



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**LA METAFÍSICA DIALÉCTICA DE NICOL
COMO MODELO DE RACIONALIDAD DIALÓGICA**



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN QUINTAS VICENTE

TUTOR: DR. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO



CIUDAD DE MÉXICO, 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE DE TESIS

INTRODUCCIÓN	6
1. Contexto filosófico del surgimiento de la MFE	16
2. El camino hacia la MFE en la obra de Nicol	21
3. Objetivos y delimitaciones	31
CAPÍTULO PRIMERO	
1. GENEALOGÍA DE LA METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN	
1.1 La crisis de la metafísica tradicional y su rechazo a la expresividad	37
1.2 La vieja ciencia del ser y su estructura onto-teológica	45
1.3 Las limitaciones de las ciencias de la expresión	48
1.4 La necesidad de una MFE	53
CAPÍTULO SEGUNDO	
2. EL FENÓMENO DE LA EXPRESIÓN	
2.1 Concepto nicoliano de expresión	57
2.2 El “dispositivo hermenéutico”	70
2.3 El ser y la expresión	74

2.4 La MFE como hermenéutica fundamental	78
--	----

CAPÍTULO TERCERO

3. EL SUJETO DE LA EXPRESIÓN

3.1 La expresión como rasgo ontológico diferencial	82
3.2 Alteridad, comunidad e intercomunicación dialógica	88
3.3 El falso problema de la comunicación	94
3.4 Mundo y diversidad expresiva	101
3.5 Verdad y comunidad dialógica: el principio de indiferencia y el principio complementario del sentido en la expresión	106

CAPÍTULO CUARTO

4. EL OBJETO DE LA EXPRESIÓN

4.1 Naturaleza y expresividad. Los dos mundos: la indiferencia de la naturaleza y el mundo humano del sentido	117
4.2 Expresión y libertad	120
4.2.1 La expresión y la historicidad	123
4.2.2 La verdad y la historia; la razón de la historia	126
4.3 El ser y las formas simbólicas	130

4.4 Los principios que rigen las relaciones simbólicas	136
--	-----

CAPÍTULO QUINTO

5. LA RAZÓN SIMBÓLICA

5.1 Concepto nicoliano de razón simbólica	148
---	-----

5.2 La tríada fenomenología-dialéctica-hermenéutica	155
---	-----

5.3 El ser y el logos	164
-----------------------	-----

5.4 El misterio de la palabra	171
-------------------------------	-----

CONCLUSIONES	179
---------------------	------------

APÉNDICE I	186
-------------------	------------

APÉNDICE II	192
--------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	196
---------------------	------------

ABREVIATURAS

METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN, 1ª VERSIÓN	MFE1
METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN, 2ª VERSIÓN	MFE2
LA IDEA DEL HOMBRE 1ª VERSIÓN	IH1
LA IDEA DEL HOMBRE 2ª VERSIÓN	IH2
PSICOLOGÍA DE LAS SITUACIONES VITALES	PSV
HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO	HE
LA VOCACIÓN HUMANA	VH
LOS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA	PC
REVISTA DIANOIA	RD
EL PORVENIR DE LA FILOSOFÍA	PF
LA PRIMERA TEORÍA DE LA PRAXIS	PTP
LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA	RF
LA AGONÍA DE PROTEO	AP
CRÍTICA DE LA RAZÓN SIMBÓLICA	CRS
IDEAS DE VARIO LINAJE	IVL
FORMAS DE HABLAR SUBLIME	FHS
EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA	PFH

INTRODUCCIÓN

La *Metafísica de la expresión* (MFE) de Eduardo Nicol, publicada en 1957, ha sido la obra principal y la más sistemática del filósofo mexicano-catalán, alrededor de la que giran todas sus demás obras en dos momentos históricos: la primera versión (MFE1) de 1957 y la segunda versión (MFE2) de 1974; en esta última, Nicol reafirma y consolida sus tesis y reescribe prácticamente todo el libro. De su aparición en 1957, conviene aquí referirnos brevemente a los contextos históricos y filosóficos de ese entonces, a efecto de lograr una aproximación que nos lleve hacia una mejor comprensión de los motivos que impulsaron a Nicol a desarrollar tal obra.

En relación al primer contexto, recordemos que a finales de los treinta del siglo pasado ocurrió una emigración a nuestro país motivada por el exilio español, ante la derrota de la República por el franquismo. Por tal situación México acogió un grupo de filósofos entre los cuales venía Eduardo Nicol, quien habiendo nacido en 1907, en Barcelona fue alumno de P. Font, i Puig, T. Carreras Artau, Serra Hunter y de Xirau, y luego en Madrid, de Ortega, García Morente y de Besteiro,¹ y que llegó a Veracruz el 13 de junio de 1939, a bordo del *Sinaia*, luego de pasar un tiempo en el campo de concentración de Argelès-Sur-Mer.

Por ese entonces la filosofía mexicana -según narra José Luis Abellán²-

[...] Era la consecuencia natural de lo que dijo Cardiel Reyes, al ocuparse de este tema: “que las escuelas filosóficas que daban fisonomía cultural a Europa, en los tiempos de la guerra civil española, eran conocidas en México, la mayor parte en forma amplia y directa, algunas otras, como el existencialismo, sólo en forma más o menos incipiente”. El hecho es que los filósofos españoles se integraron sin dificultad en las instituciones mexicanas, bien fuera en El Colegio de España en México, primero, o en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, después. En esto Eduardo Nicol no fue ninguna excepción: fue catedrático en la citada

¹ Pío Colonnello, *Eduardo Nicol, intérprete de Vico*.
institucional.us.es/revistas/revistas/vico/pdf/numeros/17-18/art28.pdf

² José Luis Abellán, *Eduardo Nicol: su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*.
revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/AHSF0808110563A.pdf

Universidad, así como fundador del Centro de Estudios Filosóficos, -más tarde, Instituto de Investigaciones Filosóficas- y director del Seminario de Metafísica. Al mismo tiempo, fundó la revista *Filosofía y Letras*, y fue cofundador de la revista *Diánoia*. En ese tipo de actividades no se distinguió de otros colegas españoles, a no ser por su excelencia, pero sí lo hizo, en cambio, por su actitud filosófica. Nicol no se integró en ninguno de los movimientos y tendencias que ya estaban en marcha, sino que adoptó una posición propia que le singularizó frente a los otros" [...].

De ahí que Nicol pretenda ser excepción desde los inicios de su carrera, y por ello es indudable que su figura acusa una singularidad fuera de serie, por lo que es difícil ubicarlo dentro de una tendencia o movimiento específico, lo que no es obstáculo para considerarlo como uno de los filósofos de lengua española más importantes de la segunda mitad del siglo XX, toda vez que Nicol fue un filósofo que se preocupó por la formación de sus discípulos, a la vez que autor de una vasta obra.

Por otro lado, Nicol piensa que la filosofía es una ciencia primera y que tiene por objetivo reflexionar sobre temas eternos como el logos, el ser, el hombre, la naturaleza, la historia. Con base en la historicidad del ser busca conjuntar acción y vida. A lo largo de dos de sus obras por demás relevantes como son *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), avizoró el actual dominio de la razón pragmático-instrumental en todos los espacios vitales, lo cual traerá como consecuencia una convivencia humana irrespirable, aunque no por ello deja de aferrarse al logos como único modo de pensar y de actuar filosóficamente.

Su *Metafísica de la expresión* y su reflexión sobre conceptos tales como ser, diálogo, alteridad, historicidad, etc., hace factible la presencia del otro y de lo otro. Es así que vía la expresión y sus variadas posibilidades fenomenológico-hermenéuticas, dirá Antolín Sánchez Cuervo que se demarca una especie de pensar "responsable de rescatar e incluir aquella alteridad velada bajo comprensiones reduccionistas de la identidad". De esta manera, si cualquier

expresión precisa de un “ante quien” y pensar es dialogar, ello implica igualmente hablar de y con lo diferente.³

En continuación de este contexto, habrá que tener en cuenta que es necesario estar situados históricamente, porque en la MFE muchas de las discusiones reflejan en gran medida los temas de la época en que se formuló la obra. Es así que Nicol le dedica varios pasajes a la trascendencia, relevancia o la celebridad de la física en los años de la primera mitad del siglo XX, debido a que la física fue la ciencia más célebre, sobre todo después de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, con lo que se constituía como el paradigma mismo de la ciencia, pero además, con novedades importantes y con discusiones de un corte metafísico.

De ahí que aunque Nicol publique su obra en 1957, él aún está situado todavía en las discusiones de gran impacto de la gran revolución que produjo la mecánica cuántica y las teorías de la física nueva no determinista, a partir sobre todo de Einstein, de Böhr, en la primera mitad del siglo XX.

Con tal actitud, podemos decir que el pensador catalán en el 57, está planteando una idea que no es ajena a la que va a desarrollar Khun, en el sentido de que las ciencias son históricas, que hay una historicidad en todas las teorías científicas, presupuesto que ya está muy explicitado en la MFE.

Después en el 65, Nicol publica *Los principios de la ciencia*, que será la segunda obra en que explora este sistema y el contexto histórico de la época es que todavía hay una influencia muy fuerte de estas visiones positivistas y neopositivistas de la ciencia física como una ciencia determinista, como una ciencia exacta, matemática, con sus precisiones que se basan en axiomas incontrovertibles como el axioma de no-contradicción, que tiene unos métodos infalibles y que sin embargo, poco a poco, esto va a ir cambiando y de hecho ya físicos heterodoxos como Heisemberg, van a empezar a demoler.

³ Antolín Sánchez Cuervo, *¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio*. P. 1021 arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/download/245/246

Todo esto es un esbozo de la situación histórica en que surge la MFE, lo cual es importante por las razones arriba asentadas, pero el contexto largo en que Nicol se ubica, es el ciclo completo de la historia de la metafísica. Es decir, el ciclo corto es el contexto de la primera mitad del siglo XX y de las discusiones derivadas de las revoluciones científicas en la física, al cuestionarse los viejos paradigmas. El ciclo largo, es el de la historia de la metafísica, en el cual Nicol se remonta al nacimiento mismo de ella, del cómo y por qué se logró o no se logró el proyecto de la metafísica como una ciencia primera de los primeros principios. Ese es el primer problema que Nicol enfrenta, un problema descomunal, lo que se comprueba cuando abrimos el libro y aparece la crisis de la metafísica, en donde Nicol hace un diagnóstico que en la primera versión del 57 es mucho más extenso, más problemático, y que en la versión del 74 es más sintético.

