolucionaria de la modernidad, que es principalmente una característica del racionalismo, tiene como consigna el empeñarse en encontrar el fundamento del conocer y del ser con base en la *razón pura*, para poder establecerse como principio verdadero frente al error. A tal grado se reformula constantemente el cimiento en metafísica, que algunos modernos consideran necesario una suerte de divorcio de la tradición (quizá en esto se diferencie de manera muy clara la filosofía moderna de la antigua y la medieval), ya sea porque tantas reformulaciones desacreditan a la metafísica misma, ya sea porque parece más confiable dejarse conducir por las disposiciones naturales de la razón del hombre (en abandono, y quizá hasta disgusto, de la dialéctica escolástica).

Así, Kant afirma en su primera obra revolucionaria que «el campo de batalla de [...] inacabables disputas se llama *metafísica*» (*Crítica de la razón pura*, A VIII). Kant considera que el hecho de que la filosofía se reformule constantemente pone de manifiesto su falta de cientificidad y, dado que hay siempre un nuevo cimiento metafísico en el pensamiento de cada autor, se siente obligado, también, a encontrar un nuevo cimiento a la metafísica. Pero Kant trata de no entrar en el juego de re-fundamentar constantemente la metafísica al modo de los racionalistas anteriores a él (procura “salirse” de la historia de la que, en rigor, forma parte). En su intento de no caer en el juego, da distintos significados de metafísica. La metafísica de la que habla en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* es metafísica en sentido dogmático, y ésta es la que constituye el campo de inacabables batallas. Ahora bien, Kant también es un metafísico, pero en otro sentido, en tanto que «...puede darse también este nombre [metafísica] a toda filosofía pura, incluida la crítica con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse *a priori* como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón» (*Ibid.*, A 841, B 869). La metafísica, según Kant, no puede ser ciencia si ha de verse obligada a reformular su cimiento constantemente, sino que debe haber una salida del círculo, llamada *crítica de la razón*. Descartes, por su parte, decía lo siguiente:

Un hombre discreto no tiene la obligación de haber visto todos los libros, ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas [...] Hay muchas otras cosas que hacer durante la vida, el curso de la cual debe ser tan bien medido, que le quede la mayor parte para practicar buenas acciones, que *le deberían ser enseñadas por su propia razón, si todo lo aprendiera de ella*. (“Investigación de la verdad por la luz natural” en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 89. Las cursivas son mías).

Si el hombre discreto, el juicioso, no se atuviera constantemente a lo que dice la tradición en la historia, le sería mucho más fácil encontrar los cimientos del conocimiento, pues «...muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquellas en que uno sólo ha trabajado» (*Discurso del método*, Segunda parte, p. 89). Por eso mismo Descartes quiere encontrar un nuevo comienzo.

Por otro lado, se da el caso en que la filosofía no niega su historia para repensar en determinado momento el fundamento *por sí* y para presentarse, entonces, como la única verdad que se diferencia notoriamente del error. La modernidad reconoció, en ciertos autores, la importancia de la contraposición de teorías filosóficas para el propio quehacer filosófico. De esta manera Hegel considera que «...la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, es decir, del que causa la humanidad de lo humano, por bien que siendo también [el

fenómeno no muestra los principios del ser y del conocer. Para Nicol esto es un prejuicio porque «...en su filosofía [...] el ser ha dejado de entenderse como un sustrato oculto e invisible y

pensar filosófico] un pensar idéntico a éste, hay *en sí sólo un pensar*» (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 2, p. 100). La filosofía es diversa en su contenido pero a la vez mantiene una unidad, lo cual es aceptado por Nicol. Sin embargo, mientras que para Nicol la unidad de la filosofía la da tanto el ser como la vocación, para Hegel la unidad es la unidad del espíritu: «...la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad *acreditada* en el contenido concreto como realidad efectiva suya» (*Ibid.*, § 574, p. 602). Esta idea que es universalidad, que se concibe o se piensa y que es realidad efectiva, es el espíritu absoluto. Por esta razón se puede ver en Hegel que, aunque no pretende “poner entre paréntesis” a la historia de la filosofía (por el hecho de que pudiera ser un problema su diversidad de teorías), tampoco considera la diversidad como un dato completamente positivo, a no ser que se *llegue* a un *saberse* de la unidad de la diversidad de teorías de la historia en determinado momento de la historia misma. De la idea que se piensa dice Hegel que «...en ella se junta que es (*sic.*) la naturaleza de la cosa, (el concepto), la que se mueve adelante y desarrolla, y este movimiento es igualmente la actividad del conocer, la idea eterna que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto» (*Ibid.*, § 577, p. 604). Finalmente, también Hegel desea encontrar esa verdad fundamental que le permita a la filosofía acreditarse como ciencia.

Esto mismo ya sucedía desde la Grecia antigua. Aristóteles que, junto con Platón, reconoce la importancia del diálogo con aquel que tiene ideas contrarias a las que uno sostiene, también considera necesario *encontrar los primeros principios y las primeras causas*. Pues si bien dice que «...es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, *contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual*» (*Metafísica*, II, 1, 993b 10-15. Las cursivas son mías), también afirma que, *puesto que no puede buscarse el principio en una secuencia infinita, debe haber un primer principio*. Así, si bien los griegos no tenían la noción de historia que surge en la modernidad, con base en lo dicho por Aristóteles se puede decir que la historicidad de la filosofía pone en crisis a la filosofía misma, siempre y cuando se piense que la filosofía *sólo debe conocer la verdad*, dejando aparte al error. Esta crisis se debe a que, si sólo la verdad ha de ser competencia de la filosofía, no puede haber distintos principios a lo largo de la historia, pues cada uno negaría a los anteriores. El problema lo expresa Nicol de la siguiente manera: se considera que «...la verdad como tal no está determinada por la situación. Por otro lado, es inconcebible que la historia sea un discurso de puros errores» (Nicol, E., *CRS*, cap. 1, § 4, p. 33).

La revolución de Nicol procura, por su parte, que se tome en cuenta que el error es tan filosófico como la verdad. Si esto es así, la historia y la verdad de las teorías no se contraponen. Lo que sucede es que «...la razón histórica no es ella misma producto de teoría: una tesis que tuviera alternativas» (*Ibid.*, cap. 1, § 4, p. 34). Esta unidad entre historia y verdad no se fundamenta en la teoría sino en los hechos, se fundamenta en una *evidencia*: que el ser está a la vista. Pero, a su vez, dice Nicol que «la filosofía se salva a sí misma en su historia. No en ninguno de sus actos, sino como productora incansable de novedades» (*Idem*). Esto quiere decir que en la vocación del hombre se muestra la unidad entre verdad e historia, en el principio vocacional. Esto se trae a cuento en nota a pié de página porque el desarrollo adecuado de la tesis historicista de Nicol no compete a esta tesis, sino que en sí mismo es tema para toda una tesis. Sin embargo, es importante comentarla porque en esta conjunción entre historia y verdad se puede anticipar, a modo de ejemplo, que el principio de la patencia del ser y el principio vocacional se encuentran enlazados de manera que no es fácil dar primacía a uno.

como un ente superior a la inmanencia, para verse –literalmente “con los ojos de la cara”– en el dato de la *presencia*»¹⁴⁹.

Para Nicol es propio del acto revolucionario poner de manifiesto que el fenómeno no es *mera apariencia*. Antes, al contrario, cuando se examina lo que es un *principio*, Nicol hace notar que no puede ser resultado de teoría. Dar razón de la realidad no implica imponer la razón del hombre a la realidad. En este sentido *la filosofía no va en busca de los principios*¹⁵⁰. Nicol afirma que «...es difícil admitir que los principios puedan ser hipotéticos. En verdad, no son la cúspide, sino el cimiento de la construcción científica»¹⁵¹. La racionalidad del hombre es, entonces, la que puede plantear hipótesis que pueden o no comprobarse, pero esto no pone en riesgo a los principios mismos, los cuales son *el fundamento arcaico*: «La variedad de tesis sobre los principios los convierte a todos en hipótesis; implica que hay realmente en filosofía un *problema* de los principios. Pero, en sí mismos, los principios no pueden ser problemáticos. No son verdades de teoría»¹⁵². Si los principios no pueden ser hipótesis, es decir, si no pueden ser verdades de teoría, entonces «los principios son dados como *verdades de hecho*: *no son obra del pensamiento*»¹⁵³. Los hechos son lo más firme de todo porque no se pueden negar¹⁵⁴. Y es que los hechos mismos

¹⁴⁹ Sagols, L., “Ethos y logos” en *El ser y la expresión*, p. 138.

¹⁵⁰ Ya decía Nicol al final del párrafo anterior que sí es posible decir que la filosofía va en busca de los principios. Sin embargo, la búsqueda misma no es del todo insegura, «...Nicol advierte que el ser no es –como pensó la tradición– lo que ha de buscarse; no es punto de llegada sino de partida: estamos ya en él y no podemos sustraernos de él» (Sagols, L., “Ethos y logos” en *El ser y la expresión*, p. 138). En todo caso hay que decir que *la filosofía parte del principio y va en busca de su enunciación adecuada*.

¹⁵¹ Nicol, E., “El absoluto negativo” en *IVL*, § 2, p. 48.

¹⁵² Nicol, E., *CRS*, cap. 5, § 20, p. 119.

¹⁵³ *Ibid.*, cap. 5, § 20, p. 120. Las cursivas son mías.

¹⁵⁴ Bien señala Nicol que Parménides inaugura una tradición que se extiende en ciertos supuestos fundamentales hasta los modernos, pasando por Platón, Aristóteles y la edad media. Por esto mismo, el parricidio de Nicol implica fuertes críticas a varios momentos importantes de la historia de la filosofía. Cuando Nicol afirma que los principios no son hipotéticos, ni verdades de razón, quiere decir que no son históricos, que los principios no cambian de acuerdo con la época de cada pensador, sino que los principios siempre son la base común. La solución que ofrece al problema de la estabilidad del fundamento arcaico llama la atención, pues esta firmeza de los principios se encuentra, según Nicol, en los *hechos*, los cuales han sido considerados como lo menos estable de todo, lo mutable y, por lo tanto, lo falible. Así sucede, *v.g.*, con Leibniz. Para él las verdades se pueden dividir en dos «...las de *razonamiento* y las de *hecho*» (*Monadología*, § 33, p. 698). Pero para

muestran lo *común*: «Todo ente tiene en común con los demás el hecho *de ser*. He aquí el fundamento. Al ser no hay que irlo a buscar “más allá” de la realidad: el Ser es la realidad,

este racionalista las hipótesis caen del lado de las verdades de hecho, mientras que las verdades de razón son inamovibles, porque «las verdades de razonamiento son necesarias y *su opuesto es imposible...*» (*Idem.*); es decir, las verdades de razonamiento no pueden ser unas veces de una manera y otras de otra. Por su parte, «...las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible» (*Idem.*); es decir, las verdades de hecho tienen alternativas que las convierten en verdades falibles, verdades que no encuentran su fundamento en sí mismas, porque es ahí «...donde las resoluciones en razones particulares podría llegar a un detalle ilimitado debido a la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y a la división de los cuerpos hasta el infinito» (*Ibid.*, § 36, p. 699). Ya Aristóteles insistía constantemente en que, si se quieren conocer los primeros principios y las primeras causas, no se puede seguir la sucesión causal hasta el infinito, pues de ese modo no se llega al principio. Con esa misma idea en mente, Leibniz enuncia el principio de los principios, que es el principio de razón suficiente, aquel «...que sostiene *que nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conoce suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo» (*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, § 7, p. 685). Este principio, en tanto que es primero, y verdad de razón, “domina” tanto el ámbito de lo necesario como el de lo contingente, «...la *razón suficiente* debe encontrarse también en las *verdades contingentes* o *de hecho*, es decir, en la serie de cosas difundidas por el universo de las criaturas» (*Monadología*, § 36, p. 699). De esta manera, Leibniz se permite afirmar que «...el razonamiento verdadero depende de las verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, los números, la geometría, *que llevan a cabo la conexión indudable de las ideas y las consecuencias infalibles*» (*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, § 5, p. 683. Las cursivas son mías). De acuerdo con esto, el fundamento de todo conocimiento y de toda existencia se encuentra en las ideas, pero las ideas no se encuentran en sí mismas, como si las ideas fueran también mónadas, sino que dependen de Dios. «En Dios está el Poder, que es la fuente de todo, después el Conocimiento, que contiene *el detalle de las ideas*, y por fin la Voluntad, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor» (*Monadología*, § 48, p. 702. Las cursivas son mías). Por esto mismo Dios es la razón suficiente y de sus *ideas* depende el conocimiento verdadero. Nicol critica esta tesis porque el principio no podría ser un conocimiento *común*. Por una parte, el mismo Leibniz afirma que la razón suficiente no siempre es cognoscible (*Cf., Ibid.*, §§ 32 y 90); por otra parte la razón suficiente, que es una idea, no se hace presente desde el *comienzo* de la investigación. De esta manera Leibniz se encuentra en esa constante re-fundamentación del principio, y no alcanza a dar razón del principio de manera histórica:

La idea de la razón como substancia aparece ya, con Descartes, en los orígenes mismos del racionalismo; pero este ser substancial es ajeno a la temporalidad. *En Leibniz se hace dinámico, pero no llega a ser auténticamente histórico, porque la fuerza de su propia actividad ha sido regulada de antemano: la actividad no es creadora del ser que la posee*» (Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, cap. 3, § 3, p. 116. Las cursivas son mías).

no es un abstracto, es el concreto de los entes. Esto es el principio de todos los principios»¹⁵⁵.