Ahora bien, y por lo que hace al contexto propiamente filosófico, la MFE surge en un escenario en que está por aparecer la obra cumbre de la hermenéutica de Gadamer (*Verdad y método*, 1962). Ese contexto intelectual se caracterizó por el “giro lingüístico” que se produjo en la filosofía en aquellos años, y que se reflejó en las diversas filosofías del lenguaje, el estructuralismo, la hermenéutica, la teoría de los actos de habla, la filosofía de las formas simbólicas, etc., y que a decir de Tomás Austin⁴, consiste en la relevancia que se adjudicó al lenguaje a partir del siglo XX, en el origen de nuestros actos y de la manera en que erigimos nuestra aceptación de lo que es real, partiendo del mismo lenguaje. Esta nueva forma de apreciación del papel del lenguaje, según Rafael Echeverría, se origina con Nietzsche, sigue con Wittgenstein y Austin, y luego con Searle.

⁴ Tomás Austin M. *EL GIRO LINGÜÍSTICO DEL SIGLO XX* (¿En qué consiste el “giro lingüístico del que habla Echeverría en su libro?”). dirección electrónica: www.lapaginadelprofe.cl/girolinguistico/girolinguistico.htm

Por ese tiempo (1957), la actualidad de la MFE nicoliana, se evidencia ya en la elaboración de una fenomenología del conocimiento, que Nicol expone en el párrafo 20 de dicha obra. Ahí,

El planteamiento de Nicol es análogo al de autores que, como Heidegger y Zubiri, integran la relación sujeto-objeto en un ámbito más amplio: mundo, realidad. Habría que subrayar “en” para indicar la unidad estructural. La actualidad de Nicol resalta si se compara su análisis con el [párrafo] 13 de el *Ser y tiempo* y con Hartmann, N., *Metafísica del conocimiento*, cap. V. El papel constitutivo de la comunidad hace que Nicol supere la “fase prelingüística de la teoría del conocimiento.”⁵

Por su parte, Silva Camarena también señala la actualidad de la MFE nicoliana, cuando se refiere al tema del hombre y el ser:

Después de que se publicó la conferencia de Sartre titulada “El existencialismo es un humanismo”, Heidegger envió a Jean Baeufret su “Carta sobre el humanismo” para hacerle saber que no aceptaba en modo alguno la idea sartreana de que estuviéramos en un plan en el cual solamente contaba el hombre, y le aseguraba que más bien estábamos en un plan donde se daba principalmente el Ser. Heidegger y Sartre habían hecho sus respectivas elecciones, optando el primero por el camino del Ser y el segundo por el camino del hombre. Para Sartre era preferible saber lo que somos nosotros mismos, saber que no fuimos hechos por un gran artífice llamado Dios y que tenemos la responsabilidad de llegar a ser lo que podemos llegar a ser (y en esto consiste según él, el humanismo), aunque tuviera que abandonarse la averiguación de lo que es el ser; para Heidegger, por el contrario, era necesario plantear la pregunta que interroga por el ser, aunque no llegáramos a saber suficientemente lo que somos nosotros mismos, pues sólo así, concibiendo al hombre como “pastor del ser”, y ya no más como “señor del ente”, podría accederse a un verdadero humanismo.⁶

Ahora bien, y sin hacer alusión alguna al asunto del ser, o exponiendo por una parte sólo la cuestión del hombre y por otra nada más lo relativo al ser, con las anteriores argumentaciones se quiso romper el círculo vicioso que había provocado la idea de que para conocer lo que éramos se tenía que saber lo que significaba el ser, y para enterarse del ser, se precisaba poseer un conocimiento amplio de lo que es el hombre, idea que Cassirer ya había intentado abandonar y que se origina

⁵ María Luisa Santos, en *El ser y la expresión, Homenaje a Eduardo Nicol*, Juliana González y Lizbeth Sagols, eds. FFyL, UNAM, México, 1990. P.37.

⁶ Juan Manuel Silva Camarena, “La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del ser: dos interrogaciones sin respuesta posible”, en *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol*, pp. 159-161.

según Silva Camarena en el *Alcibíades* de Platón (132c), cuando Sócrates al discurrir en torno al mandato del templo de Delfos, manifestado en la frase: "¡Conócete a ti mismo!", pregunta: "¿Cómo saber ahora de una manera clara eso que es el fondo del ser?" "Si alguna vez lo supiéramos, sin duda nos conoceríamos a nosotros mismos".⁷

Sin embargo, aquí es donde quiero puntualizar la actualidad de la MFE, toda vez que en esta obra y en toda la filosofía de Nicol, se da contestación válida al anterior problema, al considerarse que el tema del hombre y el asunto del ser se desarrollan sobre la base de que no existe desconocimiento alguno de los mismos (hombre y ser), pues es claro que nadie ignora, por un lado, lo que es el ser, debido a que el ser es fenómeno, tesis nicoliana que se intentará demostrar en el cuerpo de este trabajo de tesis y, por otro lado, el hombre –conforme con el filósofo catalán– es el ser de la expresión, por lo cual, en primer lugar, no es necesaria la pregunta que interroga por el ser, y por lo que hace a la pregunta sobre el hombre, ésta se contesta sin necesidad de averiguaciones científicas, pues para Nicol, el hombre es expresión, vista aquí como la base ontológica que posibilita "la existencia y la comunicación humanas".

De aquí que la MFE de Nicol, entendida como una filosofía que implica una hermenéutica *sui generis*, constituya una contribución original en ese ámbito, situación que lleva en los últimos tiempos a numerosos pensadores, a avocarse a la tarea de analizar la filosofía nicoliana en esta, y en otras facetas de la extensa obra del filósofo catalán como se atestigua, por ejemplo, y en primer lugar para los fines de la presente investigación, en el homenaje que en vida y con motivo de su octogésimo aniversario (1988), bajo el título de *El ser y la expresión*, le rindió un grupo de estudiosos sobre su filosofía. En dicho evento, se pueden observar: "las palabras de reconocimiento y amistad de distintas personalidades académicas que, desde perspectivas diferentes, encuentran en la vasta y extraordinaria obra de Nicol

⁷ *Ídem.*

una vía rigurosa y lúcida para encarar algunos de los problemas más apremiantes de la filosofía contemporánea”: realidad (Ma. Luisa Santos), el conocimiento y sus límites, (Juliana González), praxis existencial (Sánchez Vázquez, Guadalupe Olivares), poesía y filosofía (Bonifáz Nuño, Ramón Xirau), Filosofía de la ciencia, ética, filosofía de la historia, antropología, Libertad (Juan Manuel Silva Camarena, Jorge Serrano), determinismo y libertad (Luz Ma. Álvarez), comunicación, (Lizbeth Sagols, Ma. Luisa Santos, Ricardo Horneffer), razón de fuerza mayor (Alberto Constante, Bonifáz Nuño, Ramón Xirau, Ma. Teresa Padilla, etc.), ética y metafísica-síntesis existencial (Juliana González), historicidad, (Enrique Hülsz, Antonio Zirión, Ma. Teresa Padilla, Ulises Domínguez), el actuar ético-político, crisis, reforma y porvenir de la filosofía”.⁸

En segundo lugar, en el homenaje que con el título de *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, se reúnen los trabajos que se presentaron en este coloquio, en el que participaron profesores de la UNAM, UAM, UAEM, Universidad Panamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Universidad Federico II de Nápoles, Italia, y del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, con las siguientes participaciones: Revolución en la filosofía y en la ciencia (Juliana González, Ambrosio Velasco y Giuseppe Cacciatore), Razón de fuerza mayor (Jorge Linares, Juan José Abud, Vladímir Saavedra y Antolín Sánchez Cuervo), metafísica, antropología, ética y humanismo (Ma. Teresa Padilla), educación (Ana María Valle, Alejandro Ocampo), expresión y eticidad (Mauricio Cuevas), ser de la expresión (Arturo Aguirre), condición fáustica del hombre (Crescenciano Grave), situaciones vitales (Stefano Santasilia), personalidad y calidad humana (Francisco Ugarte), legado filosófico nicoliano (Juan Manuel Silva Camarena), crisis filosófica (Antonio Marino), Nicol-Heidegger-encuentro-desencuentro (Alberto Constante), concepción nicoliana del ser como

⁸ Juliana González y Lizbeth Sagols, eds. *El ser y la expresión*. Homenaje a Eduardo Nicol, FFyL, UNAM, México, 1990.

presencia en el tiempo (Roberto González), símbolo, fenomenología y dialéctica (Ma. Lida Mollo), misterio de la palabra (Ricardo Horneffer), presentación del libro *Las ideas y los días* (Lizbeth Sagols), presentación de la reedición de los libros *Primera teoría de la praxis* y *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía* (Susana Carapia, Salvador Gallardo).

Independientemente de éstos y otros homenajes rendidos en reconocimiento a la relevancia del pensar nicoliano, existen filósofos mexicanos que han escrito sobre la filosofía nicoliana, como serían, por ejemplo: Juliana González, quien en su obra *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, pretende, por una parte, “una aproximación a la comprensión del *propósito* mismo de la nueva instauración de la metafísica que propone Nicol y, por la otra, tratar de aprehender el sistema, la integración dinámica de unos problemas con otros, ver de qué manera unas ideas se fundan y repercuten en otras y sólo adquieren su significación unas por otras”⁹, Jorge E. Linares Salgado, filósofo que en su obra *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, tiene como objetivo “reflexionar acerca de la meditación que Eduardo Nicol realizó sobre el porvenir de la filosofía.”¹⁰, Ricardo Horneffer, es otro pensador que en su texto *Eduardo Nicol, Semblanza*, se propone ofrecer “un panorama general del sistema filosófico nicoleano, a través de un recorrido ontológico de su obra [...]”¹¹, Luz María Álvarez Argüelles, Vládimir Saavedra Martínez y Claudia Márquez Pemartín, mismos que en su texto *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, intentan destacar “algunos aspectos iluminadores en torno al tema del hombre, que ocupan un espacio fundamental en la producción intelectual del doctor Nicol”, analizar el “carácter ontológico de la comunicación, al mismo tiempo que [...] su acontecer dentro de las situaciones vitales, es decir, en el plano existencial [...] teniendo como finalidad, descubrir si en alguna manera, [...] la comunicación resulta problemática y por qué.” Y exponer lo relativo a “*espacio-*

⁹ FFyL, UNAM, México, 1981, p. 13.