De acuerdo con esto la filosofía, si ha de ser la ciencia de las ciencias, sólo puede seguir un camino (no dos como quería Parménides) y este es el camino de los hechos, de lo empírico, de los fenómenos. La racionalidad pura, ya sea la de Parménides o la de los modernos, no puede constituir *por sí misma* un camino. La filosofía fenomenológica no es, entonces, racionalismo, no porque la racionalidad sea puesta entre paréntesis, sino que la racionalidad que busca esta fenomenología es la que se muestra en los fenómenos, la racionalidad misma de lo real (a la cual es afín la racionalidad del hombre). Y es que, si lo que podemos conocer depende de los fenómenos, en ellos se encuentran las evidencias primeras. Lo primario es la experiencia. Pero tampoco se ha de pensar por eso que la fenomenología es empirismo. Para Nicol el empirismo representa, junto con el racionalismo, una uniformidad de la convicción clásica, que nace con Parménides, según la cual no es posible establecer un principio de unidad con base en lo que ofrecen los sentidos: «el empirismo no podía evolucionar, pues su conclusión era uniformemente negativa, respecto de la legitimidad de un conocimiento universal»¹⁵⁶. Así, el empirismo no considera que en la experiencia sea posible encontrar el principio fundamental de toda ciencia posible. La operación fenomenológica nicoliana es revolucionaria porque, así como no es posible aceptar de manera cabal que el principio se encuentra en la razón humana, tampoco puede considerar que los fenómenos no muestren la estabilidad del devenir. Inclusive llega a señalar Nicol que el empirismo no es tan revolucionario como el racionalismo, porque «le faltó esa autocrítica que permitió al racionalismo proponer y rechazar sucesivamente hipótesis diferentes sobre la unidad fundamental de la ciencia»¹⁵⁷. No basta, pues, con la aceptación de que el camino debe ser el de los hechos, sino que hace falta deshacerse de los prejuicios según los cuales lo que se muestra en la experiencia es

¹⁵⁵ Padilla, T., “La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión*, p. 74.

¹⁵⁶ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 28, p. 167.

¹⁵⁷ *Idem*.

mera apariencia, lo inestable, lo falible. Prejuicios que el mismo empirismo sostiene. Así, Nicol hace la siguiente crítica al empirismo:

El empirismo toma su nombre de la palabra griega *empeiria*, que significa experiencia [...] Los empiristas restringen el significado de la experiencia al conocimiento sensible. La expresión “experiencia empírica” es entonces una redundancia. El empirismo hubiera podido ser una fenomenología, por la conexión que establece entre experiencia y apariencia. Pero no fue, en definitiva, sino una especie de fenomenismo: las limitaciones de su crítica le impidieron conectar la experiencia con la ciencia. El conocimiento empírico no era un conocimiento del ser. Los fenómenos formaban el mundo de lo relativo.¹⁵⁸

La fenomenología, pues, no procura una simple exaltación de las apariencias como única fuente del conocimiento. Es necesario reconocer que las apariencias no ocultan nada¹⁵⁹. Es decir, la realidad no se divide en dos órdenes distintos, ya sea ontológicamente,

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ Esta idea se anota como una crítica a la tesis kantiana del conocimiento como conocimiento de los fenómenos, *detrás de los cuales se encuentra algo incognoscible*, el noumenon. Según Kant «el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*» (*Crítica de la razón pura*, A 20, B 34). Y de este modo los fenómenos constituyen lo que es dado por la intuición, algo que no se basta a sí mismo para conformar el conocimiento científico, pues hacen falta la síntesis de la imaginación trascendental y, además de esto, las categorías del entendimiento, «...conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética» (*Ibid.*, A 79, B 104). Así, el conocimiento en Kant es una *síntesis* de los fenómenos y las categorías. Sin embargo, el acento es puesto del lado del sujeto y no del objeto del conocimiento. En eso consiste su revolución copernicana, tal como lo anota desde un comienzo en la *Crítica de la razón pura*:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento– desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. (*Ibid.*, B XVI).

Pero al establecer esa primacía en el sujeto cognoscente se deja de lado un determinado “componente” del objeto que no puede ser aprehendido por la intuición, que para Kant sólo puede ser empírica. Este “componente” es el *noumenon* o cosa en sí, la cual, siguiendo la idea tradicional de Parménides, no puede ser objeto de la *aísthesis* o de la *intuición empírica*.

La cosa en sí no es un elemento rechazable para Kant, pero muestra una escisión en la realidad, aun cuando Kant habla de las facultades que permiten el conocimiento, pues en el objeto hay algo que se muestra (fenómeno) y algo que se oculta (noumenon): «Los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de

ya sea epistémicamente. Los fenómenos no son ni sombras, ni velos del ser, antes bien, como reitera muchas veces Nicol, el ser es fenómeno.

Ya se anotó que la revolución fenomenológica de Nicol no es estrictamente racionalista, porque la razón es la que produce hipótesis sobre la realidad, ni es empirista, porque no se limita a ser negativa respecto de la cognoscibilidad del principio de unidad en lo aparente. Ambas posturas filosóficas tienen el problema de creer que los principios son sólo principios del conocimiento. Podría tomarse otro punto de vista y creerse que la fenomenología es idealismo, puesto que el idealismo no sólo postula que los principios lo

acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible [...] Esto seguirá siéndonos siempre desconocido» (*Ibid.*, A 258, B 314). Según esto lo desconocido lo es para el hombre, para sus facultades específicas; sin embargo, esto se basa en la suposición de que el ser de los objetos no está a la vista:

...cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (*al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen*) que nosotros tomamos esas entidades (*tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma*) u otras cosas posibles (*que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos*) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (númenos). (*Ibid.*, B 306. Las cursivas son mías).

Todo lo que se dice entre paréntesis en la cita es lo que ha de resaltarse porque se afirma ahí que la naturaleza más propia de los objetos, su ser, no es fenómeno. Desde la perspectiva fenomenológica de Nicol, Kant hubiera hecho una auténtica ciencia primera de los fenómenos (una fenomenología) de haber sostenido una de dos cosas: *a*) que no hay tal cosa como noúmeno, siempre que se entienda por este término algo que *está oculto*, sino que en todo caso el fenómeno pone al descubierto el ser; o *b*) que el noúmeno, siempre que se entienda por este término la naturaleza propia de los entes y, más aun, de la realidad, es fenómeno, es decir, que lo aparente muestra el ser. Cualquiera de estas dos afirmaciones dice lo mismo: «...*el ser mismo es fenómeno*» (Nicol, E., *ME*, cap. 2, § 6, p. 43). Así, la crítica de Nicol a Kant se afirma en los siguientes términos: «Kant mostró que es posible una ciencia de los fenómenos, y que no es posible una ciencia de la cosa en sí; pero no desvirtuó el concepto de algo distinto del fenómeno, ni se forzó por restituir a éste la plenitud de significado ontológico que tiene el “acto de presencia”. *El fenómeno es la visibilidad del ser*» (*Ibid.*, cap. 2, § 6, pp. 43-44. La cursivas son mías). La filosofía, ciertamente, no debe entenderse como algo *superior* en el sentido de «las torres altas y los grandes hombres de la metafísica, semejantes a ellos, en torno de los cuales ambos hay generalmente mucho viento» (Kant, I., *Prolegómenos*, Apéndice, Ak. 373, nota de Kant). Sin embargo, tampoco debe encontrar su límite en el camino fenoménico, tal como Kant afirma de su propio sistema: «Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra trascendental [...] no significa algo que sobrepasa toda experiencia...» (*Idem.*). Nicol, al afirmar que todo hombre es fenomenólogo y dialéctico, ni se coloca en las altas torres ni en el *bathos* o abismo.

sean del conocimiento sino de la realidad. Sin embargo, tampoco es idealista la fenomenología, porque en el idealismo el ser como principio no es lo diáfano:

En su intento de dar una respuesta adecuada a la pregunta sobre los principios, la filosofía moderna presenta dos rasgos muy salientes. En primer lugar, la cuestión misma se entiende en un sentido primariamente epistemológico. Como la ciencia es una forma de conocimiento –la forma que se juzga suprema–, parece que lo indicado sea comenzar analizando el conocimiento mismo, y averiguar cuáles son las facultades de que dispone el hombre para instituir la ciencia sobre el fundamento de una evidencia apodíctica. La búsqueda de esta evidencia conduce a veces a resultados negativos, como en el empirismo; pero, en todos los casos, lo característico es una supeditación del ser al conocer. Se piensa que las formas del ser no son apodícticamente evidentes en la experiencia primaria, y que por esto es necesario proceder de antemano a una indagación de los medios o capacidades de que disponemos, en general, para conocer el ser. Desde luego, del ser tenemos siempre alguna noticia; pero este conocimiento precientífico es incierto, porque es “oscuro y confuso”. En este sentido, el idealismo no parte en realidad de una evidencia; parte de una crítica del conocimiento primario, y por esto decimos que no es primaria la evidencia misma, aunque la juzguen fundamentadora los idealistas que proponen alguna. Este es el segundo de los rasgos indicados.¹⁶⁰

No hace falta, según esta crítica al idealismo, un examen de las facultades cognoscitivas como condición *previa* que asegure o no la cognoscibilidad del ser, porque de esta manera el principio depende nuevamente del sujeto cognoscente. La diferencia entre el idealismo, por un lado, y la fenomenología de Nicol, por el otro, se expresa en los siguientes términos: «...por un lado la supremacía del sujeto, por el otro la supremacía, no del objeto, pero sí del ser...»¹⁶¹. La supremacía no es del objeto porque no se trata de lo que se *enfrenta* al sujeto. Lo que se requiere es un examen, si se quiere llamarlo así, de las capacidades cognoscitivas, *pero en relación con la realidad misma*, no como lo previo a ésta¹⁶².

¹⁶⁰ Nicol, E., *PC*, cap. 7, § 3, p. 418.

¹⁶¹ Ziri6n, A., “El sentido de la fenomenología en Nicol” en *El ser y la expresi6n*, p. 92.

¹⁶² Para idealistas como Kant y Hegel el conocimiento recae, de manera evidente, en el sujeto, pues si bien el concepto que tienen de *experiencia* no es el mismo que el del empirismo, esa experiencia hace alusi6n a lo que el hombre puede conocer *de acuerdo con sus facultades cognoscitivas* (si bien para Hegel las “facultades” son dinámicas de acuerdo con el movimiento de la conciencia). Como ejemplo de esto se ofrecen los siguientes sentidos de experiencia: Para Hume la experiencia se refiere a los conocimientos que nos llegan por medio de los sentidos, pero que *no muestran* nada firme en la realidad, por eso el conocimiento de la experiencia depende de la facultad de la memoria del hombre:

La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los

La unidad de la ciencia y de la realidad, del conocer y del ser, se encuentra en la

individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. (*Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte III, Sección VI, p. 150).

Para Kant el conocimiento es válido sólo si las categorías pueden aplicarse a una intuición empírica, cuyo objeto indeterminado es el fenómeno. Así, el fenómeno no se basta a sí mismo para ser conocimiento, pero «...tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura sino gracias a su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un *conocimiento empírico*. Este conocimiento recibe el nombre de *experiencia*» (*Crítica de la razón pura*, B 147). De acuerdo con esto pareciera que tienen el mismo peso las categorías y los fenómenos en el conocimiento; sin embargo, la síntesis, que permite la unidad de los fenómenos gracias a las categorías, depende del sujeto:

...esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación, *en una conciencia originaria*, de lo vario de una intuición dada en general, conforme a las categorías y aplicada sólo a la *intuición sensible*. Consiguientemente, toda síntesis, que hace posible la misma percepción, *se halla sujeta a las categorías*. Además, teniendo en cuenta que la *experiencia es un conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia*. (*Ibid.*, B 161. Las cursivas son mías).

Hegel, por su parte, define la experiencia como el «...movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero* [esto] es propiamente lo que se llamará experiencia» (*Fenomenología del espíritu*, Introducción, p. 58). De tal suerte que la experiencia es algo propio de la conciencia, y es dinámica, pero no por el dinamismo de la realidad sino por ese movimiento que la conciencia tiene en sí misma. Además, en última instancia, la conciencia deviene sustancia y por eso llega a ser su propio objeto.

Finalmente, según estos ejemplos, el conocimiento depende de la experiencia pero el sujeto es preeminente frente a esa experiencia. Mientras que Nicol, con la tesis de la relación simbólica, pretende romper con el esquema Sujeto-Objeto, que le da la preeminencia al primero de los términos del binomio. En su obra Nicol no pretende hacer un examen de las facultades cognoscitivas del hombre *por sí y en sí mismas*, sino que se dirige a algo previo: la relación simbólica. Según la relación simbólica, el hombre no sólo se expresa o se comunica a sí mismo, sino que «la comunicación participa siempre de algún modo [de] la presencia del ser» (*ME*, cap. 10, § 37, p. 258). Así, esta relación no es previa al ser, sino sólo a la posibilidad de la ciencia (y de esa ciencia que procura averiguar cuáles son las facultades cognoscitivas *en sí mismas*). Pero una auténtica epistemología, que para Nicol es la metafísica, no puede hacer a un lado al ser, porque «...si la filosofía no ha de ocuparse del ser, sino tan sólo del conocer ¿de qué se ocuparía la ciencia, como forma específica de conocer? Ha de ocuparse del ser [porque] la ciencia [...] versa sobre realidades, y se propone dar cuenta y razón de ellas» (*Ibid.*, cap. 9, § 33, p. 234). La unidad del conocer no se encuentra en las facultades del hombre, prescindiendo del ser: «Mientras el ser no esté *a la vista*, mientras el absoluto no sea asequible a la *experiencia* inmediata y común, la verdad de la filosofía será más abstracta y especulativa que apofántica, y *la unidad del conocimiento permanecerá escindida sin mediación posible*» (*Ibid.*, cap. 4, § 17, pp. 124-125. Las cursivas son mías). Según esto, *la experiencia tiene preeminencia* porque constituye la base de la unidad de la ciencia, del conocimiento y de la teoría del conocimiento.

experiencia misma, a esto apunta la fenomenología de Nicol. A esta unidad del conocer y del ser no le puede ser previo ningún principio que pretenda la unidad: «No hay un principio *del Ser*. La principalidad del Ser es literalmente primaria»¹⁶³. Esto implica que se parte del ser, pues «¿de dónde partiríamos en busca del ser, sino del ser mismo?»¹⁶⁴. Y también se “llega” al ser. Pero no sucede que ese “llegar” implique un abandono del ser. En rigor habría que decir «no hay que llegar a él: estamos en el absoluto»¹⁶⁵. Siempre nos movemos en el ámbito del ser¹⁶⁶. La convicción de la revolución nicoliana queda expresada de manera tajante en las siguientes palabras:

¹⁶³ Nicol, E., *CRS*, cap. 5, § 20, p. 123.