¹⁰ FFyL, UNAM, México, 1999, p. 11

¹¹ El Colegio de Jalisco, Generalitat de Catalunya, México, 2000, p. 9

temporalidad y a la *expresión*, ambos temas referidos al hombre, [pensando] que de esta forma se abarca de una manera completa lo que es el hombre para Nicol”, respectivamente,¹² y Ángel, Castineira, *Eduard Nicol: Semblanza de un filósofo*. La obra incluye palabras de homenaje a Nicol, así como ensayos sobre este filósofo, intervenciones a cargo del propio Nicol y datos relacionados con su actuar filosófico. Al final, aparece una ordenación cronológica de la bibliografía de Eduardo Nicol.¹³

Además, hay una serie de estudios señalados (entre otros), en el apéndice I de este trabajo de tesis, hechos en México y en España sobre la obra de Nicol, que lo abordan sobre todo en este último país, como filósofo en el exilio.

Ahora bien, el presente estudio sobre la MFE nicoliana es fundamentalmente de carácter exegético, por lo que una de sus finalidades será la de analizar no únicamente la manera en que se construyó dicha metafísica, sino también la de descubrir algunas de sus implicaciones ontológicas, éticas y epistemológicas para la filosofía contemporánea.

Por eso es que el cometido central de este estudio consiste en encontrar el modo de interpretar y entender adecuadamente tal obra, por lo que la hipótesis de la que partiremos será la de comprender que la MFE conlleva, además de una ontología de la intersubjetividad, una filosofía del lenguaje y una *hermenéutica fundamental* que resultan vigentes en el dialogo filosófico actual.

Y aquí radica la importancia de la presente investigación, pues se trata de mostrar que la MFE se inscribe o se puede inscribir en todo ese movimiento de la filosofía contemporánea, en busca de nuevos fundamentos que ayuden a comprender mejor las relaciones complejas de la intersubjetividad y la interculturalidad, así como para fundamentar el conocimiento, porque atiende y se

¹² FFyL, UNAM, México, 1999.

¹³ *Acta, Fundació per a les idees y les arts*. Barcelona, 1991.

preocupa por el lenguaje, la interpretación, lo simbólico, la alteridad, etcétera, que son los temas –podría decirse- canónicos de la hermenéutica actual.

Ahora bien, y para mejor cumplimentar lo anterior, estimo que también podrían ampliarse los cuestionamientos que parten de la metafísica de la expresión, enfocada principalmente en establecer las bases ontológicas de lo humano, por ejemplo, hacia contextos que presentan áreas de oportunidad en la cultura, las cuales han de ser analizadas desde una “filosofía de la expresión”, como lo menciona en su principal obra el propio Nicol cuando argumenta que

El programa de esta obra no abarca el desarrollo completo de una ontología del hombre. Tampoco puede incluir los temas de una “filosofía de la expresión”, la cual, aunque fundada ontológicamente en los términos presentes, derivaría –y será conveniente lograr después esta derivación- hacia los campos de la estética, la ética, la teoría del conocimiento, etc. ¹⁴

En este contexto considero necesario puntualizar que Nicol no solo indicó el camino a seguir en esta problemática, sino que incluso comenzó su proyecto de la “filosofía de la expresión” sobre todo en obras tardías, como lo fueron *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980), y la *Crítica de la razón simbólica* (1982), amén de *La primera teoría de la praxis* (1978) y *La agonía de Proteo* (1981), en las que se prevén y analizan situaciones de tipo existencial que afectan nuestro presente (pienso en la razón de fuerza mayor) y se aportan posibles soluciones, como sucede a manera de ejemplo cuando Nicol, ante la pobreza existencial de la intercomunicación ocasionada por el progreso tecnológico, opina que

Ninguna abstracción metodológica podrá eliminar el hecho de que el concepto es palabra, y de que, por consiguiente, el pensamiento comienza como comunicación oral. Hablando, como es tan común actualmente, de los “medios de comunicación”, conviene olvidar por un momento los artificiales, y reconocer que la palabra oral es el común, el más efectivo y primitivo de ellos. Todo lo demás surge de ahí, y ahí tiene su base natural.¹⁵

¹⁴ E. Nicol, MFE1, pp. 214-215

¹⁵ E. Nicol, FHS, p. 55.

Por nuestra parte, y dada la finalidad de este trabajo de tesis, no es posible profundizar más sobre este particular, por lo que tarea posterior será la de llevar adelante esta idea del ser expresivo, hasta un ámbito de acción que incluya una perspectiva de los actuales problemas culturales, para lo cual habrá que continuar cuestionando y reiterando, una y otra vez, las prevenciones nicolianas, así como las soluciones que el filósofo catalán propuso en sus reflexiones por demás rigurosas y sistemáticas.

Expuesto lo anterior y en continuación, diremos que la hipótesis de la que partimos es que en la MFE Nicol aporta elementos que hacen pensar en un tipo de *hermenéutica fundamental*, debido a que –como él mismo declara en el prólogo de la primera versión- primeramente comprende una ontología de lo humano; en segundo lugar, porque la MFE es una filosofía que analiza el fenómeno de la expresión en su propia lógica y en las propias relaciones simbólicas, es decir, en sus propias características objetivas e intersubjetivas, al investigar la manera en que estamos conectados a través de símbolos y cómo es que la conexión humana fundamental es simbólica; en tercer lugar, porque no solamente se refiere a los sujetos sino también a los objetos enlazados por la expresión, por lo que según Nicol la MFE constituye también la fundamentación de cualquier forma de conocimiento, de toda ciencia y de toda filosofía y, por tanto, de cualquier forma de interpretación del mundo.

1. Contexto filosófico del surgimiento de la MFE

La MFE de Nicol parte de la siguiente tesis: *el hombre es el ser de la expresión*, o bien *la expresión es el ser del hombre*, es decir, la expresión es un fenómeno en el que se revela de manera franca e inequívoca la forma de ser propia de lo humano y es este rasgo lo que lo separa definitivamente del resto de la naturaleza. De aquí que para Nicol la expresión sea precisamente un concepto de la mayor importancia, ya

que, por un lado, revela lo esencial de la condición humana y, por otro, es el acceso al desvelamiento del ser mismo.

Es por esto que Nicol considera como objeto de interpretación todo lo expresivo, precisamente porque los seres humanos existen, se comunican y se relacionan con todo lo otro a través de la expresión y ese es el vínculo esencial e inmediato entre el hombre y el ser. De aquí que en la MFE nicoliana el ser sea precisamente lo expresado, dado que nunca está oculto, no es un concepto trascendente, y no es privilegio de los iniciados, pues todo el mundo está hablando del ser, interpretándolo, comprendiéndolo, esto es, “comulgando” con el ser.

Al respecto, la palabra comunión para Nicol tiene mucho peso, toda vez que desde lo común, desde esa comunión esencial entre los seres humanos y el ser, mediante la expresividad, es que se puede entender cualquier forma de conocimiento y de verdad. Problema secundario será el del error o la mala comunicación; aunque no son problemas menores, ya que los mismos se traducen frecuentemente en discordia, en incomunicación, en conflicto.

Pero la incomunicación y la discordia son problemas graves, porque en estos menesteres se pierde el fundamento común, consistente en comprender que hay una comunidad de origen, una comunión radical y originaria entre los seres humanos que nos hace semejantes aún en la diversidad, aunque finalmente, y por esta semejanza en la expresión, es que somos capaces de superar estos obstáculos pues, incluso, como dice Nicol: “...no se da menos el que se da falsamente”,¹⁶ y como confirma Juliana González:

Ontológicamente, lo decisivo es advertir, primero, que tanto la sinceridad como la falsedad, el hablar como el callar, la veracidad como todos los modos posibles de encubrimiento, hipocresía, doblez, engaño, equívoco, vaguedad, etc. son por igual y esencialmente expresivos. El hombre se entrega, se comunica o se expresa, lo mismo cuando revela que cuando oculta: los modos existencialmente negativos de expresión son igualmente expresiones. La expresión dice lo que dice y dice también lo que no dice; [...] La expresión es

¹⁶ E. Nicol, MFE2, p. 41.

el dato constante, el factor invariable, porque tan es expresión lo expreso como lo inexpreso.¹⁷

O dicho de otro modo, una consecuencia principal de la MFE es que la comunidad humana nunca debe entenderse como homogeneidad o uniformidad, puesto que la comunidad es fundamentalmente diversidad; pero tampoco como heterogeneidad radical. Y eso fundamenta la posibilidad de cualquier entendimiento, de cualquier comprensión, de cualquier comunicación o convivencia humana.

La expresión se ha entendido tradicionalmente como fenómeno, o sea, como aquello que se muestra, como lo que es evidente. Pero en la tradición metafísica occidental también se ha identificado a la expresión con la categoría ontológica de accidente, categoría que en un contexto aristotélico se define como lo contrario a sustancia. Es decir, conforme con el Estagirita, sustancia es aquello que permanece en el cambio –siempre y cuando no se trate de un cambio sustancial- y que se aplica a lo que precisamente le incumbe a la cosa por naturaleza¹⁸, mientras que los accidentes vendrían a ser el resto de modificaciones, que pueden suscitarse o no en la sustancia, porque no pertenecen necesariamente a su esencia.

De ahí que la metafísica tradicional, al seguir este razonamiento, consideró que el análisis de cualquier fenómeno expresivo no permitía la entrada al aspecto toral o sustantivo del ser, visto como “ser en tanto que ser”, mismo que para Nicol no puede ser entendido como separado ni trascendente, sino como presencia real, ni el desentrañamiento del ser propio del hombre.

¹⁷ Juliana González, *Metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, FFyL, UNAM, México, 1981, p. 240

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 1017b, 10: Se llaman «entidad»; 15: «3» Además, las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado, y su eliminación acarrea la eliminación del todo [...]; 25: «4» [...] Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo algo determinado es también capaz de existencia separada. Y tal es la conformación, es decir, la forma específica de cada cosa. pp. 226-227.- 1025^a, 30: Accidente [...] se dice de las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad [...], p. 263. Editorial *Gredos*, Madrid, 1998.

Tal conceptualización obedece, de acuerdo con lo que desarrolla Nicol, a que la metafísica nunca se ha consolidado como ciencia plenamente fenomenológica, debido a que desde sus comienzos hasta el presente, su rumbo ha estado marcado por la tesis que afirma que el ser-en-sí *no es* fenómeno, mientras que el ser-para-mí corresponde, según esa tesis tradicional, sólo al ser temporal y contingente.

De esta forma, el *para-mí* significó la *doxa*, y se consideró que tenía menos valor que el ser-en-sí al que tenía acceso la *episteme* o razón pura. Esta distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí que se inició en Grecia, a partir de Parménides, condujo según Nicol a identificar, grosso modo, lo expresivo con la apariencia, y lo intelectual y conceptual con la realidad de verdad, como lo expresa a continuación:

Es ahí donde se produce en Grecia la gran desviación. La mismidad se identifica con la intemporalidad. El ser-mismo se desglosa de su presencia y apariencia. El ser-para-mí ya no es el ser-cosa, el ente en tanto que objeto de mi interés, sino la mera apariencia del ente, el ser menguado que capta la experiencia empírica. La apariencia no se considera ser-mismo porque es contradictoria: por su cambio, es y no es. El logos no puede ser fenomenológico. Vale decir que la razón queda aprisionada por su propio principio; pues ella sólo puede concebir el ser como no-contradictorio, pero a la vez debe reconocer el ser a lo que es contradictorio: al fenómeno, al tiempo. Su recurso es relegarlos al nivel del mero ser-para-mí¹⁹.

Por tanto, y con base en las razones fundamentales arriba señaladas, es que la metafísica no consideró el ámbito de la expresión como un objeto digno de su atención para explicar el ser, razonamiento al que Nicol se opone, pero que en principio lo llevó a preguntarse si alguna ciencia en particular o el conjunto de las diversas ciencias modernas que estudian los fenómenos expresivos (psicología, ciencias del lenguaje, lingüística, historia del arte, estética, historia de la religión, historia de la literatura, teoría literaria, etcétera), y catalogadas por este filósofo como “física de la expresión” podía revelar al ser de la expresión de una manera

¹⁹ E. Nicol, IVL, p. 90.

inobjetable, es decir, *radical y auténtica*, de tal forma que resultara innecesaria e imposible una metafísica de la expresión. Nicol concluye que no, al exponer que la superación de dicha “física de la expresión”, la produjo el resultado negativo que arrojó su análisis, debido a que no lograba una comprensión a cabalidad del carácter ontológico de la expresividad.

Por otra parte, dentro de esta investigación había de incluirse principalmente el análisis de la obra de Ernst Cassirer *Filosofía de las formas simbólicas*, en la cual este filósofo “propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica”, aunque para el filósofo catalán, “la razón última del ser de la expresión no pudo darla”²⁰, pues para ello era preciso un cambio de perspectiva, ya que el problema filosófico de fondo no residía en las formas de expresión simbólicas, ya explicadas por Cassirer sólo en forma descriptiva, sino en el entramado ontológico del ser humano visto como *ser simbólico*, esto es, como “ser que habla del ser”, toda vez que:

La preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. Este es el prodigio del que no pueden dar razón los monismos y los determinismos. En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, *el ser habla de sí mismo*.²¹

De ahí que el conjunto de ciencias que conforman lo que Nicol conoce como la “física de la expresión” sólo considere una parte de ésta, dejando al margen lo relativo al aspecto ontológico y fenomenológico, ante su incapacidad para resolverlo, por lo que si ello es cierto, dice Nicol que se habrá descubierto el factor negativo que justifique una MFE, precisamente en la insuficiencia de la “física de la expresión”, apreciación ésta con la que coincide Horneffer, al manifestar que:

²⁰ E. Nicol, MFE2, p. 33

²¹ *Ibíd*, p. 128

Por su lado, Kant apuntaba en el prólogo de 1787 a la *Crítica de la razón pura* que mientras la matemática y la física marchaban por el camino seguro de una ciencia, en la metafísica [...] „el camino que se traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce a donde se deseaba llegar’. Sin embargo, los métodos matemático y físico, y podríamos agregar por nuestra parte el biológico, no responden de la misma manera en las áreas naturales que al intentar aplicarlos al hombre, pues éste no se comporta, exclusivamente como ente matemático, físico o biológico. Podemos medir, cuantificar, cualificar, normar sus comportamientos, legislar su funcionamiento y conocer el genoma humano, que esto no nos ofrecerá una idea cabal y completa de su ser. ¿Cómo cambia históricamente siendo el mismo?”. p. 28. [...] “Por lo dicho, no constituye un error metodológico tomar en cuenta las *distintas* ideas del hombre, sino que éstas son más bien condicionantes de la posibilidad de concebir *la* idea del hombre. Esto significa que la razón de ser histórica del hombre es una razón de ser ontológica, por lo que las distintas teorías confirman, cada una de ellas, esta intrínseca necesidad que tiene el ser humano de hacerse y, con este acto, „idearse’ a sí mismo. p. 30.²²

2. El camino hacia la MFE en la obra de Nicol

La preocupación nicoliana respecto de la insuficiencia de la “física de la expresión” para explicar a cabalidad al ser de la expresión, llevó al filósofo catalán a pensar en una metafísica de la expresión como solución a tal problema, para lo cual expone en el prólogo de la primera versión de 1957 de la metafísica de la expresión (MFE1)²³, que la misma ya llevaba en gestación más de veinticinco años, en los cuales el asunto de la expresividad aparecía y continuaba reapareciendo, aún después de esta fecha, en la mayoría de sus escritos.

En este quehacer, primeramente la investigación y el acopio de material necesario se enfocó sobre aspectos particulares de la expresión que el pensador catalán encontraba, por ejemplo, en la estética, en la psicología, en la lógica, en la lingüística, etcétera, datos que se iban incorporando en el cuerpo de algunas de sus obras de esta época, como es el caso de la *Psicología de las situaciones vitales*, que data de 1941, y *La Vocación Humana*, publicada en 1953.

El autor relata que en 1942 alude por vez primera a la necesidad de realizar un proyecto de trabajo relativo a la formulación de una metafísica de la expresión, la cual no se visualizaba como una simple teoría fenoménica, ni tampoco como una

²² Ricardo Horneffer. *La idea del hombre*. Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

²³ E. Nicol, MFE1, pp. 7-11.

“ontología de lo humano”, sino como una nueva instauración de la metafísica como tal, y por extensión, “de la ciencia en general”²⁴.

Nicol anuncia el anterior proyecto en el prólogo que escribió a la traducción de la obra de David Hume *Diálogos sobre Religión Natural*. Este texto fue recopilado posteriormente en *La Vocación Humana*, en el año de 1953:

Como quiera que sea, lo que hasta aquí se ha logrado es descubrir en él [hombre] que su cambio afecta a su ser en unidad. Y que lo afecta en esa dimensión radical determinada por la expresión. Las expresiones, las palabras, como toda acción y toda obra humana de creación, son históricas porque se producen en el ámbito de la espacialidad y la temporalidad, que es el ámbito de la existencia. [...] Y por esto la metafísica del hombre deberá conducirse como una metafísica de la expresión.²⁵

Es así que en su Seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se inicia en 1948 una labor de crítica y de confirmación —se entiende del ya citado proyecto de trabajo— orientada a la futura consolidación de la MFE, y más adelante una vez fincados los principios de ésta, Nicol adquiere la certeza de que la misma fue una consecuencia necesaria de la tesis inscrita en una de sus obras: *La idea del hombre*, relativa a la historicidad humana. En efecto:

Siendo él histórico en su ser mismo, la expresión no puede considerarse como un accidente del hombre, sino como parte constitutiva de su estructura: como un carácter ontológico diferencial que, además, le permita a él establecer de manera inmediata la distinción metafísica apodíctica entre el ser de lo humano y el de todo lo no humano. La reforma del método fenomenológico que esto ha requerido es igualmente una consecuencia forzada de aquel planteamiento. Por otra parte, que la expresión es el ser del hombre, se dijo ya, con plena conciencia de lo que ello implicaba teóricamente en *La Vocación Humana*, y esa obra adelanta igualmente los pensamientos que han servido en la presente para la idea del hombre como ser de la vocación.²⁶

²⁴ *Ibíd.*, p. 9.

²⁵ David Hume, *Diálogos sobre Religión Natural*, Prólogo de E. Nicol, Traducción de Edmundo. O’ Gorman, El Colegio de México, México, 1942, pp. XV-XVI, y en *La Vocación Humana*, CONACULTA, México, 1997, p. 150.

²⁶ E. Nicol, MFE1, p. 10

Asimismo, el análisis del problema relativo a los principios de la ciencia se encuentra ya presente en la obra nicoliana de 1950 *Historicismo y existencialismo*, por ser ahí el espacio en que se efectúa un antecedente del estudio comparativo entre física y metafísica, que más tarde se llevará a cabo en MFE, en el que se muestra la analogía existente en la conformación de ambas ciencias. Es decir, ahí se evidencia que:

La crisis de la tradición metafísica que proviene de Parménides, Platón y Aristóteles, conecta entonces con la crisis de la fundamentación newtoniana-kantiana de la ciencia, para revelar así la urgencia de replantear íntegramente, con radicalidad extrema, el problema del ser y el conocer, al cual responde esta *Metafísica de la expresión*.²⁷

También en esta obra de *Historicismo y existencialismo* aparece como antecedente de la metafísica de la expresión la tesis del carácter dialógico del conocimiento, que modificaba la posición establecida de siempre por la tradición, basada solamente en la relación abstracta entre el sujeto y el objeto, por lo que ahora se propone ahí la anterior tesis como premisa necesaria para puntualizar el carácter apodíctico del ser, que posteriormente en la MFE construye el cimiento de toda ciencia posible.