¹⁶⁴ Nicol, E., *ME*, cap. 3, § 12, p. 96.

¹⁶⁵ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 27, p. 163. Pero en filosofía se “llega” al ser porque hay distintas enunciaciones del principio de unidad.

¹⁶⁶ También Hegel, cuando se pregunta «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?» (*Ciencia de la lógica*, Libro I, p. 87), afirma que «el comienzo es [...] *el puro ser*» (*Ibid.*, p. 91). Pero este ser y el que piensa Nicol no es el mismo. Para Hegel «el comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe *para sí*, es decir, en el *puro saber*» (*Ibid.*, p. 89). Este elemento del pensamiento libre, en tanto que es puro, no se refiere más que a la suprema razón, a la razón pura, que Hegel denomina *lógica*. Sin embargo, esta razón suprema está escindida de la naturaleza, si bien es en la naturaleza en donde se despliegan las categorías de la *lógica*, para replegarse gracias al hombre en el espíritu. Hegel procura una restitución de la *lógica*, haciendo de ella una ontología. Así, la *lógica* ha de ser la suprema verdad, la cual le compete a Dios. De ahí que el pensamiento puro y libre sea como la contemplación de la mente de Dios (las ideas), antes del extrañamiento que las ideas de la mente divina tienen en la creación (la naturaleza):

De acuerdo con esto la *lógica* tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*. (*Ibid.*, Introducción, p. 66).

Ahora bien, si el comienzo debe ser esta *lógica*, en tanto que es en sí y por sí, el *puro ser*, que es el comienzo de la ciencia, es el *ser puro*. Hegel está, pues, pensando el comienzo de la ciencia como el ser en su *pureza*. Esto pone ya en dificultades la tesis de Hegel desde la perspectiva de Nicol, pues el ser es la idea que no se puede *presentar* en los entes, en la realidad o en la naturaleza, pues así «...como el *puro saber* no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el *puro ser* no debe significar más que el *ser* en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos» (*Ibid.*, Libro I, p. 90). El ser es lo inmediato indeterminado.

Nicol critica a Hegel justamente por la pureza racional de ese ser que conforma el comienzo de su ciencia: «Vale decir que lo que Hegel entiende por comienzo no es el comienzo genital de la filosofía: no la fundamentación de toda ciencia posible, sino el momento inicial y fundamental del sistema hegeliano» (*CRS*, cap. 5, § 20, p. 122). También Hegel desea encontrar, como Descartes,

El ser no está aparte de la realidad. El ser es fenómeno, y su principio es racional. Pero éste no es un principio *a priori*, que la razón deba imponer al Ser. Así, la metafísica tiene que ser ciencia fenomenológica en una forma que es radical por su misma literalidad: no como ciencia que se dedica a estudiar el *mero* fenómeno, o como ciencia que se propone atravesarlo para encontrar detrás de él, o más allá de él, un Ser en sí, sino como ciencia que reconoce la presencia inmediata y plena del Ser en la inmediata apariencia.¹⁶⁷

De esta manera se señala el camino que puede conducir al parricidio –la tesis que se adelantaba en un principio–: el ser está a la vista. Por eso la fenomenología no es racionalismo, ni empirismo, ni idealismo: «...si el punto de partida es el Ser en toda su nitidez, el método de la filosofía será nítido forzosamente; es decir, no por un especial rigor en el discurso, sino como manifestación verbal de lo claramente manifiesto ante los ojos. Esto es lo que entraña el concepto de fenomenología»¹⁶⁸. Por esta mirada fenomenológica que se ha de dirigir hacia el ser se puede afirmar que el método no es *exclusivo* del filósofo. La filosofía de la unidad de Nicol no excluye de las consideraciones ontológicas al hombre común, sino que «para que la ontología se constituya como ciencia fenomenológica, la razón tiene que volver a la *visión cotidiana de los hombres*»¹⁶⁹. De ahí que

Leibniz y Kant, un principio *a priori* en el cual se asiente el comienzo del conocimiento, en el cual se fundamente la experiencia perceptible o fenoménica, de tal suerte que «el punto de partida, como afirma el propio Hegel, seguía siendo el de la razón “especulativa”: de los principios abstractos había que descender a las existencias concretas» (Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 7, p. 339).

Por otra parte, Hegel afirma que el conocimiento primario es el del ser de los entes. En efecto, «este conocimiento se manifiesta, además, como el *más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud» (*Fenomenología del espíritu*, A. Conciencia, cap. 1, p. 63). Sin embargo, ese conocimiento debe negarse para comenzar el movimiento dialéctico de la conciencia: «Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que sabe de lo que enuncia es esto: que *es*; y su verdad contiene sólo el *ser* de las cosas» (*Idem.*), de tal suerte que no se toma como una presencia absoluta, sino como comienzo. Ese comienzo es, a su vez, fin «pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*» (*Ibid.*, DD. El saber absoluto, cap. 8, p. 472). Pero de eso no se sigue que el reconocimiento del concepto del espíritu por el espíritu mismo sea posible sin la diferencia del espíritu en sus distintas configuraciones, para las cuales ha de comenzar la certeza sensible del ser. De ahí que Hegel afirme que, en cierto sentido, el ser no pertenece al espíritu.

¹⁶⁷ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 6, p. 339.

¹⁶⁸ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 29, p. 176.

¹⁶⁹ *Ibid.*, cap. 7, § 29, p. 177. Las cursivas son mías.

se pueda decir que todo hombre es fenomenólogo¹⁷⁰: «En este sentido, la visión originaria de la realidad es visión *ontológica*»¹⁷¹. *El ser es lo común*.

Sin embargo, cabe hacer unas preguntas cuya enunciación dan la guía de lo que falta mostrar: ¿Es posible reconocer que la presencia o patencia del ser es *el* principio de unidad y comunidad de Nicol? ¿El ser puede ser principio? ¿En qué consiste según Nicol un principio? Y se puede preguntar, además, de acuerdo con el sistema de Nicol ¿hay sólo un principio o hay varios principios de unidad?

b) Sobre la noción de principio y la enunciación del principio de unidad y comunidad.

Con lo anterior se indica el camino que Nicol considera el adecuado para llevar a cabo una revolución frente al padre Parménides. Esa revolución considera que se han de poner las cosas en su orden original. Así, la filosofía debe poner de manifiesto, de nueva cuenta, que el principio de unidad está en los fenómenos mismos. Ahora bien, sabiendo en dónde se encuentra el principio, hace falta saber ahora en qué consiste el principio mismo. Sobre esto se adelantó que el principio es la patencia del ser. Sin embargo, el mismo Nicol no siempre concuerda consigo mismo en esta idea. En algunas ocasiones afirma respecto de la patencia del ser («Hay Ser») que «...esta verdad es tan primitiva, que ni siquiera ha de considerarse materia axiomática»¹⁷², es decir, la patencia del ser no es principio. Pero, en otras ocasiones, afirma lo siguiente:

Procediendo con el método más rigurosamente positivo, hemos de reconocer que la cuestión de la base vital de la filosofía no es la más primitiva de las cuestiones. Esto es decir que hay una base más radical aún. Es indiferente que la base sea teoría o sea praxis: ella es en todo caso el fondo específico del acto de filosofar. *Pero antes de que nosotros adoptemos este fondo, contamos ya con otro, que es universal y no requiere ninguna decisión vocacional; es una base que nos es dada, que se impone en nuestra existencia, y respecto de la cual no cabe la diversidad de concepciones. La base es el ser. Su presencia es la más primitiva de las evidencias, y es, claramente, común y pre-filosófica. En el ser se funda lo mismo la verdad que el error, la afirmación y la negación, el pensar y el obrar, y todas las posibles disposiciones vocacionales.*¹⁷³

¹⁷⁰ Del mismo modo hay que afirmar que todo hombre es dialéctico.

¹⁷¹ González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 1ª parte, cap. II, § 2, p. 60.

¹⁷² Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 2, p. 302.

¹⁷³ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, Primera parte, § 13, p. 158. Las cursivas son mías.

De acuerdo con esto, la patencia del ser sí sería el principio y fundamentaría a otro principio, el vocacional. La cuestión se complica todavía más cuando uno se encuentra con la afirmación de que «los principios de la ciencia son estos cuatro: 1° *principio de unidad y comunidad de lo real*; 2° *principio de unidad y comunidad de la razón*; 3° *principio de racionalidad de lo real*; 4° *principio de temporalidad de lo real*»¹⁷⁴. Los principios ya no serían dos ni cuatro, sino seis. Sin embargo, es un contrasentido que un filósofo que pretende la unidad postule una pluralidad de principios. Por eso, pues, hay que comenzar por caracterizar lo que, desde una perspectiva fenomenológica, es un principio, para poder comprender en qué consiste esa pluralidad de principios y tomar postura respecto del carácter axiomático de la patencia del ser y de la relación que guarda la patencia del ser con los otros principios¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Nicol, E., *PC*, cap. 6, § 1, p. 369.

¹⁷⁵ De los cuatro principios de la ciencia que habla Nicol se destacarán en esta tesis dos de ellos en el siguiente párrafo (principio de temporalidad de lo real y principio de racionalidad de lo real), por la importancia que tienen para el tema del parricidio de Nicol. Por el momento no es pertinente ahondar en ellos, hasta que se haga lo que se acaba de indicar, es decir, saber cuáles son las características de un principio y qué postura se ha de tomar frente al principio de la patencia del ser. Lo que sí se puede adelantar es que los cuatro principios de la ciencia no son del todo escindibles del principio de la patencia del ser, tal como lo pone de manifiesto Juliana González al explicar la interrelación entre los principios, pues de esos cuatro principios dice lo siguiente:

Estos son, para Nicol, los verdaderos principios universales e inquebrantables que hacen posible la ciencia. Hay ciencia porque el ser es uno y común y porque, asimismo, es una y común la razón. Hay ciencia porque el ser es racional, y su racionalidad consiste, por ella misma, en el cambio, o sea, la temporalidad de todo cuanto es. (González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 2ª parte, cap. V, § 2, p. 154).

De esta manera explica los principios de la ciencia mediante la noción de ser. Con esto se adelanta, pues, no sólo que hay una estrecha interrelación entre estos cuatro principios, sino la relación entre éstos y el principio de la patencia del ser. De acuerdo con esta explicación que ofrece Juliana González de los principios, cuando se debe hablar de *realidad* (según la formulación que hace Nicol de ellos), habla de *ser*, lo cual concuerda con el pensamiento de Nicol, quien señala en varios pasajes a lo largo de su obra que el ser y la realidad son una misma cosa. Sin embargo, cabe señalar que en esto *hay un problema difícil de resolver*, pues el propio Nicol se muestra reticente, en otros tantos pasajes, a hacer esta equivalencia. Principalmente en la *Crítica de la razón simbólica*, obra en la cual, al hablar del misterio del logos, hace una diferencia entre *a*) un momento en que el logos no era o uno en que deje de ser y *b*) el momento en el que el logos vino a ser, es y sea. En los momentos señalados en *a*) la equivalencia entre ser, realidad y materia no parece problemática, pero en ese momento señalado como *b*) la equivalencia se hace muy problemática por el mismo misterio de cómo es que «de la materia nace el logos» (CRS, cap. 10, § 41, p. 276). Gracias a que hay

Sobre los atributos del principio o de los principios puede comenzarse diciendo lo siguiente: «En todo caso, los principios que la ciencia primera tiene que establecer no son los que la funden a ella, sino los comunes a toda ciencia posible. Por eso la metafísica ha de ser fenomenológica: no puede ser apriorística»¹⁷⁶. Con esto se dicen dos cosas importantes respecto de los principios: *a)* los principios son algo común a toda ciencia, no se restringen a un ámbito de la realidad. Por eso mismo los principios son lo primario, frente a lo cual se pueden desarrollar principios particulares de las ciencias cuyo ámbito de investigación se restringe a determinados sectores de la realidad.

b) De acuerdo con lo dicho por Nicol, la filosofía, en tanto metafísica y, más aún, en tanto fenomenología, *no puede construir a priori los principios* (o por mejor decir, puede hacerlo, pero esa vía racional sería el auténtico camino del error –un camino que, en contraste con Parménides, no se opone fundamentalmente al camino de la verdad de manera epistémica). Si se desea expresar positivamente este punto *b)*, hay que decir, entonces, que *«los principios deben proceder de la realidad. Quiere decirse que no puede establecerlos la razón sola, en sí misma y por sí misma, imponiéndose a la realidad, o en espera de que ésta los confirme o los desmienta»*¹⁷⁷. De esa manera, los principios se muestran en los fenómenos. Pero no por ese carácter fenoménico hay que rechazar la racionalidad en los principios. Hay que comprender que la racionalidad no la impone la *razón pura humana*, sino que la racionalidad de los fenómenos queda del lado de los

logos hay más ser: «Aunque el Ser es el Todo, no podría negarse que *con el logos se enriqueció*» (*Ibid.*, cap. 10, § 41, p. 274. Las cursivas son mías). Por este incremento del ser es difícil la equivalencia entre ser y realidad:

Sin logos, Ser, materia y realidad dicen lo mismo. Las transformaciones en su interior responden a ciertos fenómenos, ya causales, ya evolutivos. Con la llegada del logos se da una transformación, una metamorfosis *al interior del propio Ser*. Diríamos que éste se desdobra en sí mismo dando lugar, no a un dualismo –que implica la *irreductibilidad* entre los conceptos en cuestión–, sino a una unidad dialéctica en la que sus términos no se resuelven en una síntesis, un algo distinto, sino en la reiteración multívoca y, por tanto, histórica de lo mismo. (Horneffer, R., “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenómeno-lógico” en *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, p. 344).