El símbolo, interpuesto irremediabilmente entre la realidad y el hombre, es sin embargo el único medio de que éste dispone para relacionarse con las cosas y con los demás. La palabra es una distancia y a la vez una aproximación. Con ella expresamos no tanto lo que podemos estar pensando y sintiendo, cuanto nuestra absoluta incapacidad de estar a solas por completo, de ser esa mónada sin ventanas que había ideado Leibniz.²⁸

En un estudio publicado en 1955 Nicol expresa que con el propósito de ahondar en el ser de la expresión, había emprendido una investigación que

²⁷ *Ídem.*

²⁸ E. Nicol, HE, p. 21

comenzó en su seminario de metafísica en 1949 –como él mismo lo relata en la revista *Diánoia*–: “Esto apuntaba hacia una metafísica de la expresión, anunciada ya en *Historicismo y existencialismo*²⁹, que habrá de publicarse próximamente” y más adelante, en la nota 8 de la misma revista, considera que:

Otros anuncios y justificaciones anticipadas de la necesidad de tal metafísica de la expresión se encuentran en “Filosofía de cámara”, 1939, en *La vocación humana*, cap. 4; *Psicología de las situaciones vitales*, 1941, cap. V; Introducción a Hume, *Diálogos sobre religión natural*, 1942, en *Vocación humana*, cap. 6 II; *La idea del hombre*, 1946, Introducción.³⁰

Con tales antecedentes, Nicol se enfila hacia la constitución de una *metafísica de la expresión*, como él la denomina ya inequívocamente, y que como ya vimos en el párrafo de la citada revista *Diánoia* que antecede, Nicol inicia su análisis plasmando los antecedentes de su MFE primeramente en el ensayo denominado *Filosofía de cámara* dentro de la obra *La vocación humana*, capítulo IV, en el que básicamente manifiesta que la palabra tiene un doble significado o referencia, debido a que precisamente por el sólo hecho de dialogar entre sí dos interlocutores, éstos se significan, es decir, intercambian signos verbales para referirse a una realidad común y se vinculan entre sí.

Es decir, *expresan*, toda vez que el logos, así sea el logos racional y riguroso de la filosofía, nunca pierde su intencionalidad expresiva y de comunicación. Aquí lo que interesa es subrayar que el nexo de significatividad no estriba en la relación palabra-objeto, sino en la intercomunicación que se da entre dos sujetos que se distinguen precisamente como seres de la expresión, al entablar un diálogo entre ellos, respecto de una realidad patente o común a los dos.

Al continuar en 1941 con el afincamiento de las bases de su MFE, ahora en *Psicología de las situaciones vitales*, capítulo IV, Nicol analiza lo relativo al concepto de

²⁹ *Ibíd.*, p. 7, 21

³⁰ E. Nicol, “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega” en revista *Diánoia* – Anuario de filosofía, UNAM, número 1, 1955, pp. 140-141.

*situación*³¹. Ahí expone primeramente que dicho concepto representa algo idéntico a posición o disposición. Por “situación” deberemos entender la idea de lugar, pero también la de algo que se ubica en este lugar y la forma de ocuparlo, su disposición en él, es decir, su posición en relación con lo demás.

De esta concepción partirá la convicción nicoliana de que la situación conlleva la noción de interrelación o de interdependencia entre el sujeto, otros sujetos y el mundo. Es decir, una situación se configura por lo que se encuentra en la situación; pero además, por la *forma expresiva* que adopta el sujeto al estar precisamente entre lo demás y *entre los demás*, lo que nos mueve a pensar, por un lado, que la expresión se da siempre en una situación determinada, esto es, que *las situaciones vitales son expresivas*; y por otro, que de existir un ser humano totalmente aislado y separado, no se ubicaría jamás en alguna situación, ya que no habría ninguna relación posible que permitiera a la situación existir y poder ser determinada.

Es por ello que Nicol considera que las formas expresivas a través de las cuales la existencia humana se organiza en una estructura espacio-temporal son precisamente las *situaciones vitales*, y de ahí que lo vital referido al ser humano vaya más allá de su sentido puramente biológico y, en este tenor, el hombre es un ser eminentemente expresivo y que además, por el hecho de que su ser constituye su existencia, o sea, su vida diaria, es que posee también una estructura histórica, manifestada a través de determinadas formas (conductas) dinámicas siempre

³¹ Gonzalo. *La metafísica de la expresión en Eduardo Nicol*. En relación con la idea de situación, este autor considera que: “Eduardo Nicol comienza el análisis sistemático de las *situaciones vitales*, en las que se encuentra inmerso el hombre de carne y hueso; son de géneros muy diversos y poseen un contenido material específico. Algunas son fundamentales (por ejemplo las leyes de unicidad, de moralidad o de pecabilidad de nuestra vida); otras son permanentes (la masculinidad y feminidad); y otras transitorias (las condiciones sociales y económicas). Eduardo Nicol las clasifica según los principios del fundamento, de la duración, del destino, del azar y del carácter. Resultan admirables los numerosos análisis de casos y los múltiples ejemplos producidos por Eduardo Nicol exiliado. *La idea del hombre* (1946) prolongó esta línea de pensamiento”. [...] <http://rgonzalo.blogdiario.com/1235932740/>

expresivas de una situación singular vivida. Esto y no otra cosa es lo que piensa Antolín Sánchez Cuervo, al estimar que:

[...] La aproximación de Nicol a la experiencia humana es más inmediata y vital. No en vano encuentra sus primeras motivaciones cronológicas en el ámbito de la psicología. En su temprano libro *Psicología de las situaciones vitales*, plantea una psicología «científica» en términos de comprensión humana, la cual rebasa el ámbito meramente biológico para inscribirse en el histórico –o «sobre-natural», como dirá Nicol en un sentido literal, en no pocos lugares de su obra-.³²

Para fundamentar lo anterior, Nicol³³ procede a efectuar una crítica de la psicología en general y del conductismo en particular, pues considera que la primera, al ser una ciencia natural, se interesa únicamente por todo lo que pueda ser evaluado de manera objetiva. Para ello es necesario –en este contexto psicológico– suprimir de su radio de acción a la conciencia, al no contar con criterio alguno que permita analizar lo que se considera subjetivo, como serían las vivencias. Así, lo evaluable objetivamente se refiere, en el ámbito de la psicología supuestamente empirista, a la manera en la que un ser vivo actúa en determinadas condiciones, que es lo que hace el conductismo al estudiar experimentalmente el proceder humano en situaciones ya previamente tipificadas.

Sólo que para el filósofo catalán no es posible, en rigor, anticipar de forma objetiva la iniciativa o el comportamiento que adopte un individuo y, en todo caso, considera que tal labor correspondería no a la psicología, sino a la fisiología. En este asunto, lo que se desea conocer es qué representa, por ejemplo, una ironía, un olvido, una decisión, etcétera, situaciones estas que, a juicio de Nicol, en el conductismo no pueden determinarse con total objetividad, por lo que él considera

³² Antolín Sánchez Cuervo. *Un olvido en la memoria del exilio: El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario*. www.uma.es/contrastes/pdfs/012/12antolin.pdf

³³ E. Nicol, MFE2, pp. 34-41

que ante tal concepción “la psicología no es una ciencia”,³⁴ claro está, refiriéndose a los resultados negativos que Nicol deduce de la aplicación de las técnicas de dicho conductismo en el ser humano, pero que aún dicho en su momento (1941), pienso que fue un exceso del filósofo catalán tal aseveración, pues en primer lugar el conductismo fue un intento válido para explorar la conducta del hombre, aunque en nuestro presente sus postulados hayan sido superados por nuevas corrientes psicológicas.

En segundo lugar, concuerdo con Ferrater Mora, cuando considera que

En la actualidad, y en el curso de casi todo el siglo XX, en la mayor parte de los países, se puede hablar de la psicología como una ciencia, independientemente de la filosofía, en el sentido de que no es estudiada ya como una disciplina filosófica, aunque esté relacionada con la filosofía por lo menos en tanto que sus métodos, conceptos y supuestos pueden ser objeto de estudio filosófico.³⁵

Con todo, esta insuficiencia que Nicol atribuye a la física de la expresión, para profundizar en aquello que resulte la condición de posibilidad de la expresión, en el fundamento ontológico de la expresión, a él le sirve para mostrar la necesidad de una metafísica de la expresión, ya que si dicha física de la expresión no es suficiente, si no profundiza en la naturaleza expresiva del ser humano, por eso es que se necesita de su metafísica, pero que sin embargo, considero a dicha crítica como inconsistente, y que tal vez se acerque más a una teoría psicológica o a una filosofía del lenguaje, ya que según Nicol lo que se trata de mostrar es que lo expresivo es ontológico y que por ello no hay humanidad sin expresión, que la expresión es la puerta de entrada para la comprensión de los fenómenos humanos y la primera piedra o fundamento de cualquier ciencia posible, de cualquier discurso teórico sobre la realidad, lo cual es cierto, pero no por ello hay que invalidar –sobre

³⁴ E. Nicol, PSV, p. XIX.

³⁵ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía 3*, Alianza editorial, Madrid, 1981, p. 2738.

todo en nuestro presente- el aporte científico que proporcionan las distintas ciencias que el pensador catalán agrupa bajo el rubro de “física de la expresión”.