¹⁷⁶ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 1, p. 298.

¹⁷⁷ *Ibid.*, cap. 5, § 1, p. 300. Las cursivas son mías.

fenómenos mismos; estos fenómenos muestran la racionalidad inmanente en ellos. En este sentido se logra una objetividad en el ámbito de los principios.

El siguiente carácter consiste en que «el principio no da nada por supuesto, ni depende de ninguna verdad anterior; por el contrario, todas las verdades se fundan en la del principio, dimanar de ella o pueden referirse a ella en última instancia»¹⁷⁸. Así, pues, c) el principio es apodíctico y necesario. Si hubiera algo anterior al principio, eso anterior sería el principio. Lo cual es un contrasentido: *al principio no le precede nada*. Otra cosa sucede con los principios de las ciencias particulares, los cuales no se pueden llevar a todo ámbito del ser, pero se fundamentan en principios anteriores, que sí se comparten con cualquier otra ciencia y que son los auténticos principios del ser y el conocer. Los principios de las ciencias particulares son principios del conocer con los cuales esas ciencias se conducen, pero los principios de la ciencia en general son, también, principios del ser. Siempre hablan de lo común al conocer de toda ciencia, en tanto que es lo común en la realidad misma, es decir, los principios de la ciencia en general son principios que hablan *de* la realidad, son ontológicos.

En adición a todo esto se puede decir, además, que «Un principio tiene que ser necesariamente un regulador de la razón, para los fines del conocimiento, o una posición en la que se formulan propiedades fundamentales de la realidad»¹⁷⁹. De tal suerte que d) los principios comunes a toda ciencia, en tanto que muestran esas propiedades fundamentales de la realidad, muestran el *cómo del ser*, es decir, esos principios versan sobre la existencia misma, no sólo sobre el conocimiento científico. Todo esto es lo que Nicol mismo señala, de manera sintética, como propiedades de los principios originales:

...los principios, además de presentar los rasgos que tradicionalmente se adscriben a una verdad axiomática, han de cumplir con los siguientes requisitos: 1º han de ser *primarios*, y por tanto *comunes*; 2º *objetivos* o *reales*, no subjetivos ni teoréticos; 3º *apodícticos*, y por ello *necesarios* en el orden del ser y en el orden del conocer; 4º *fundamento de la existencia* y no sólo de la ciencia.¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibid.*, cap. 5, § 1, p. 294.

¹⁷⁹ Nicol, E., *ME*, cap. 3, § 12, p. 86.

¹⁸⁰ Nicol, E., *PC*, cap. 7, § 6, p. 444.

Los cuatro principios de la ciencia que se anotaron anteriormente han de cumplir, pues, con estos requisitos fundamentales. Estos requisitos no implican algo así como una demostración del principio, pues esto es algo absurdo. Cuando Nicol presenta los principios de la ciencia se pregunta, inmediatamente después, lo siguiente: «...¿qué criterio se ha empleado para llegar a su formulación?»¹⁸¹. La contestación que él mismo ofrece es contundente: «*No se ha empleado criterio alguno. Aquello que debe quedar firmemente establecido en el comienzo mismo de una investigación sistemática sobre los principios es la imposibilidad formal de adoptar como instrumento una teoría cualquiera que permitiese instituirlos*»¹⁸². Así, se señala la indemostrabilidad de los principios de la ciencia, tal como ya lo había afirmado anteriormente Aristóteles, quien decía que «es [...] ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería [...] en un proceso al infinito y [...] no habría así demostración)»¹⁸³. No obstante, es posible comprender que esos cuatro principios de la ciencia que se señalaron *a)* versan sobre lo común y la unidad; *b)* no se refieren en primera instancia a la racionalidad del hombre o de determinado filósofo, en todo caso hablan de la racionalidad como lo común a todo hombre o a la racionalidad de lo real; *c)* no admiten una *de*-mostración; y ellos, en tanto que versan sobre la realidad, *d)* fundamentan la realidad misma, la existencia de los entes que constituyen la realidad.

De esta manera *no se demuestra* que esos sean los principios, empero, se *acepta* que cumplen con los requisitos que, desde una perspectiva fenomenológica, se mostró que deben tener los principios. De tal suerte que, por el momento, serían cuatro los principios, a los cuales habría que sumar otros dos, si se da el caso de que el principio vocacional y el principio de la patencia del ser cumplen con esos mismos requisitos. Pero, en rigor, los principios no son, hasta este momento, cuatro, como si cada uno fuera independiente del otro y mentara cosas completamente diferentes de las que mientan los otros. Antes al contrario, afirma Nicol que «los cuatro principios son interdependientes y forman en

¹⁸¹ *Ibid.*, cap. 6, § 1, p. 369.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1006a 6-9.

conjunto una unidad orgánica, de suerte que el análisis de cada uno involucra a los demás»¹⁸⁴. Así, se debe considerar que la exposición de los cuatro principios de la ciencia se lleva a cabo mediante una tetra-partición con el fin de que la exposición de los mismos sea más conducente. Pero no por eso carecen de unidad fundamental. Sin embargo, aún debe aclararse lo siguiente: ¿En qué consiste la unidad de los cuatro principios de la ciencia?

La respuesta a esta cuestión no es completamente inequívoca, en tanto que esta unidad puede recaer en alguno de los otros dos principios que se han traído a cuenta. De acuerdo con la última obra sistemática de Nicol, el principio vocacional es previo a los cuatro principios de la ciencia, que son el fundamento arcaico. En esa obra, luego de plantear la cuestión de la originalidad de los principios, no sólo en tanto que auténticos principios, sino en tanto que esos principios se encuentran desde el comienzo de la filosofía, se afirma que el principio vocacional es un principio *genético*: «Sin los cuatro principios la ciencia no sería posible. Pero la ciencia tuvo un nacimiento. La vocación es principio genético»¹⁸⁵. Este principio es genético porque es la génesis de la ciencia y, más precisamente, de la filosofía, la cual es la última de las vocaciones libres. En este sentido pareciera que el principio vocacional recae principalmente en el ser de la expresión. Pues es *el hombre* quien está siendo llamado. Ese llamado se caracteriza por ser una búsqueda de la verdad. El hombre es el único que puede buscar la verdad en tanto que no la posee pero es capaz de emprender un camino que vaya en busca de ella; sin embargo, no por eso el principio vocacional es un principio *estrictamente* humano.

Si se quiere, el filósofo escucha siempre la misma llamada. ¿Cuál es ésta? La del ser que, como hemos visto, es para Nicol fenómeno, patencia, mostración. Ahora bien, si el soporte es el ser, esto significa que toda vocación (y en realidad toda acción), no importa cuál, tiene que ver con él, pero cada una de manera distinta.¹⁸⁶

El principio vocacional, entonces, *in-voca* al ser mismo. Sólo en tanto que «nos entregamos al ser, para comprenderlo...»¹⁸⁷ se puede hablar de un principio vocacional. La

¹⁸⁴ Nicol, E., *CRS*, cap. 5, § 22, p. 128.

¹⁸⁵ *Ibid.*, cap. 6, §24, p. 140. Las cursivas son mías.

¹⁸⁶ Horneffer, R., *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 93.

¹⁸⁷ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, Primera parte, § 1, p. 23.

filosofía tiene, entonces, una finalidad genética por la cual su actividad tiene un “determinado” propósito: «Ponerse frente al ser para pensarlo y decir cómo es, en sí mismo, sin ninguna otra intención: esto era, y es, el fin de la filosofía»¹⁸⁸. El propósito es “determinado” (así, entre comillas), pero no porque la filosofía sea una actividad que determine al ser mismo meréndolo. La “determinación”, con comillas, del propósito de la filosofía no se refiere a un propósito que no sea auténtico o que tenga *segundas intenciones*, sino que hace referencia a un propósito *ético específico* de la actividad filosófica: «El fundamento último del logos no es lógico, sino vocacional [...] La verdad vale en sí misma; no como posesión, sino como búsqueda [...] Buscamos la verdad para ser, y nada más; o sea, para ser más»¹⁸⁹. Así, puesto que la filosofía no se anda con intereses pragmáticos respecto al ser, gracias al principio vocacional, este principio permite la ciencia, o la actividad científica en el hombre, actividad que tiene el mayor interés en no imponer razones, sino buscar la verdad, las razones en el ser mismo. Así, los principios de la ciencia concuerdan o tienen algo en común, y esto es una «...dis-posición fundamental de todo filosofar: a lo que hemos llamado el principio vocacional (para distinguirlo de los principios operativos, que conciernen al ser y al pensar)»¹⁹⁰. El principio vocacional muestra la unidad de los principios de la ciencia. Pero, ¿acaso en tanto que este principio mismo in-voca al ser, es el ser el principio de los principios, al cual se debieran subsumir los otros cinco principios de los que se ha hablado?

La respuesta evidente es que el ser como principio no puede ser *anterior* a los otros cinco (y, en este caso específico, al principio vocacional), pues en tal caso los otros principios no serían principios auténticos (según los requerimientos antes vistos), sino que habría algo más fundamental que los cuatro principios y el principio vocacional. La respuesta no tan evidente consiste en tratar de mostrar de qué manera los cinco principios y el del ser no se escinden los unos de los otros en busca de una preeminencia.

Pareciera que hay, en efecto, una supremacía del ser como principio de unidad, porque «los campos parciales se integran a su vez en el campo infinito que es la unidad del

¹⁸⁸ *Ibid.*, Primera parte, § 4, p. 42.

¹⁸⁹ Nicol, E., *CRS*, cap. 6, § 25, p. 149.

¹⁹⁰ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, Primera parte, § 13, p. 150.

Ser»¹⁹¹. Además, para Nicol el ser no es problema en absoluto, porque no es algo creado por la razón humana, sino *la evidencia*; es aquello que expresa el hombre en todos sus actos expresivos, es lo que conjunta el error y la verdad en una unidad, «...el Ser no es cuestión para la filosofía, sino evidencia para todos»¹⁹². De acuerdo con esto, el ser es innegable (puede darse el caso de que, como con los dormidos de los que habla Heráclito, no sea admitida esa presencia del ser¹⁹³, pero esa negación del hombre es negación en el pensamiento del hombre mismo, no niega ontológicamente al ser). Si la metafísica es la ciencia del ser y del conocer requiere de un principio de unidad en el que pueda reconocer un fundamento seguro de su trabajo científico. Sin ese fundamento parece fútil la investigación filosófica, pues «...parece que nada puede *ser*, si nada permanece. *El ser es esa misma firmeza que necesitamos para pensar y conocer*»¹⁹⁴. La patencia del ser también debe ser, entonces, un principio. Inclusive, la patencia del ser es aquello sobre lo que se fundamentan todas las verdades: «Hay ser, luego hay verdad»¹⁹⁵. Esto tiene su razón de ser en tanto que la verdad es intersubjetividad en Nicol: «la verdad se presentó como una relación coordinada con el ser y con el otro»¹⁹⁶. Esa intersubjetividad se da gracias a la comunicación, y «la comunicación engloba [...] tres términos: los dos sujetos dialogantes y el objeto al cual se refieren éstos en común»¹⁹⁷. Pero lo común no es sólo un objeto cualquiera, sino que aquello gracias a lo cual hay comunidad, y gracias a lo cual *todo es uno*, es el ser¹⁹⁸. Esto implica que el fundamento es el ser.

¹⁹¹ Nicol, E., *CRS*, cap. 5, § 21, p. 125.

¹⁹² Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 2, p. 302.

¹⁹³ Si bien Heráclito no habla del ser sino del logos, se reitera, tal como se advertía en la nota 10 de esta tesis, que se hace una analogía entre estos términos en tanto que ambos se refieren a un principio de unidad.

¹⁹⁴ Nicol, E., *ME*, cap. 3, § 12, p. 94. Las cursivas son mías.

¹⁹⁵ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, cap. 7, § 22, p. 224.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ Horneffer, R., *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 115.

¹⁹⁸ Podría decirse que aquello gracias a lo cual hay comunidad de la verdad es el logos y no tanto el ser. Sin embargo, el logos no es ajeno al ser. Si fuera ajeno, ¿cómo podría ser el logos condición de la comunidad? Quizá sería, entonces, más pertinente decir que aquello gracias a lo cual todo es uno y hay comunidad es tanto el ser como el logos. Esto no se discute. Sin embargo, hacer énfasis en el logos requiere, nuevamente, un amplio desarrollo sobre la relación simbólica y la dialéctica, cosas que son de gran peso para el parricidio, pero que no son el tema central de esta tesis.

Este carácter de fundamento se puede ver desde otra perspectiva. Nicol señala que «la palabra principio, como la correspondiente palabra [*arché*] en griego, puede significar a la vez el comienzo y el fundamento: la base como punto de partida, y la base como sustento de lo que se construye sobre ella...»¹⁹⁹. Aristóteles es el primer filósofo que realizó un análisis de los distintos sentidos en los que se habla de principio (*arché*). De acuerdo con los sentidos que distingue Aristóteles se puede hablar de seis maneras sobre el principio: *a*) el principio como «el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse»²⁰⁰; *b*) como «aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor»²⁰¹; *c*) como «lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo ello inmanente en esto»²⁰²; *d*) como «lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente en eso»²⁰³; *e*) como «aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado»²⁰⁴; *y*, finalmente, *f*) principio es «*lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*»²⁰⁵. Si se comparan las dos formas de referirse al principio de las que habla Nicol con las seis que distingue Aristóteles, se ve que a la primera forma de la que habla Nicol (principio como punto de partida) corresponden las tres primeras distinciones aristotélicas del listado. En efecto, el “extremo a partir de lo cual algo se mueve” (*a*) es el *punto* de partida que no está presente en todo el movimiento, el “aquello a partir de lo cual algo se hace mejor” (*b*) implica un comienzo a partir del cual se depura la actividad y se *pasa* a un desarrollo más adecuado (el gran ejemplo de esto sería el conocimiento según Aristóteles²⁰⁶), y el principio que habla de “aquello a partir de lo cual se hace algo, sin inmanencia de la causa en lo producido” (*c*) se refiere a las cosas cuyo movimiento u origen se da en algo anterior y ajeno a las cosas producidas. Estos principios son fundamentales para la ciencia primera (pues todos los principios tienen, finalmente, algo en común), pero llaman más la atención aquellos que se corresponden con la segunda

¹⁹⁹ Nicol, E., *PC*, cap. 6, § 2, p. 372.