Por otro lado, no menos cierto es que cualquier tipo de situación sólo puede determinarse a través del análisis de una experiencia subjetiva, pues dos conductas análogas pueden deberse a diferentes experiencias, al igual que experiencias análogas pueden ocasionar comportamientos distintos en un mismo sujeto. Entonces, y en opinión nicoliana, tarea de la psicología será la de descubrir una situación partiendo de la experiencia vivida por el individuo para comprenderla tal como aparece en la conciencia y tal como se manifiesta en la expresión.

Y se parte de la experiencia porque ella posee una estructura en la cual lo vivenciado no es una mera estadística procesal o fenoménica, sino que se reviste de formas dinámicas específicas, en lo que el hallazgo y descripción de esta estructura y de sus formas nos permiten dilucidar el sentido o la motivación que orilló a una persona a actuar de una manera específica.

De la anterior exposición relativa a las situaciones vitales, conviene precisar que la importancia de las mismas radica en que son categorías eminentemente fenomenológicas y hermenéuticas, necesarias para estudiar la expresión como forma en que se manifiesta el ser propio e individual de cada sujeto, y de aquí que el concepto de “situación” seguirá apareciendo en otras obras de Nicol, aunque subsumido en la exploración fenomenológica del sujeto de la expresión.

En seguimiento de nuestro tema, vemos que Nicol igualmente identifica como otro antecedente de su MFE, algunas consideraciones plasmadas en *La idea del hombre* (1946), en cuya introducción el autor expone que el ser humano además de ser temporal es histórico, porque su existencia transcurre tendiendo nexos y transformándolos con todo lo que no es él. En este sentido, la pluralidad histórica humana se integra precisamente con estas diversas relaciones, de la forma en que se estructuran y varían en el devenir.

Esta concepción o idea del hombre como ser histórico, se reafirma con la tesis nicoliana de que el ser humano es capaz de integrar su futuro en el presente porque en cada instante de su vida carga con la conciencia de que su ser es incompleto, por lo que finca sus posibilidades en el porvenir para irse haciendo a sí mismo.

De ahí que Nicol continúe pensando en la posibilidad de una metafísica de la expresión, al estimar que una teoría metafísica del ser humano tendría que considerar el modo de existencia propio de su ser, pues para él “el ser del hombre es modal porque es temporal, y porque entraña una dualidad [ser y poder ser]. Todos los entes tienen ser —evidentemente—, pero sólo el hombre tiene *modos de ser*”,³⁶ lo que lleva a pensar que la MFE es una teoría de los modos de ser del hombre desplegados a lo largo de su historia.

Finalmente, en su obra *Historicismo y existencialismo* de 1950, el pensador catalán formula los antecedentes que podríamos considerar como definitivos de su metafísica, mismos que se derivaron de su convencimiento sobre la necesidad de un replanteamiento de las tesis metafísicas respecto del ser. En este tenor, el pensador catalán precisa que debido a las limitaciones inherentes al logos humano, algunos pensadores griegos (con Parménides a la cabeza) ubicaron al ser en una esfera distinta de la del tiempo:

Quando iniciamos la investigación en el Seminario (simultáneamente a la redacción final de *Historicismo y existencialismo*) teníamos ya presente el juego que debía desarrollar en ella la razón, en conexión con los conceptos de ser, de tiempo y de espacio. Uno de los hilos conductores del estudio tenía que ser esta cuestión: ¿cómo se explica que la razón, siendo el atributo de un ser temporal e histórico, hubiera procedido en su actividad teórica a concebirse a sí misma como ahistórica, y al ser como intemporal? El inicio de tal concepción ha de situarse en Parménides.³⁷

Este criterio fue seguido por la tradición posterior, al estimar que en caso de que el ser partiera de un principio, este correspondería a la Nada, provocando esta

³⁶ E. Nicol, IH, 1ª versión.

³⁷ E. Nicol, “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”, en revista *Diánoia* – Anuario de filosofía, UNAM, número 1, 1955, página 140.

idea que se adoptara entonces como principio hipotético el de la eternidad, con lo cual, a decir de Nicol, nos quedamos sin conocer lo que es el ser, pues la explicación de su origen la llevamos más allá de nuestro entendimiento.

Sin embargo, ante esta problemática habría que considerar que –siempre bajo los cánones ontológicos de todo lo que *es* y sin disminuir el rango supremo de este análisis–, puede alcanzarse un principio de unidad, mismo que requiere de un planteamiento enteramente diferente:

Ya que la investigación del ser “en general” conduce últimamente a un límite infranqueable, podemos emprender el estudio de la ciencia “en general”, con la esperanza de no ver nuestra marcha interrumpida por semejantes límites. Aquí podremos mantenernos siempre en el plano de la immanencia (espacio-tiempo), de las realidades abordables en todo momento. No se tratará, sin embargo, de proponer una nueva teoría del conocimiento, al modo como esta disciplina se entiende académicamente. Desde Kant, y en verdad ya desde Locke, la llamada teoría del conocimiento se ha divorciado del ser. Por el contrario, lo que tienen de común todas las ciencias, el principio de unidad fundamental de todo conocimiento posible, es justamente el ser: el ser del cognoscente. La ontología de esta forma de ser resultará a la vez la teoría fundamental del conocimiento. Pues el cognoscente no habrá que tomarlo en tanto que mero sujeto de conocimiento, en tanto que conciencia empírica o trascendental, sino en tanto que hombre, en la integridad de sus determinaciones reales e históricas. Y así como no puede aprehenderse finalmente el sentido del conocimiento en general sino como obra del hombre, tampoco puede comprenderse la forma peculiar del ser del hombre sino como artífice nato de esta obra. Semejante teoría del conocimiento no habrá de tomar como punto de partida el conocimiento mismo, ya sea en plan empírico o en plan trascendental, sino el ente que conoce, en plan ontológico. El conocer surge del ser y va siempre hacia el ser.³⁸

Para tal efecto, dice Nicol que la historia crea las condiciones propicias para modificar el concepto de lo trascendental pues, por ejemplo, el espacio y tiempo se consideran ahora manifestaciones o formas del ser, y no solamente *esquemas a priori* de todo lo sensible.

Las categorías por su parte, ya no son productos dados, únicos y sin alteración del entendimiento humano, sino creaciones del hombre que, por lo mismo, son variables, por lo que si se piensa a la ciencia como creación humana

³⁸ E. Nicol, HE, p. 20.

variable en el tiempo, será necesario instaurar una ontología del sujeto que la produce, en el entendido que el ser humano se crea a sí mismo al conocer, ya que el hombre no es aquél obrero que fabrica productos históricos diferentes sin sufrir alteración alguna, sino precisamente lo contrario, esto es, un ser que varía su propio ser al modificar sus distintas creaciones (tanto físicas como simbólicas) en su devenir.

De ahí que para Nicol el principio de unidad de las ciencias debe de operar en dos vertientes: la primera, relativa al conocimiento visto como expresión simbólica, y la segunda, enfocada al ser humano concebido como expresión, apreciación ésta que nos permite avizorar en el pensamiento nicoliano el advenimiento inminente de su MFE.

3. Objetivos y delimitaciones

El objetivo principal de esta investigación consiste en descubrir la manera específica en que Nicol mismo emplea y define el concepto de la hermenéutica como elemento central de su MFE. De esta manera, intentamos reinterpretar la principal obra de Nicol para reinsertarla en la discusión contemporánea sobre los temas esenciales de la hermenéutica, relativos a la interculturalidad, el lenguaje, el conocimiento, la construcción simbólica del mundo, etcétera.

Pero esta investigación no consistirá en un trabajo comparativo que considere diferentes modalidades de filosofías hermenéuticas, pues este concepto –el de hermenéutica- tiene aquí que analizarse en un sentido muy genérico, aunque su significado abarque toda una tradición, por lo que no habremos de referirnos específicamente, por ejemplo, a la hermenéutica de Gadamer, o a algún otro autor, sino a la manera precisa en que el pensador catalán utiliza el concepto de hermenéutica.

Consecuencia de lo anterior será el afirmar que el tema central de esta tesis es la expresión, y para abordarlo, habrá que seguir el hilo conductor de la obra misma (MFE), para lo cual tendrá que analizarse en primer lugar el tema de la expresión y

luego el sujeto de la expresión, pues aquí está la ontología básica del asunto, ya que es una ontología de la intersubjetividad, esto es, una ontología de la comunicación esencial de los seres humanos.

Por eso, en nuestro estudio intentaremos adentrarnos en el “dispositivo hermenéutico” (como lo llama Nicol mismo) de la intersubjetividad, e incluso más allá del ámbito humano, pues vamos a cuestionar si otros animales también expresan y si podemos comprender, en principio, lo que están expresando.

Ahora bien, considero que lo último expuesto no invalida para nada que como Nicol sostiene, la expresividad en este sentido simbólico, intencional, autoconsciente, comunitario y de alta complejidad existente en los seres humanos, sea claramente su rasgo ontológico diferencial y distintivo con respecto al resto de los animales.

Por otro lado, lugar aparte merecerá también el análisis objetivo que haya de formularse respecto de las leyes mismas de lo simbólico, tema que igualmente habrá que explorarse en la MFE, ya que en esta filosofía de lo simbólico, o sea, una simbología en sentido estricto, se descubre no sólo que la razón es eminentemente *simbólica*, sino también que los símbolos tienen sus propias reglas, sus propias leyes de cambio, concatenación y permanencia histórica, lo que nos conduce a pensar que hay una naturaleza, una índole propia de lo simbólico que es independiente de la intencionalidad o de la voluntad de los sujetos.

Esta es la parte objetiva de lo simbólico y este tema es muy importante, porque en el mundo humano lo simbólico tiene una presencia fundamental no solamente en el lenguaje objetivado, sino en lo escrito, en lo mítico, en lo religioso y ritual, e incluso en lo onírico.

Por tanto, las ideas, y sobre todo los símbolos, tienen una fuerza objetiva que ya no depende sólo de la intencionalidad ni de la voluntad de las personas. Los símbolos, si bien están en relación con los seres humanos que los generan e interpretan, trascienden a sus usuarios primarios y ejercen por ello, digamos, una atracción que es independiente de la intencionalidad humana. De aquí la fuerza de

lo simbólico. Sobre este particular, Nicol plantea como parte esencial de su MFE, unas reglas que rigen el sistema de lo simbólico, mismas que habrán de ser analizadas debidamente en su oportunidad, en el cuerpo de este trabajo de investigación.