²⁰⁰ Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1012b 34-35.

²⁰¹ *Ibid.*, V, 1, 1013a 1.

²⁰² *Ibid.*, V, 1, 1013a 7-8.

²⁰³ *Ibid.*, V, 1, 1013a 3-4.

²⁰⁴ *Ibid.*, V, 1, 1013a 10-11.

²⁰⁵ *Ibid.*, V, 1, 1013a 15. Las cursivas son mías.

²⁰⁶ *Cf.*, *Ibid.*, VII, 3, 1029b 1-4.

caracterización de Nicol (principio como base o sustento de lo que se construye sobre ello). Esta atención especial se debe a que, de acuerdo con estos otros significados de principios, es posible entender la patencia del ser como *el principio*. Esos principios aristotélicos que se corresponden con la segunda caracterización son los últimos tres del listado. El principio “a partir de lo cual algo se hace siendo el principio inmanente” (*d*) se refiere a los principios sin cuya *presencia* es imposible que se realice algo (al modo de los cimientos de las casas o lo que *anima* en los seres vivos; *si falta el principio en cualquier momento, no se da lo demás*), también es un principio inmanente aquel “por cuya voluntad se mueve lo movido” (*e*), pues si el principio no es inmanente no se da ni la voluntad ni el movimiento (en esta acepción de principio Aristóteles habla del *arché* en el sentido de *mando*²⁰⁷. Si este principio no fuera inmanente en aquello de lo cual es principio, sería difícil ver la diferencia entre este sentido *e*) y el *c*) del listado. Si bien no se niega que este principio podría ponerse en relación con los tres primeros del listado), y el principio entendido como “aquello gracias a lo cual algo es cognoscible” (*f*) se refiere al principio gracias al cual la comprensión se sustenta (también sucede con este principio que *si en determinado momento no se da o deja de estar presente, las cosas no pueden conocerse tal como son, pues no serían eso que son*. Así, *v.g.*, si la *forma* no se da en la *materia*, esta *combinación* que conforman ambos no se puede conocer). Si bien los principios tienen algo en común (y «...lo común a todo tipo de principio es ser lo primero a partir de lo cual algo *es, o se produce, o se conoce*»²⁰⁸), se pueden dividir en estos dos grupos porque «...unos son inmanentes y otros son extrínsecos»²⁰⁹. De acuerdo con la tesis de Nicol, si el ser no es algo creado por la razón, ni se ausenta de los fenómenos, entonces es algo inmanente, que es además principio de ser y de conocer. De acuerdo con esta perspectiva, la patencia del ser es principio porque, tal como sucede con los significados *d*) y *f*) del listado, el ser es inmanente en los fenómenos, en los entes, en la realidad y en la existencia en general, y sin ser no se podría dar ninguno de ellos²¹⁰;

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, nota del traductor, p. 206.

²⁰⁸ *Ibid.*, 1013a 17-18. Las cursivas son mías.

²⁰⁹ *Ibid.*, 1013a 18-19.

²¹⁰ Como se mencionó anteriormente, Nicol afirma en algunas ocasiones que el ser y la realidad son lo mismo, lo cual niega otras veces. La identificación entre ser y realidad es problemática, pero pone

además, sin el ser no se puede dar el conocer, pues el conocimiento depende de las cosas que son, las cuales tienen como condición el ser. Así, la patencia del ser ha de ser entendida como principio en todo rigor²¹¹. Lo cual no niega o se contrapone a los otros principios, antes al contrario: «...junto con la evidencia del ser se da también, precisamente, la evidencia absoluta y primaria de los principios»²¹².

Además, este principio no niega a los otros porque existe una cierta analogía en el principio mismo, tal como pone de manifiesto Aristóteles. También Nicol habla de esta analogía en el siguiente pasaje en el que vuelve a afirmar que la patencia del ser no es principio: «Antes de examinar los cuatro principios del ser y del conocer, conviene mencionar otra evidencia que, *por ser más universal y primitiva aún, si cabe, no puede siquiera calificarse de principio en sentido estricto. La evidencia del ser es como el principio de todos los principios*»²¹³. La clave de la analogía está en el *como*. ¿Por qué la patencia del ser es *como el principio de los principios*, y no simplemente *el principio*? De acuerdo con el orden en que aparecen los términos en la cita se diría que el principio de la patencia del ser es análogo a los cuatro principios de la ciencia, es decir, que es la patencia del ser la que *guarda cierta relación* con los cuatro principios del ser y el conocer. Sin embargo, si la patencia del ser es lo más originario, no parece ser posible ese orden en la analogía. La patencia es primaria en el orden del ser y del conocer y *muestra la unidad*. De este modo, el ser es lo primario en lo que se refiere a la existencia y a la ciencia y, además, muestra la unidad de los principios que tratan del ser y el conocer. En este sentido habría que invertir

de manifiesto la intuición de que sin el ser no se podría hablar de algo así como la realidad. También se puede ver que el ser es fundamento de la existencia en tanto que el ser como absoluto presente es fundamento de lo determinado: del ser particular y el no ser particular de los entes.

²¹¹ La patencia del ser no sólo es *lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente en eso (d) y lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible (f)*, sino que habría que reconocer que es principio en el sentido de *aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado (e)*, al menos desde la perspectiva del principio vocacional, el cual conformaría también una unidad con el principio de la patencia del ser. Desde luego, si se quiere hablar del principio en el sentido del punto *e* del listado, habría que aclarar que esa voluntad de la que habla Aristóteles no se trata de una imposición de la razón del hombre, ni de la decisión de algún Dios, sino de la vocación a la que se refiere Nicol, del llamado, pues la vocación se da *gracias a que hay ser*.

²¹² González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 2ª parte, cap. V, § 2, p. 154.

²¹³ Nicol, E., *CRS*, cap. 5, § 20, p. 122. Resulta paradójico que no sea principio aquello que, *si se puede hablar así, es lo más universal y primitivo*.

el orden de los términos y decir que el principio es la patencia del ser y que *tanto el principio vocacional como los cuatro principios de la ciencia son, cada uno, como el principio de los principios*. ¿Por qué, entonces, se presentó el orden contrario? En tanto que son análogos, el orden en el que se presenta la analogía no concede primacía a alguno de los principios, finalmente todos ellos son *principios* por esa relación. Los cuatro principios de la ciencia y el principio vocacional *conforman una unidad* porque, si bien visto descuidadamente dicen algo distinto, enfocando la vista tienen algo en común (y también mientan algo común). Eso que los hace común es el principio de la patencia del ser. Parece ser, entonces, que los cuatro principios de la ciencia son una suerte de desdoblamiento de lo primario, que es la patencia del ser. Se habla de un desdoblamiento porque esos principios son, como se decía anteriormente, más conducentes a la explicación al momento de expresarse el principio, pues la enunciación del principio encierra sus dificultades.

La dificultad consiste en que, en sí, no es fácil formular el principio; dificultad conocida desde la antigüedad. Platón afirma que explicar «cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero *decir a qué se parece, es ya asunto humano* y, por supuesto, más breve»²¹⁴. También Aristóteles señala que «...no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto*»²¹⁵. Por esa dificultad, pues, Nicol re-formula constantemente el principio de la patencia del ser. Las fórmulas más usadas por Nicol a lo largo de su obra son: «el ser está a la vista», «el ser es fenómeno» y «Hay Ser»²¹⁶. *A esta última fórmula le da mucha importancia Nicol a lo largo de su obra, porque sirve «...para expresar el carácter universal y apodíctico de esa evidencia primaria»*²¹⁷. Pero hay bastantes otras fórmulas que expresan lo mismo: «el fenómeno es la verdadera

²¹⁴ Platón, *Fedro*, 246a. Las cursivas son mías.

²¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048a 37.

²¹⁶ Estas tres fórmulas, insisto, se presentan a lo largo de toda su obra, razón por la cual considero que haga falta señalar todas las referencias en las que aparecen estas fórmulas; sin embargo, señalo los pasajes en los que las fórmulas aparecen con énfasis y resolución. Cabe decir que no todas aparecen en la misma obra de una sola vez, sino que se formula una de ellas y luego se reformula el principio en otra obra, sin abandonar la anterior fórmula. Al parecer, la fórmula «el ser está a la vista» se inaugura en *Historicismo y existencialismo* (Cf., v.g., cap. 1, § 2, p. 39). La fórmula «el ser es fenómeno» se repite constantemente en la *Metafísica de la expresión* (Cf., v.g., cap. 3, § 12, p. 96), y la fórmula «Hay Ser» impregna por completo *Los principios de la ciencia* (Cf., v.g., cap. 5).

²¹⁷ Nicol, E., “Fenomenología y dialéctica” en *IVL*, § 4, p. 96, n. 11. Las cursivas son mías.

presencia del ser»²¹⁸, «el ser no se pierde»²¹⁹, «estamos en el ser», «no vemos sino el ser», «el ser es lo que es»²²⁰, «el fenómeno es la visibilidad del ser»²²¹, «la razón del ser está en el ente», también se habla de «la facticidad del ser»²²², «el ser es un acto de presencia», «el ser es el auténtico Da-sein», y se habla del «hecho de que hay Ser»²²³, «el Ser es previo: estamos en el absoluto», «el Ser es dato», «no hay que llegar al ser»²²⁴ y, finalmente, «el ser es diáfano»²²⁵. Todas estas fórmulas (con las que no se agota el repertorio) se dirigen a mostrar lo mismo, en «la fórmula “el ser está a la vista”, y otras fórmulas conexas [...] se expresa el concepto de la presencia del ser»²²⁶. En todas estas fórmulas se habla explícitamente del ser, y se le pone en relación: con el fenómeno, con la visibilidad, con la claridad y la transparencia (lo diáfano), con lo que está delante (presencia), con el ente y lo que es, con nosotros mismos, con la razón o racionalidad, con la imposibilidad de su ausencia (ya sea como pérdida o como aquello a lo que hay que llegar), con los hechos o lo fáctico, con el ahí y el haber (el hallarse o lo realmente *ex-sistente*). Todo aquello con lo que se relaciona al ser en las fórmulas presentadas se refiere a lo que se ve, lo manifiesto y, por tanto, lo accesible. Por eso mismo se puede hacer uso genérico, para referirse a todas estas fórmulas, de la enunciación *el ser es patente*. Patente viene del latín *patens, patentis*, y quiere decir lo *manifiesto, descubierto*, en el sentido de perceptible (también tiene el significado de *ancho y libre*). *Patens* viene de *pateo*, que quiere decir *estar abierto, ser accesible, estar a la vista, ofrecerse a los ojos, estar expuesto* (también se entiende como *extenderse y estar a disposición*)²²⁷. De tal suerte que la *patencia* del ser habla sobre el carácter *fenoménico* del ser. Así, las distintas fórmulas del principio se refieren a lo mismo, a que el ser es patente porque es visible, accesible, está *ex-puesto*.

²¹⁸ Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, cap. 10, § 4, p. 404.

²¹⁹ Nicol, E., *La idea del hombre*, cap. 7, § 42, p. 330.

²²⁰ *Ibid.*, cap. 7, § 39, p. 300. En esta página se encuentran las tres fórmulas recién mencionadas.

²²¹ Nicol, E., *ME*, cap. 2, § 6, p. 44.

²²² *Ibid.*, cap. 1, § 2, p. 23. Las últimas dos fórmulas se encuentran en esta página.

²²³ Nicol, E., *PC*, cap. 5, § 2, p. 302. En esta página están las últimas tres fórmulas citadas.

²²⁴ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 27, p. 163. Las tres últimas fórmulas están en esta página.

²²⁵ *Ibid.*, cap. 7, § 29, p. 177. Esta fórmula es quizá la más bella de todas por su sentido *fenomenológico*.

²²⁶ Nicol, E., “Fenomenología y dialéctica” en *IVL*, § 4, p. 96, n. 11.

²²⁷ *Diccionario ilustrado latín*, p. 354.

El principio de la patencia del ser dice, pues, algo por sí mismo²²⁸. Por una parte, afirma que *el todo es uno*, es decir, que hay unidad y comunidad en la realidad, y esa unidad vale lo mismo para los humanos como para el resto de los entes. Al hablar de esa unidad y comunidad se habla de la racionalidad, pues si la existencia y el conocer dependen del ser, el todo ha de ser racional por sí mismo. Por otra parte, afirma que no hay dualismos entre ser, por un lado, y por el otro fenómeno y tiempo, pues si el ser es patente, se relaciona con los fenómenos, con lo que éstos muestran, es decir, con lo cambiante, con los entes, con el no ser de estos entes, con el tiempo.

Ahora bien, puesto que se ve una *comunidad* tanto en las enunciaciones del principio de la patencia del ser, como en los cuatro principios de la ciencia y el principio vocacional con la patencia del ser, se puede hablar a su vez de una *unidad* de estos principios. No hay *pluralidad* de principios primarios, ni hay diferencias radicales entre las formas en que se enuncia el principio. El principio es *universal, apodíctico y evidencia primera* (atributos que, como se decía anteriormente, Nicol pretende expresar con la fórmula del principio de la patencia del ser que dice: «Hay Ser»). Así, si bien el principio «...se dice en muchos sentidos...»²²⁹ o *se enuncia de diversas maneras*, siempre se hace «...en relación con una sola cosa y una sola naturaleza...»²³⁰ o *de acuerdo con algo único y común*. El principio de unidad y comunidad (sin más) es el principio de la patencia del ser: *Hay Ser*.

§4. Principio de *temporalidad de lo real* y principio de *racionalidad de lo real*.

De acuerdo con el párrafo anterior, la patencia del ser («Hay Ser») es *el principio* de unidad en Eduardo Nicol. Es, además, un principio que es positivo²³¹ y no tiene primacía

²²⁸ Visto desde una perspectiva “negativa”, la “simple” patencia del ser es *de suyo* una afirmación distinta de lo que la tradición ha dicho: *no dice, v.g.*, que “el ser nunca fue ni será, sino que es ahora” (Parménides); no afirma que “el ser no es un predicado real” (Kant); tampoco que “el ser es lo inmediato indeterminado” (Hegel); ni dice que “el ser está oculto” o “se muestra ocultándose” (Heidegger). Más bien la patencia del ser se opone a estas tesis.

²²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a 33-34.

²³⁰ *Idem*.

²³¹ A diferencia del principio de no contradicción, el cual, como insiste tantas veces Nicol, no habla directamente del ser y se “limita” a decir lo que el ente *no puede ser*.

jerárquica frente a los cuatro principios de la ciencia o el principio vocacional: ninguno de los principios es *anterior* al otro. Sin embargo, conocer este principio de unidad no permite aún saber en qué consiste el parricidio de Nicol: «...igualmente importante es para la *reforma*, que ha de culminar con la *revolución*, advertir que el hecho de que “hay ser”, y que se reconozca, no resulta suficiente para conocerlo: sólo constituye la base segura para investigar sus distintos modos de ser»²³². Hace falta comprender qué implica o qué tesis trae consigo el principio de unidad y comunidad «*Hay Ser*», es decir, es necesario saber, de acuerdo con Nicol, cómo es el ser, para comprender el parricidio.

Ahora bien, ya se adelantó que el mismo Nicol no siempre está dispuesto a afirmar que la patencia del ser es principio, sino que sostiene que los principios son cuatro y que son interdependientes: unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, racionalidad de lo real y temporalidad de lo real. Estos principios son el fundamento de la existencia y de la ciencia. Pero, de acuerdo con lo visto en el anterior párrafo, la unidad o interdependencia de estos principios se encuentra en el principio de la patencia del ser, razón por la cual los cuatro principios son *como* un desdoblamiento de este principio. Este *como* quiere decir que los cuatro principios explican el *cómo* del ser, es decir –de manera más conducente a la explicación–, esos principios mientan lo que mienta el principio de la patencia del ser, explican cómo es el ser. Y, de hecho, no podrían hacer otra cosa, pues si esos principios no explicaran cómo es el ser, sólo tendrían la alternativa, en tanto que son principios, de explicar “¿qué es el ser?” o “¿por qué hay ser?”. Eso implicaría que hay algo anterior al ser y que, por tanto, el ser no es principio; pero el ser no puede ser precedido por algo más, no hay algo anterior al ser: «el ser es presencia inmediata. Sólo su estructura, la forma de su ser y su función son tarea de la investigación filosófica de la ciencia primera, es decir, de la metafísica»²³³.

Sin embargo, se podría hacer la objeción siguiente: los cuatro principios no dicen cómo es el ser, sino que hablan primordialmente *de la realidad y del ser humano*,

²³² Horneffer, R., *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 97.

²³³ Silva, J. M., “La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del ser. Dos interrogantes sin respuesta posible” en *El ser y la expresión*, p. 161.

*principalmente de su conocimiento*²³⁴. No obstante, ya se veía en el anterior párrafo que los principios son fundamento *de la existencia y del conocer*, por lo cual la afirmación de que los principios hablan de la realidad y del conocer humano no es una objeción. Los principios hablan del ser justamente porque algunos hablan de la realidad y otros del conocer humano, si bien la distinción entre unos y otros no es tajante sino complementaria. Es el mismo Nicol quien señala la distinción. Afirma que «...algunos principios se refieren específicamente al ser humano, como el de comunidad de lo real y el de comunidad de la razón»²³⁵. Así, los principios que tratan sobre el ser humano *tratan principalmente del conocer*. Afirman, en efecto, que puesto que la realidad es una misma y común al ser humano, y en tanto que también la racionalidad humana es única y común a todo ser humano, hay conocimiento racional de lo real (hay verdad y *error*). Pero estos principios requieren de su complemento, de los principios que *tratan principalmente de la realidad* (que se relaciona con el conocer, pues son necesarios para que el conocer sea tal), el de temporalidad de lo real y el de racionalidad de lo real. Si bien en estos principios se habla de la realidad y no del ser, hay que reconocer, de acuerdo con el principio de la patencia del ser, que no hay escisión entre el ser y lo que se aparece en la realidad. La realidad es lo fenoménico y el ser es fenómeno. Así, si bien no es fácil afirmar que ser equivale a realidad, puede decirse que, por esa relación tan estrecha entre ser y realidad, los principios de temporalidad y racionalidad de lo real mientan algo sobre el ser mismo.

Aun cuando los cuatro principios no estén escindidos unos de los otros, los principios que más interesan con la finalidad de ver en qué consiste el parricidio de Nicol son los de temporalidad de lo real y racionalidad de lo real. Una vez que se comprenda

²³⁴ Pareciera que si estos principios conforman una unidad, han de hablar solamente de lo humano o solamente del ser. Sin embargo, hay una relación muy estrecha entre el ser humano y el ser: «...si hay saber del ser, hay saber del hombre; si conocemos lo que es el ser, conoceremos lo que somos nosotros mismos» (Silva, J. M., “La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del ser. Dos interrogantes sin respuesta posible” en *El ser y la expresión*, p. 160). Por eso mismo, los principios del ser y el conocer *con-forman* una unidad: «...ambos aspectos [metafísica general y ontología del hombre] forman una unidad indisoluble en el pensamiento de Nicol» (González, J., “La revolución en la metafísica: Heráclito y Nicol” en *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, p. 23).

²³⁵ Nicol, E., CRS, cap. 5, § 21, p. 125.

qué es lo que dicen estos principios que mientan el cómo del ser, será más clara la tesis parricida de Nicol.

a) *El cómo del ser: fenomenicidad, temporalidad y racionalidad.*

El principio de la patencia del ser pone de manifiesto que el ser y el fenómeno no están escindidos. Ahora bien, ¿qué implica esto? En primer lugar, que el ser, como principio de unidad, no está oculto en lo patente o detrás de los fenómenos, los cuales revelarían simplemente lo contingente, lo accidental, lo innecesario. Frente a esto Nicol insiste en que lo fenoménico constituye una unidad y, por lo tanto, en lo fenoménico está la racionalidad, es decir, la realidad es un literal cosmos, pues «el orden es una evidencia primaria, necesaria y universal: el fundamento de toda existencia»²³⁶. Decía Nicol que «lo múltiple, diverso y cambiante no podría afirmarse que constituye una unidad, si esta unidad no estuviera regulada racionalmente, si esta totalidad fuera un conglomerado informe de elementos dispares»²³⁷, cosa que ya sostenían los filósofos griegos. La racionalidad no requiere, entonces, de una búsqueda que deba descubrir lo que no se muestra, sino que «...las cosas se explican por sí mismas; que quiere decir: *en ellas mismas está su razón*. La racionalidad de lo real no significa otra cosa»²³⁸. Así, el principio de racionalidad de lo real explica cómo, siendo fenómeno, el ser es fundamento de la racionalidad en lo que se muestra, en la realidad misma. Esta racionalidad no es, entonces, una racionalidad impuesta por la razón del hombre, sino que la razón le pertenece al fenómeno. Frente a lo anterior, Parménides pensaba que, para “salvar la racionalidad de lo real”, debía contraponer esa racionalidad al fenómeno.

En varios momentos de la historia de la metafísica parece que se contraponen la racionalidad a la fenomenicidad; de ahí que se considerara que el absoluto es *ausente* o trascendente, en tanto que debía estar separado (*choristós*) de la realidad. Frente a esto Nicol señala que la racionalidad de lo real es un dato primario de la experiencia, y «los

²³⁶ Domínguez, U., “Ontología e historia” en *El ser y la expresión*, p. 127.

²³⁷ Nicol, E., *PC*, cap. 8, § 4, p. 498.

²³⁸ *Ibid.*, cap. 8, § 4, p. 500.

fenómenos más ordinarios confirman a cada paso esa evidencia...»²³⁹. La importancia de la fenomenicidad del ser radica, pues, en que se comprenda la unidad y la racionalidad de la realidad, de la apariencia, de lo que inmediatamente aparece. Para lo anterior no hace falta un esfuerzo metódico de la razón pura del ser humano (porque esa razón humana es, como se decía anteriormente, una hipótesis, una tesis supuesta por el hombre, sobre cómo es la realidad; una razón que, en ocasiones, se *impone* a la realidad, cosa que no debe suceder si de lo que se trata es de conocer cómo es el ser en sí mismo), sino que, al estilo de Heráclito, hay que escuchar a la razón misma, que no depende del hombre, sino que lo engloba: «El concepto de una razón inmanente a lo real, y reguladora del devenir, no presenta ningún vestigio de antropomorfismo»²⁴⁰. La re-unión de ser y fenómeno tiene como propósito hacer de la racionalidad misma algo común y único, puesto que es único y común el ser. Gracias a esto también es único y común el conocer, pues «el principio de razón es el magno principio porque es tanto el [*logos*] del ser como el [*logos*] del pensamiento»²⁴¹.

Así, la fenomenicidad del ser, en la cual se expresa la racionalidad del mismo, es un principio *revolucionario* en comparación con varios pensadores de la historia de la metafísica. Difícilmente, en la historia de la metafísica, se ha calificado al fenómeno como lo puramente irracional. En realidad se acepta que los fenómenos muestran un orden y una racionalidad. Sin embargo, esa racionalidad patente no era entendida como una racionalidad inmanente, sino que se la consideraba trascendente e in-visible. Al hacer de la racionalidad algo trascendente se pensó que era *epistémicamente* necesario deshacerse de las apariencias (y si no se quiere hablar de una necesidad de depurarse de las apariencias, se puede decir, al menos, que las apariencias eran lo prescindible para la ciencia), puesto que éstas no *mostraban* de manera inmediata el principio de esa racionalidad. A partir de esta tesis que considera al fenómeno como lo prescindible se puede hablar de una diferencia de grado, en sentido *epistémico*, entre las apariencias, por un lado, y por el otro el principio de racionalidad de esas apariencias. El principio de la patencia del ser expresa

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Ibid.*, cap. 8, § 4, p. 499.

²⁴¹ González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 2ª parte, cap. V, § 2, p. 160.

que esa diferencia de grado no existe. Las apariencias no son meras copias o sombras del ser, sino que lo muestran.

Si la razón humana no *impone* la racionalidad a la realidad, ¿en qué consiste esa racionalidad de lo real? La respuesta de Nicol es original, es decir, es una respuesta que vuelve al origen: «El tiempo es razón»²⁴². La racionalidad de la realidad no se da *a pesar* del tiempo, sino *gracias al* mismo. En esto se presenta otro carácter *revolucionario* de Nicol: la temporalidad es nota distintiva del ser. Gracias a la temporalidad hay un cambio racional en la realidad, un cambio que implica orden y cohesión de los entes, tal como se veía en los presocráticos. Sobre este principio de la temporalidad advierte Nicol su originalidad:

Sería necesaria una revolución audaz en la filosofía para que el pensamiento llegase a reconocer de nuevo la verdad de Heráclito: la racionalidad de la contradicción. Entre tanto, mientras llegaba la hora de la razón dialéctica, el ser temporal que es la *physis* quedaba relegado por los eléatas al mundo del error, de la ilusión, de las meras palabras que no hacen presa en el ser de verdad.²⁴³

Pero, ¿en qué consiste esa racionalidad temporal? Del mismo modo en que hay una relación entre multiplicidad y unidad en la fenomenicidad del ser, hay una relación entre el cambio y la permanencia en la temporalidad del ser: «Así como originariamente no se percibe sólo la diversidad sino también la unidad, así también la aprehensión primaria de lo real es, según lo señala Nicol, la captación del cambio y a la vez de la permanencia»²⁴⁴. De tal suerte que no hace falta, como en Parménides y gracias a su influencia en buena parte de la historia de la metafísica, hacer una escisión entre permanencia y cambio, haciendo de cada uno de ellos un camino distinto al otro. La cuestión no plantea una disyuntiva sino una conjunción:

La ciencia no es afirmación del cambio. Ella se limita a reconocer ese hecho del devenir, adopta el concepto de tiempo como categoría principal, y procede a partir de ahí con la intención de explicar cómo son las cosas que devienen, y cómo devienen. *La ciencia es afirmación de la permanencia.*²⁴⁵

²⁴² Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, 1ª parte, § 13, p. 156.

²⁴³ Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, § 6, pp. 72-73.

²⁴⁴ González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, 2ª parte, cap. V, § 2, p. 160.

²⁴⁵ Nicol, E., *PC*, cap. 8, § 4, p. 504.

La temporalidad es racional y constituye un orden porque la temporalidad no se contrapone ni a la presencia ni a la permanencia, sino que en la temporalidad se da el cambio ordenado de la realidad: «la temporalidad es nota de la presencia, más visible que la sustancialidad. Traduciendo a nuestro lenguaje el pensamiento de aquellos dos maestros [Anaximandro y Heráclito], decimos hoy que *el ser es tiempo*»²⁴⁶. Ser y tiempo no se confrontan, pues, como dos opuestos radicalmente contrarios. La conjunción gramatical “y” ha de ser, ontológicamente, una conjunción constitutiva del único camino que se puede seguir epistémicamente. No sucede lo que afirmaba Parménides, para quien la eterna presencia del ser consiste en su carencia de pasado y futuro; gracias a eso la eterna presencia se ausenta del fenómeno. Para Nicol la presencia *implica* pasado y futuro: «El tiempo presente presenta dos caras. En rigor, no mira hacia el pasado y el futuro, sino que los contiene: el presente *tiene cara* de pasado, y cara de porvenir. Sin estas otras dimensiones del tiempo no se puede constituir un presente»²⁴⁷.