Con base en todo lo anterior, nos interesa resaltar que la MFE de Nicol representa también una respuesta y una superación de la crisis de la metafísica tradicional, además de que con el presente trabajo de tesis, deseamos señalar la novedad que pueda significar la MFE para renovar el camino de la filosofía primera, la cual sigue vigente hasta nuestros días.

La innovación que representa la MFE con respecto a la metafísica tradicional consiste en que enfoca su atención primordialmente en el firme propósito de que la metafísica se constituya como auténtico saber de *fenómenos*, como auténtica ciencia fenomenológica, considerando que el objeto de sus afanes, esto es, el ser, no está oculto en algún lugar más allá de nuestro *aquí y ahora*, y que, por lo mismo, su método ha de aplicarse en nuestra realidad sensible y variable, sin intentar ir allende lo proporcionado por la experiencia. De la forma en que pueda realizarse tal cometido, es de lo que se intenta explicar en este trabajo de tesis relativo a la MFE.

* * * * *

Hemos dividido la presente investigación en cinco capítulos; en el primero, que es el destinado a mostrar las posibilidades y las dificultades a que ha de enfrentarse la MFE nicoliana, se ha pretendido como objetivos generales el identificar y analizar los problemas básicos que vertebran la obra. Igualmente, en este primer capítulo se expone el problema de la visión negativa sobre la expresión que surge desde los orígenes parmenídeos y se prolonga en una dilatada tradición metafísica que, en nuestro presente, arriba a su crisis más evidente y decisiva. Asimismo, se valorarán críticamente los análisis nicolianos de las limitaciones de las ciencias contemporáneas que estudian el fenómeno de la expresión.

En el capítulo segundo, dedicado al fenómeno de la expresión, se analizará la concepción general de la expresión como rasgo ontológico diferencial de lo humano y el planteamiento nicoliano del dispositivo hermenéutico que permite el reconocimiento inmediato entre los sujetos expresivos y el enlace entre los sujetos y la realidad común. En este capítulo segundo se buscará también valorar el alcance de los tres propósitos de la MFE: el de ser una teoría de lo simbólico, una ontología de lo humano y una fundamentación de la metafísica y de la ciencia en general.

En el tercer capítulo habrá de analizarse la procedencia de la concepción nicoliana de que en la expresión se descubre la característica ontológica básica y que define al hombre. También tendrá que evaluarse si la expresión es el rasgo dialéctico por excelencia, al considerarla como síntesis del carácter unitario del ser humano, por lo cual el hombre no se divisa como *alma* o como *cuerpo*, sino sola y unitariamente como ser de la expresión. En este sentido, habrá que analizar la conveniencia de reconstruir la idea del sujeto, proceder que Nicol proclama, al recobrar al mismo tiempo dos aspectos interdependientes y fundamentales de éste: su aspecto corporal y su aspecto dialógico (comunitario y comunicativo). Lo anterior implica una idea del hombre como ser de la expresión, es decir, como ser de la presencia y la comunicación.

A continuación, se analizará lo que Nicol denomina “el falso problema de la intercomunicación” y su implicación en nuestro presente multicultural. En su parte final, este capítulo tercero abordará el tema relativo a verdad y comunidad, en el que se analizará el concepto de adecuación y sus implicaciones, para tratar de entender la forma en que se integra el logos en la realidad común, entendida ésta como orden universal.

Por lo que hace al cuarto capítulo, en él se tratará el tema de la permanencia de la cosas de la naturaleza, esto es, en su indiferencia, respecto de nuestra forma de interpretarlas. Este “principio de indiferencia”, según Nicol, siempre ha inquietado al hombre moderno, en lo que la afirmación de tal inquietud que produce en el ser

humano la duda sobre el sentido, demuestra que existe una diferencia entre este hombre y lo distinto a él.

Asimismo, analizaremos cómo es que la expresión es la manifestación de la libertad humana. Para ello tendremos que explorar las relaciones entre la expresión y la historicidad, la verdad y la historia y la razón y la historia. Respecto del principio de ambigüedad, se analizará si cualquier acción es ambigua, toda vez que, según el criterio nicoliano, el sentido que otorgamos a nuestros actos queda sujeto a la cualificación que el otro les dispense en el acto complementario de recepción. De aquí que la ambigüedad expresiva sea el fundamento de la condición ética y, en este sentido, habrá que explicarla como una manifestación esencial de la libertad y de la diversidad vital humana.

En relación al ser y las formas simbólicas, habrá que indagar la procedencia de la afirmación nicoliana en el sentido de que el hombre expresa a través de su presencia, la cual es sin lugar a dudas mostrativa de la forma. Así, el ser humano, como ningún otro ser, posee una existencia que implica y precisa el *ofrecer* y la *entrega*, toda vez que con el simple estar ahí, se hace presente y, al hacerlo, se ofrece al otro. O sea, se comunica, y esto es privativo del hombre, pues ningún otro ser posee una existencia que implique y al mismo tiempo precise del ofrecimiento y de la entrega.

Para Nicol, entonces, éstas son formas que verdaderamente constituyen al ser humano, y no meras posiciones conductuales, en lo que dichas formas constituyentes se rigen metafísicamente por cinco relaciones del símbolo, enunciados como principios que norman el mundo simbólico y que aquí habrán de ser analizados en su justa dimensión.

Finalmente, en el capítulo quinto se abordará el tema de la razón simbólica como culminación de la MFE. Asimismo, se analizará la unidad metodológica entre fenomenología, dialéctica y hermenéutica y concluiremos adentrándonos en los temas de frontera que Nicol explora: la relación entre el ser y

el logos y la evidencia de un “misterio” insondable del origen y finalidad de la palabra.

CAPÍTULO PRIMERO

1.- GENEALOGÍA DE LA METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN

1.1 La crisis de la metafísica tradicional y su rechazo a la expresividad.

Como antecedente del presente apartado, preciso es decir aquí que en el prólogo de la *Metafísica de la expresión* en su primera versión de 1957, Nicol expresa que

Una metafísica de la expresión no había de constituirse como una teoría más de estos fenómenos, ni siquiera como una ontología de lo humano, sino como una nueva fundamentación de la ciencia metafísica misma, y por ello de la ciencia en general.³⁹

Es decir, por un lado la MFE es una filosofía de la expresión, una teoría del fenómeno expresivo, entendiendo por expresión todo el ámbito de la comunicación no solamente lingüística, sino de la intersubjetividad, de la relación entre sujetos expresivos y que se amplía al campo de los fenómenos típicos de la filosofía de la historia, y actualmente de la hermenéutica, de la filosofía del lenguaje, etcétera.

En segundo lugar, Nicol se propone hacer una ontología de lo humano o una antropología filosófica, toda vez que para el filósofo catalán la expresión es el carácter distintivo de los seres humanos. Aquí Nicol se plantea su teoría de la expresión en forma antropocéntrica, porque va a rechazar que otros seres vivos expresen en el mismo nivel de intencionalidad y sentido.

El tercer propósito expreso con el que comienza Nicol esta obra es constituir la MFE como una fundamentación de la metafísica misma y de toda la ciencia en general, o sea, de toda forma de conocimiento racional sobre el ser, y aquí está el propósito expreso, ya que la MFE comprende una revisión de la manera en que la metafísica ha tratado de fundamentarse a sí misma.

³⁹ E. Nicol, MFE1, p. 9

Así pues, Nicol se pregunta ¿cómo es posible hacer metafísica? ¿Qué sentido tiene volverse a plantear esta idea de una ciencia de lo primero? A lo que el filósofo catalán dirá que tiene sentido siempre y cuando no se espere que la respuesta sea definitiva, o no se espere una respuesta en sentido positivo como en otras ciencias.

Tiene sentido entonces por los problemas que la metafísica ha planteado, porque además forma parte de la historia fundamental en la historia de la filosofía. Cualquiera que estudie filosofía no podrá entender en qué consiste ésta, si antes no comprende el problema de la metafísica, esto es, si no revisa la historia de su despropósito, la historia de esta ciencia frustrada, la historia de la metafísica como fracaso.

Para Nicol lo importante es reconstruir qué fue lo que la metafísica intentó hacer, pues sólo sabemos que el resultado es negativo: la metafísica nunca halló tal cosa como una fundamentación de por qué el ser es. Sobre ello no hay respuesta, pues se trata de un problema límite, y esto contradice la noción de ciencia actual, pues si las ciencias dan respuestas, si elaboran teorías y nos dicen cómo es la realidad, la metafísica nunca pudo decir por qué el ser es.

Pero no importando ese fracaso, toda vez que es un problema límite que no se puede traspasar, el dilema que la metafísica se planteó de inicio es vigente y es de suma importancia, porque es el problema del ser y el conocer. ¿Cómo es posible que conozcamos la realidad?, o dicho de otro modo: ¿Cómo es que nos compenetramos con la realidad, cómo aparece ésta, cómo surge en nuestra conciencia?

Nicol intenta entonces resolver mediante el diagnóstico del problema, o sea, el problema mismo de la metafísica referido a la posibilidad de restaurar una ciencia primera, siempre y cuando sea ciencia primera, y por eso el tercer propósito de su MFE se refiere a una nueva fundamentación de la metafísica, de esa vieja tradición de la metafísica occidental, y además, una fundamentación de cómo es posible hacer ciencia en general, de cómo es posible el conocimiento, el logos racional, de cómo es posible decir cualquier cosa sobre el ser.

Al respecto, y si bien no existe una homogeneidad o una continuidad absoluta entre todos los autores que han conformado la tradición de la metafísica occidental, sí existe un acuerdo básico en el punto de partida no sólo metodológico, que Nicol considera el paradigma dominante en la tradición metafísica: la tradición de la “ocultación” del ser.

La metafísica tradicional partió de un acuerdo común que consiste en afirmar que *el ser no está a la vista*, que el ser es producto de una elaboración conceptual, es decir, que el concepto más general y más fundamental de la filosofía no es empírico, sino que solamente se capta racionalmente a partir de elaboraciones conceptuales.