De esta manera el ser y el tiempo, así como el ser y el fenómeno constituyen una unidad. Estos términos: ser, temporalidad y fenomenicidad se conjuntan racionalmente. La racionalidad del ser, en conjunción con la temporalidad y la fenomenicidad, constituyen el fundamento del parricidio de Nicol: *a)* en tanto que el ser es tiempo, hay cambio y permanencia; *b)* en tanto que el ser es fenómeno, hay forma y *trans-formación*. El parricidio es la afirmación de que el ser es metabólico: he ahí la racionalidad del ser en el tiempo y el fenómeno:

...la evidencia del ser (*Hay Ser*). Éste es el invulnerable testimonio de la más radical y universal permanencia, [...] la que no queda comprometida, sino confirmada, por la mutación constante de los entes. Que el Ser es, o sea que permanece, se percibe en el hecho mismo de sus eternas mutaciones, en su naturaleza temporal. *El Ser es metabólico*: el cambio no es un desvanecimiento del Ser, sino una transformación. Pase lo que pase, todo es Ser y siempre hay Ser.²⁴⁸

²⁴⁶ Nicol, E., *La idea del hombre*, cap. 7, § 42, p. 328.

²⁴⁷ Nicol, E., *La agonía de Proteo*, § 3, p. 47.

²⁴⁸ Nicol, E., *PC*, cap. 8, § 4, p. 505.

b) *El parricidio de Nicol: metabolismo del ser.*

El ser cambia y permanece (temporalidad), se muestra en las formas de los entes, e incluso Nicol afirma que «... no hay concepto del ser sin imagen del ser»²⁴⁹; así, se puede decir que el ser tiene forma y se trans-forma (fenomenicidad). Pero no por eso el ser es efímero o inestable; al contrario: «...el Ser es inconmensurable, porque es inagotable»²⁵⁰. Cambio y permanencia, forma y transformación son notas ontológicas del ser porque el ser no se escinde del fenómeno y del tiempo. Por eso mismo el ser es metabólico. ¿Qué es lo que mienta esta palabra?

El metabolismo del ser se refiere a un cambio que no tiene el sentido de *kinesis*, ya que este término se refiere «al acto de mudar de sitio...»²⁵¹, mientras que la *metabolé* «...representa efectivamente un cambio interno: una [*allóiosis*]»²⁵². La *kinesis* se puede entender como un cambio por desplazamiento, mientras que la *metabolé* se refiere a un cambio interno en tanto que es un modo de pasar de ser de determinada manera a otra, y «el algo que va hacia algo diferente da un paso ontológico, y no meramente espacial»²⁵³; a esto es a lo que «...el romano llama *mutatio*, alteración»²⁵⁴. Así, *metabolé*, *mutatio* y alteración o *allóiosis*, se refieren a un cambio ontológico, una transmutación en el sentido de una transformación. Pero esa transformación no implica un abandono de la mismidad. La condición de posibilidad para que algo se transforme, cambie, es que no deje de ser lo mismo, y que siempre tenga una forma:

La alteración es un cambio cualitativo: no se cuantifica en porciones. Es una forma especial de movimiento [*kinesis*] en la cual el sujeto kinético no sólo se mueve, sino que experimenta una transformación [*metabolé*], una mutación en su dispositivo existencial. *Los filósofos griegos advirtieron que, si bien el cambio, o movimiento metabólico, trae consigo un dejar de ser y un pasar a ser algo distinto, esta misma alteración [allóiosis] no se produciría sin la continuidad en su ser propio que mantiene la cosa cambiante.* Ya hemos advertido que la alteración requiere por necesidad un sujeto que siga siendo el mismo, y al cual puedan atribuirse las sucesivas modalidades de su cambio, y que esta condición ontológica se cumple de manera eminente

²⁴⁹ Nicol, E., *La agonía de Proteo*, § 4, p. 62.

²⁵⁰ Nicol, E., *CRS*, cap. 7, § 29, p. 175.

²⁵¹ Nicol, E., *La agonía de Proteo*, § 3, p. 37.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Ibid.*, § 3, p. 42.

²⁵⁴ *Ibid.*, § 3, p. 37.

en el hombre: su ser está facultado para actualizar de nuevo ese ser propio que ya dejó de ser, y así lo retiene manteniendo la cohesión por el recuerdo de su *propio* pasado.²⁵⁵

Si bien, de acuerdo con Nicol, el hombre es el ser que esencialmente se transforma y es metabólico (porque es un ser proteico), también la realidad se transforma de acuerdo con la armonía de los contrarios: «...las cosas opuestas no permanecen, unas frente a otras, sin alterarse, sino que literalmente se *alteran*, o sea que se convierten unas en otras: es la oposición la que produce la transformación [*metabolé*]. *La armonía es metabólica*»²⁵⁶. La realidad es metabólica y también el ser es metabólico. Es cierto que es el hombre quien mantiene cohesión en su ser gracias a su pasado, pues «el hombre carga su pasado, lo recuerde o no»²⁵⁷, pero igualmente cierto es que «el ser no olvida»²⁵⁸, no porque el ser tenga un cierto intelecto y una facultad de recuerdo, tal como si el ser fuera Dios, sino porque el pasado del ser no se pierde en el metabolismo de la existencia o la realidad: «el ser tiene memoria ontológica. La palabra memoria designa aquí figuradamente el *ser acumulado* en el proceso temporal de la existencia»²⁵⁹. Además, el ser no se presenta como lo de-forme, sino que siempre se presenta en los fenómenos, es decir, en determinada forma sin que esa forma agote al ser; asimismo, jamás se muestra como un ente más: «El ser es pensable como devenir, mientras este devenir presente una forma constante. No es el ser, por tanto, el que tiene que permanecer inmóvil, inalterable, idéntico a sí mismo, o sea intemporal...»²⁶⁰.

Esa transformación metabólica del ser, que se refiere a una alteración en la forma en la que se presenta, es decir, una transformación de lo que aparece en la realidad, implica, a su vez, el cambio temporal del ser: «...la transformación requiere forma previa, pues sale hoy, pero sale de ayer...»²⁶¹. Sin el pasado no hay una forma previa del ser y no puede, por tanto, *pasar* a tener otra forma. Lo mismo sucede con el presente y el futuro: la

²⁵⁵ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, 1ª parte, § 9, p. 104. Las cursivas son mías.

²⁵⁶ Nicol, E., *PC*, cap. 8, § 4, p. 502.

²⁵⁷ Nicol, E., *ME*, cap. 7, § 26, p. 191.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, cap. 1, § 2, p. 41

²⁶¹ Nicol, E., *La agonía de Proteo*, § 8, p. 114.

forma del presente se transformará en el futuro, puesto que el devenir (la temporalidad de lo real) es una verdad de hecho, es una constancia del ser. Pero esta *constante* transformación no implica bajo ninguna circunstancia una *inconstancia* del ser. Hablando al modo de Heráclito hay que decir que el ser «cambiando permanece»²⁶². Esa permanencia no se refiere solamente a la presencia del ser, sino que mienta la constancia del ser a lo largo del devenir²⁶³.

De esta manera, gracias al principio de la patencia del ser y a su explicación con base en dos de los cuatro principios de la ciencia, se ve el carácter distintivo de la filosofía de la unidad de Nicol frente a Parménides. El devenir de la temporalidad y la multiplicidad de los fenómenos no son incompatibles con el ser, ni desde una perspectiva ontológica ni desde una epistémica. El principio de la patencia del ser: «Hay Ser», expresa esta unidad de la realidad en el fenómeno y el tiempo. Y esto no quiere decir que el ser sea algo determinado²⁶⁴ en una forma fenoménica-temporal:

²⁶² Heráclito, B 84a.

²⁶³ Este carácter metabólico del ser se encuentra también en relación con el conocer, con el pensar que se lleva a cabo sobre el ser y que se cumple de acuerdo con la vocación. En su afán por la unidad, Nicol centró su atención en otro dualismo que suele presentarse en momentos importantes de la historia de la filosofía, a saber, el dualismo teoría-praxis. Nicol afirma que estos términos no se con-frontan sino que se con-forman. La teoría no es actividad meramente contemplativa, es praxis porque la teoría implica *póiesis*, creación con la cual se forma y transforma el hombre y la realidad misma, porque el hombre se crea o se forma a sí mismo. Así, para Nicol no hay disyuntiva entre teoría y praxis (si acaso lo hay entre teoría y pragmatismo). De tal suerte que Nicol muestra esa unidad y metabolismo, que se da gracias al pensar, en la praxis:

...la ciencia en general, y particularmente la ciencia primera, que trata del ser y el conocer, también es praxis; y a pesar de que es notoria su completa independencia respecto de los caminos de la praxis práctica, también ella es un componente del mundo, e influye con su presencia activa a formar y reformar el carácter de la realidad social. *Pensar el mundo es transformarlo*. (Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, § 2, p. 25).

²⁶⁴ Heidegger puso en evidencia que hay una diferencia entre el ser y el ente, pues si bien comprendemos ambos, el ser no puede ser *apresado* en conceptos, mientras que el ente sí. El ser no puede conceptualizarse porque el sentido del ser es la temporalidad. Así, según Heidegger:

...la temporalidad es la condición de posibilidad de la comprensión general del ser; *el ser es comprendido y concebido a partir del tiempo*. Cuando la temporalidad funciona como una condición de este tipo, la llamamos temporaneidad. Ha de ponerse de manifiesto en su posibilidad temporánea [*temporal*] la comprensión del ser y, de este modo, la elaboración de

Lo básico es el hecho de que Hay Ser. La presencia del Ser es una *presencia física*. Pero así como la naturaleza tiene su *physis*, y lo humano tienen la suya, el Ser carece de ella, puesto que es base de todas. La presencia física del Ser significa: el Ser se da en una multiplicidad de presentaciones físicamente diferenciadas.²⁶⁵

El metabolismo del ser se fundamenta en el principio de la patencia del ser. Este principio no sólo expresa el carácter universal y apodíctico de la evidencia primaria del ser²⁶⁶, sino que expresa que «el Ser es lo dado en todo lo que puede darse»²⁶⁷. ¿Cómo se da el ser? El ser se da metabólicamente. «Hay Ser»: este enunciado fundamenta la unidad del todo puesto que «el Ser no tiene antídoto»²⁶⁸, es decir, no hay un dato contrapuesto al dato de que «Hay Ser», sino que el ser «...es la base igual de todos los datos»²⁶⁹. Así, el metabolismo del ser, gracias a la re-uniión de éste con el tiempo y el fenómeno en una racionalidad absoluta, constituye el parricidio de Nicol.

esta comprensión en la ontología y, por tanto, en la filosofía científica. (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª parte, cap. 1, § 20, p. 330).

Por esta diferencia afirma que «el ser es también conocido y, así, dado previamente de algún modo, pero no es encontrable en la dirección del proceso del existir fáctico-cotidiano, en tanto que comportamiento respecto del ente» (*Ibid.*, 2ª parte, cap. 1, § 22, p. 382). Así como Heidegger llevó a cabo la diferencia ontológica entre ser y ente, pues «el ser de los entes no “es” él mismo un ente» (*Ser y tiempo*, Introducción, cap. 1, § 2, p. 15), también Nicol lleva a cabo la diferencia ontológica de acuerdo con los sentidos del no ser, uno de los cuales es el siguiente: «El no-ser se dice del ser cuando se precisa su distinción respecto del ente» (*CRS*, cap. 9, § 39, p. 253). De tal suerte que el no ser del ser absoluto no es la nada absoluta, sino el ente.

²⁶⁵ Nicol, E., *CRS*, cap. 9, § 38, p. 245.

²⁶⁶ Cf. Nicol, E., “Fenomenología y dialéctica” en *IVL*, § 4, p. 96, n. 11.

²⁶⁷ Nicol, E., *CRS*, cap. 9, § 38, p. 246.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Idem.*

CONCLUSIONES.

El parricidio de Nicol consiste en la tesis del metabolismo del ser. Esta tesis es revolucionaria porque es una tesis original, en el sentido de que regresa a los orígenes del pensamiento filosófico griego. Con el metabolismo del ser Nicol muestra la *re*-unión de aquello que con Parménides quedó escindido, escisión que Parménides hace a partir de aquello que constituía una unidad para los pensadores inmediatamente anteriores a él: el ser, el fenómeno y el tiempo. Desde esta perspectiva revolucionaria hay que aceptar el parricidio. Hay un parricidio en Nicol, pero no porque la primera gran crisis de la historia de la metafísica haya sido resuelta con la fenomenología-dialéctica del siglo XX de Nicol, sino porque esa fenomenología-dialéctica dirige su mirada a los auténticos padres, aquellos que afirman la racionalidad inmanente y la unidad de lo aparente y cambiante. De entre estos padres destacan de manera eminente Anaximandro y, por supuesto, Heráclito. Respecto de estos padres Parménides comete el primer parricidio de la historia de la filosofía. Mostrar que la paternidad de la metafísica compete a esos filósofos de la unidad, que afirman también el metabolismo del ser, es un parricidio, porque esta operación *restituye el orden originario de los términos*, con lo cual, para hacer una paráfrasis de Nicol, es como salirse de la trampa que amenaza cuando se parte de la idea de que al ser sólo se llega por medio de la racionalidad pura del hombre. Por eso la originalidad de Nicol va *más allá* del dualismo que comienza con Parménides, y se dirige a las evidencias primarias, al fenómeno y al tiempo.

Pero la filosofía de la unidad de Nicol no se limita, desde luego, a repetir aquello que los grandes maestros habían dicho en los orígenes de la filosofía. Si bien Nicol regresa constantemente a los presocráticos, esa revolución es una *re-forma*, no en el sentido de un volver dar forma a la vocación, pues en los griegos esta vocación era patente, sino en el sentido de una *re-formulación* del pensamiento de estos filósofos. Nicol imprime su carácter auténtico a la filosofía de la unidad. Lo cual consigue no sólo en el diálogo con los primeros filósofos griegos de la unidad, sino que es el resultado de la reflexión hecha a partir de muchos de los grandes filósofos que siguen el camino parmenídeo de la razón

pura. El parricidio se muestra en el constante afán por evitar dualismos, un afán que lleva a Nicol a postular otras ideas revolucionarias como son la razón simbólica y el hombre como ser de la expresión, la verdad como verdad intersubjetiva, la conjunción entre verdad e historia, entre alma y cuerpo (para utilizar la nomenclatura clásica), o entre teoría y praxis, etc. Nicol es, pues, original también en el sentido de que es un pensador que propone respuestas a estas disyuntivas que tanto peso han tenido en la historia de la filosofía.

Pues bien, acepto que Nicol lleva a cabo el parricidio (del mismo modo que acepto que Platón también llevó a cabo el parricidio). Sin embargo, ¿qué se sigue de la aceptación del parricidio de Nicol? Si el parricidio ha sido cometido, parece que no hay nada más que hacer. Pero ¿acaso se puede decir que la primera gran crisis de la metafísica ha quedado resuelta y que no hace falta mayor esfuerzo por confrontarse a ella? Difícilmente puede significar esto puesto que, si ese fuera el caso, y para decirlo irónicamente, la crítica de Nicol pondría en *crisis* a la metafísica al modo parmenídeo, cosa que para Nicol sería un despropósito o un contrasentido. La tesis de Parménides no sólo pone en crisis a la metafísica por escindir el ser del fenómeno y del tiempo, sino que la *crisis* parmenídea afecta a la vocación filosófica. Si los atributos del ser son plenamente cognoscibles, si acaso son por principio cognoscibles y si acaso el ser tiene atributos, y si los atributos son tal y como Parménides lo comunica en su Poema, al resto de la historia de la filosofía no le quedaría nada más que investigar sobre el ser. La historia del pensamiento en occidente habría consistido en la constante repetición *ad nauseam* de los atributos del ser según Parménides. De este modo, si Nicol pusiera el punto final en lo que respecta a la primera crisis de la metafísica, no haría falta seguir el llamado del ser que nos impele a *buscar la verdad para ser y*, entonces, la crisis de la vocación filosófica la impondría Nicol y no Parménides. En realidad sucede lo contrario con la tesis parricida de Nicol. Éste no sostiene que su tesis sea verdad en el sentido de la absoluta verdad que es válida para toda etapa histórica, contraponiéndose al error como algo absolutamente desechable. Cuando Nicol asienta el fundamento de la ciencia en los hechos, afirma que el pensamiento humano puede ser erróneo o verdadero en las distintas etapas históricas, sin que esto se contraponga a los principios comunes, pues éstos atraviesan la historia y son fundamento

para que se dé un pensar en la historia sobre el ser, de tal suerte que una verdad no cancela ni a las anteriores ni a las subsecuentes; no se puede hablar de una verdad absoluta que sea producto de la razón humana.

De esta manera, la historia de la filosofía no se puede negar. Y esto vale también para la primera gran crisis de la metafísica; también forma parte de la historia filosófica. La crisis no se puede negar ni *solventar* (en el sentido de *solvere*: disipar, desvanecer), es decir, no se puede diluir o eliminar de la historia de la metafísica, ya sea por los esfuerzos de un pensador o por el de una colectividad de pensadores; el ser no olvida, decía Nicol. Los problemas importantes de la historia de la filosofía no se superan con las nuevas propuestas que dan razón sobre ellos. Esto ya lo sabían Platón y Aristóteles: afirmaban, de algún modo, la continuidad del pensar en distintos momentos de la historia, puesto que si bien los griegos no poseían el sentido de la historia que se da a partir de la modernidad, tenían una buena intuición del desarrollo continuo de la ciencia; asimismo tenían una buena idea de lo difícil que es contestar las grandes crisis filosóficas, razón por la cual no es posible “despachar” las interrogantes filosóficas. Aristóteles afirma esa suerte de comunidad y continuidad histórica de la ciencia cuando dice lo siguiente:

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 la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza*. Y [...] si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, *de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud*.²⁷⁰

Esa “cierta magnitud” de la que habla Aristóteles no se interrumpe ni decrece mientras el hombre se empeña en la tarea de hacer filosofía, sino que aumenta constantemente y ese aumento permite tener una mayor visión, es decir, permite encontrar nuevas perspectivas y planteamientos a los problemas teóricos, los cuales también aumentan al hacer filosofía.

Asimismo Platón es consciente de la dificultad de *re-solver* los problemas filosóficos que marcan los propios quehaceres de la filosofía. En el *Teeteto*, diálogo en el cual se pregunta cómo comprender el conocimiento sin recurrir a la teoría de las formas, hace una pregunta irónica que se puede aplicar a muchas de las soluciones que se dan a

²⁷⁰ Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993a 30-993b 3. Las cursivas son mías.

interrogantes y problemas de la historia de la filosofía; dice lo siguiente Sócrates: «¿Será posible, Teeteto, que hayamos *podido alcanzar en un solo día lo que vienen buscando desde hace tiempo muchos sabios que han envejecido antes de hallarlo?*»²⁷¹. Los problemas o las crisis de la filosofía nunca quedan excluidos de la historia de la filosofía.

Así, reconocer o aceptar la contestación que hace un pensador a determinado problema, en este caso aceptar el parricidio de Nicol, no quiere decir que el problema ha sido eliminado o superado, sino que implica el comprender la originalidad de su pensamiento, prestar oído a las tesis que son eminentemente atendibles –puesto que ayudan a trazar el camino que se ha de seguir– y, finalmente, buscar un camino *propio* para atender el llamado del ser, un llamado que impele, como decía Nicol, a *ser y nada más, es decir, a ser más*. Este llamado del ser impulsa a *formarse* a uno mismo.

Habiendo dicho esto, se debe comprender que no hay, pues, disyuntivas en el porvenir de la filosofía a partir de Nicol: no se trata de elegir entre *a)* aceptar que Nicol comete el parricidio y considerar, entonces, que todo lo que se puede decir está dicho, o *b)* negar ese parricidio nicoliano con el fin de convencerse de que aún es posible decir algo más. Aceptar el parricidio no implica que ya no se pueda decir algo más, y negarlo no asegura que existan todavía caminos que recorrer en lo que a este asunto respecta. Más bien sucede que aceptar el parricidio muestra que es *posible* aún decir algo más; si Nicol no cometiera el parricidio y, más aún, si Platón no lo hubiera hecho ya, no se podría hablar de la *posibilidad* de un nuevo parricidio: el *hecho* de cometer el parricidio afirma su *posibilidad*. Así, la pregunta: *¿qué se sigue de la aceptación del parricidio de Nicol?*, puede presentarse en otros términos: *¿qué camino se puede seguir en la filosofía una vez que Nicol ha hecho esta restitución del orden original del pensamiento?*

La contestación a esto no puede ser absoluta, no se puede decir todo lo que aún es posible realizar en lo que al parricidio respecta a partir de Nicol, sino que gracias a Nicol se abre el panorama. En el transcurso del tiempo se pueden mostrar algunos de los caminos sugerentes que nacen a partir de Nicol. Uno de esos caminos sería el siguiente: Nicol afirma la unidad y comunidad, la cual se fundamenta en la patencia del ser; sin

²⁷¹ Platón, *Teeteto*, 202d. Las cursivas son mías.

embargo, suele considerar que esa patencia del ser no es principio, del mismo modo que afirma que el ser no es problema. Pero a partir de la tesis parricida de Nicol se advierte que el ser será problema mientras no se acepte que sí es principio de unidad y comunidad (problema que también se presenta con Platón y Aristóteles, quienes consideran que el ser es común, pero no hacen de esa comunidad del ser *el* principio). La negación del ser como principio de unidad y comunidad puede poner en crisis a la filosofía, puesto que, si bien el ser queda del “lado” de las evidencias primeras, a diferencia de otras evidencias no es principio. Es decir, no queda claro qué se debe decir sobre su “posición” ontológica, por así decirlo. No esclarecer que el ser es principio de unidad no le da su lugar o posición adecuada al ser, que se ha mostrado como lo común a todas las cosas. El camino que se puede seguir a partir de esto se ha trazado, en cierto modo, a lo largo de la tesis: se ha insistido en que el «*Hay Ser*» nicoliano debe entenderse como el principio de unidad y comunidad (sin más). Sin embargo, se ha hecho hincapié en el problema que implica la formulación de este principio. Lo que se puede hacer, a partir de Nicol, no es corregirle la pluma, sino *re-formular* la *fórmula* de la patencia del ser, para mostrar la *principalidad* del ser, a partir de un pensamiento que también debe buscar la originalidad, la revolución.

BIBLIOGRAFÍA.

- Diccionario ilustrado latín*, Latino-Español Español-Latino, editorial Vox, prólogo de Don Vicente García de Diego, Barcelona, 21ª ed., reimpresión 2007, 738 p.
- Diccionario manual griego*, Griego clásico-Español, editorial Vox, por José M. Pabón S. de Urbina, Barcelona, 18ª ed., reimpresión 2005, 736 p.
- Los filósofos presocráticos I*, Editorial Gredos, selección y trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1978, 4ª reimpresión 2000, 520 p.
- Los filósofos presocráticos II*, Editorial Gredos, trad. Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1979, 1ª reimpresión 1985, 428 p.
- ARISTÓTELES, *Física*, Editorial Gredos, trad. Guillermo R de Echandía, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1998, 1ª reimpresión 2008, 508 p.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Editorial Gredos, trad. Tomás Calvo Martínez, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1994, 2ª reimpresión 2003, 584 p.
- AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín II: Confesiones*, BAC, Edición bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, 1ª ed., 11ª reimpresión 2005, 614 p.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, Alianza Editorial, trad. Risieri Frondizi, colección Filosofía, Madrid, 1ª ed. 1999, 5ª reimpresión 2006, 200 p.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Editorial Gredos, trad. E. López y M. Graña, colección Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1ª ed. 1987, 2ª reimpresión 2003, 216 p.
- GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, FFyL, México, 1ª ed. 1981, 318 p.
- GONZÁLEZ, Juliana y SAGOLS, Lizbeth (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, FFyL, colección Seminarios, México, 1ª ed. 1990, 200 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Tomo I, coedición Solar-Hachette, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, colección Biblioteca “Solar”, Buenos Aires, Argentina, 6ª ed. 1993, 500 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Tomo II, coedición Solar-Hachette, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, colección Biblioteca “Solar”, Buenos Aires, Argentina, 6ª ed. 1993, 596 p.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, trad. Ramón Valls Plana, colección Ensayo, Madrid, 1ª ed. 1999, 2ª reimpresión 2005, 632 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, FCE, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1966, 16ª reimpresión 2006, 488 p.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, Trad. José Gaos, Serie de obras de filosofía, México, 2ª ed. 1971, 13ª reimpresión 2007, 479 p.
- HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, trad. Juan José García Norro, colección Estructuras y procesos, serie Filosofía, Madrid, 1ª ed. 2000, 402 p.
- HORNEFFER, Ricardo (coordinador), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, UNAM, FFyL, colección Nuestros maestros, México, 1ª ed. 2009, 384 p.
- HORNEFFER, Ricardo, *Eduardo Nicol. Semblanza*, El colegio de Jalisco, Generalitat de Catalunya, México, 1ª ed. 2000, 198 p.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Tecnos, trad. Félix Duque, colección Clásicos del pensamiento, Madrid, 4ª ed. 2005, 888 p.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Editorial Taurus, trad. Pedro Ribas, colección Pensamiento, México, 1ª ed. 2006, 744 p.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Editorial Istmo, Edición bilingüe, trad. Mario Caimi, colección Fundamentos, serie Ágora de ideas, Madrid, 1999, 392 p.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, “Monadología” y “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón” en *Escritos filosóficos*, Antonio Machado Libros, trad. Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, colección Teoría y Crítica, Madrid, 2003, 784 p.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1982, 1ª reimpresión 2001, 280 p.
- NICOL, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, FCE, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1972, 3ª reimpresión 1997, 360 p.
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, FCE, Sección de obras de filosofía, México, 3ª ed. 1981, 1ª reimpresión 1989, 424 p.
- NICOL, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, UNAM, FFyL, Seminario de metafísica, Colegio de filosofía, México, 1ª ed. 1990, 450 p.
- NICOL, Eduardo, *La agonía de Proteo*, Editorial Herder-UNAM, México, 2004, 134 p.

- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre* (nueva versión), FCE, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1977, 4ª reimpresión 2003, 424 p.
- NICOL, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, UNAM, IIFilológicas, Edición conmemorativa Cien años, México, 2ª ed. 2007, 80 p.
- NICOL, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1980, 2ª reimpresión 1994, 336 p.
- NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, Sección de obras de filosofía, México, 1ª ed. 1965, 5ª reimpresión 2001, 512 p.
- NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión* (nueva versión), FCE, Sección de obras de filosofía, México, 2ª ed. 1974, 2ª reimpresión 2003, 286 p.
- PADILLA, María Teresa, "Eduardo Nicol: El parricida moderno", conferencia inédita para el XIV Congreso de Filosofía, Asociación Filosófica de México, Mazatlán, Sinaloa, 5 a 9 de noviembre, 2007.
- PLATÓN, "Fedro" en *Diálogos III*, Editorial Gredos, trad. E. Lledó Íñigo, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1986, 4ª reimpresión 2004, pp. 309-413.
- PLATÓN, "Parménides" en *Diálogos V*, Editorial Gredos, trad. María Isabel Santa Cruz, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1988, 3ª reimpresión 2002, pp. 29-136.
- PLATÓN, "Sofista" en *Diálogos V*, Editorial Gredos, trad. Nestor Luis Cordero, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1988, 3ª reimpresión 2002, pp. 331-482.
- PLATÓN, "Teeteto" en *Diálogos V*, Editorial Gredos, trad. Álvaro Vallejo Campos, colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1ª ed. 1988, 3ª reimpresión 2002, pp. 173-317.