Por eso es que toda la tradición metafísica es intelectualista, porque convierte al ser en un concepto muy elaborado y sobre todo, hace que ese concepto esté fuera de la experiencia sensible, y es por ello que la tradición metafísica occidental estuvo de acuerdo en que esos conceptos primarios del ser están *más allá* de la física, de la experiencia y sólo son objetos de una contemplación de razón pura.

Nicol estima que esta tesis metafísica se inicia con Parménides, quien concibe una identidad entre el pensar y el ser⁴⁰, pero que no pone el acento en el ser sino en el pensar. Así, el ser y el concepto de ser son la misma cosa, y por eso después Hegel dirá que el concepto más elaborado de la realidad, que él denomina la “idea”, es idéntico a la totalidad de la realidad, por lo que esta tesis deviene entonces de esa tradición metafísica.

La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto; su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia exterior; y esta forma, incluida en la idealidad del mismo, en su poder; por tal modo, se mantiene en sí misma”.⁴¹

⁴⁰ Parménides, *El discurso de la verdad*, 1045 (28 B 3) Plot., V 1,8: «Pues «sólo» lo mismo puede ser y pensarse.» en *Los filósofos presocráticos I*, Editorial Gredos, Madrid, 1974, p. 477.

⁴¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 213, *LA IDEA*. Porrúa, México, 1977, p. 107.

Nicol se opone a esta concepción y al respecto establece que: “La metafísica de la expresión sólo será posible, o sea legítima, si es *necesaria*”⁴², por lo que él va a plantear que su MFE se podrá constituir como una vía de reforma de esa tradición metafísica, para enmendar el camino y retornar a un punto muy inicial en la historia de la filosofía, y reemprender otra ruta a efecto de volver a constituir la metafísica y reinstaurarla.

Nicol no desecha el pasado metafísico, aunque va a considerar que hay razones por las cuales se puede decir que el problema central de la metafísica es irresoluble, porque la pregunta sobre qué es el ser, o porqué hay ser no tiene una respuesta positiva. Por ello Nicol, al avanzar en su análisis, dice más adelante que: “este concepto de necesidad entraña, claramente, una crítica de la metafísica tradicional”⁴³. O sea, no se puede mostrar porqué es necesaria esta MFE, esta refundamentación de la metafísica misma, si no se hace una crítica de cuáles son las implicaciones de la vieja tradición metafísica.

De ahí que Nicol se avoque al estudio de las antiguas tesis de la tradición metafísica, en el sentido propio de afirmar una realidad trascendente, es decir, de una realidad más allá de lo sensible, lo que quedó consolidado con el planteamiento platónico de lo inteligible, que trata de una separación entre el mundo de las ideas y la realidad.

En efecto, Platón en algunas de sus obras como en el *Fedón* o *República*, afirma esta distinción radical metafísica ontológica entre dos sustancias: el cuerpo sensible y el alma suprasensible, en lo que aquí se advierten razones antropológicas de fondo para comprender de dónde surgieron las tesis metafísicas relativas a la idea de la ocultación del ser, que pregonan que el ser de verdad está más allá de la experiencia.

⁴² E. Nicol, MFE2, p. 11

⁴³ *Ídem.*

Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Editorial *Gredos*, Madrid, 1986.⁴⁴

La inmortalidad del alma. El mal de una cosa es lo que la corrompe. Pero los males del alma (la injusticia, la cobardía, etc.) no la destruyen.... De modo que si los males propios del alma no la pueden destruir, menos aún podrán los males propios del cuerpo, que son ajenos al alma. Y si el alma no perece ni a causa de un mal propio ni de uno ajeno, es inmortal.⁴⁵

La metafísica operó con una hipótesis que declara que hay una realidad consistente, que es el ser con mayúscula, porque no es visible o empírico y sólo se capta racionalmente; y otra realidad de segundo orden, empírica, visible y cambiante, que atiende al orden de lo accidental, de lo contingente.

Por tanto, hay acuerdo en toda la tradición metafísica, pues todos siguieron la hipótesis de la escisión, de la dualidad en los dos niveles del ser, o en los dos órdenes de la realidad, y apostaron por la construcción conceptual a partir de un orden puramente racional, del cual no hay experiencia, pues sólo se capta por pura deducción racional.

Por eso Heidegger habla de una constitución onto-teológica de la metafísica, toda vez que la metafísica se confundió con la teología, y esta será la herencia que reciba toda la tradición cristiana medieval, en donde se habla del ser en sentido absoluto.

Es así que en la tradición metafísica la búsqueda de la explicación del sentido del ser se desvía, en primer lugar, hacia la teología mediante la utilización del concepto de Dios como explicación y causa primera, fundamento de todo lo existente, que además es el creador de todos los entes y por esta vía se complicó el

⁴⁴ Platón, *Fedón* 67^a, Editorial *Gredos*, Madrid, 2004, p. 45.

⁴⁵ Platón, *República*, Introducción, p. 35 y 608d-611c, pp. 478-483, Editorial *Gredos*, Madrid, 1998.

problema, al querer la tradición racionalizar las creencias religiosas, lo que es un despropósito en algún sentido, porque esta racionalización se basa en la fe.

Una segunda desviación de la metafísica ya estaba implícita en la formulación inicial de la metafísica, es decir, ya desde el propio Aristóteles se plantea el problema relativo a la pregunta que interroga por el ser⁴⁶, misma que incluía la pregunta por los principios y las causas primarias.

Aristóteles construye una teoría de las categorías, con la que intentó responder finalmente a la forma en que están constituidos los entes; intentaba dar razón de los entes. O sea, la metafísica se propuso dar razón del ente como parte de sus objetivos, porque ella quería dar razón de todo, es decir, del ser y de los entes; intentaba responder por la constitución interna de los entes, convirtiendo a la realidad óptica en objeto de sus investigaciones. De aquí que podamos decir que la metafísica se desvió, por segunda vez, hacia el análisis de la constitución interna de los entes.

Una tercera desviación se aprecia de lo manifestado por Nicol en la primera versión de su MFE:

Si ahora resulta que la teoría de este principio no puede elaborarse legítimamente, ello no significa que no sean fenomenológicos los datos que obligan a plantear la cuestión del principio como problema; significa nada más que el hombre no puede resolver con la ciencia el más radical de los problemas que descubre con la ciencia misma.⁴⁷

Es decir, la pregunta por el principio tiene sentido, pero no se puede responder. Es válido, desde luego, preguntar metafísicamente por el principio de todo lo que existe y aquí la pregunta surge de una verdadera investigación racional: ¿cuál es el fundamento de todo lo que existe? ¿Qué significa ser? e incluso ¿por qué hay ser?

⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*, libros VI-VII-VIII. (1025b-1045b), Editorial Gredos, 1998, pp. 265-361.

⁴⁷ E. Nicol, MFE1, p. 49

Pero del pasaje nicoliano antes citado se desprende claramente la idea de límite. Esa pregunta por el principio de todo lo que existe es científica y metafísica. La pregunta entonces está viva: ¿cuál es el principio de todo? De aquí surge en realidad cualquier investigación. Es el producto más primario y más complejo del afán de conocimiento del que hablaba Aristóteles⁴⁸, pero la ciencia misma no puede responder a ello, y aunque racionalmente la razón es capaz de plantear la pregunta, no es capaz de responderla.

A manera de resumen, podemos decir que Nicol a través del diagnóstico que formula de las razones de la crisis de la metafísica, encuentra su síntoma principal en la tesis de la separación del ser en dos ámbitos: lo contingente y lo absoluto, lo fenoménico y lo no fenoménico, lo sensible y lo suprasensible, en fin, el ente y el ser, escisión que comenzó siendo hipotética y después se convirtió en método unitario y universal de la metafísica.

Así, a esa tradición que llama Nicol de la “ocultación del ser” corresponde una hipótesis que, según el filósofo catalán, se formula desde la filosofía de Parménides⁴⁹ y es la tesis central de la *intemporalidad del ser*. Al buscar la identidad, la univocidad, parece haber una búsqueda natural de la razón humana para fijar los conceptos y digamos, la forma de proceder del discurso mismo funciona mejor cuando los conceptos son unívocos, cuando no son ambiguos, pues la ambigüedad sirve para el doble sentido, pero no cuando se quiere hablar rigurosa y objetivamente.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, libro I, 980^a25, “Todos los hombres por naturaleza desean saber”, Editorial Gredos, 1998, p. 69.

⁴⁹ Parménides, *El discurso de la verdad*, 1050 (28 B 8, 1-51) SIMPL., Fís. 145, 1-28 y 146, 1-24: «Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero; íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo. ...». En *Los filósofos presocráticos I*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 479.

De este modo, un requisito natural del discurso científico es que deberá ser desde sus inicios un discurso rigurosamente objetivo, en el que no se mezcle la opinión del sujeto, sino que se describan las cosas como decía Platón: como son en sí mismas. Esa es la pretensión de la objetividad y universalidad de cualquier conocimiento científico.

De ahí la búsqueda de la univocidad de los conceptos y lo que subyace en esa búsqueda de la univocidad es la idea de la identidad. Es decir, parecía que si es posible que la razón defina unívocamente un concepto, eso significa que capta una realidad en sí misma, una realidad idéntica que no cambia o que no es afectada por el cambio.

Sin embargo, quizá la pretensión de identidad tiene mucho más implicaciones antropológicas porque en realidad solamente hay un fenómeno esencial de identidad que es el de la identidad subjetiva y no existe en la naturaleza otro fenómeno parecido, y podemos sostener que todas las cosas del universo están en constante cambio permanente, e incluso en constante disolución, pero lo único que aspira a mantenerse en sí mismo, o sea, idéntico, es una subjetividad autoconsciente.

Esa realidad antropológica de la identidad personal, de la identidad subjetiva, se realiza sobre la conciencia de la realidad misma, sobre la realidad objetiva de la naturaleza.

Los seres humanos parecen querer encontrar una identidad en sentido fuerte, una identidad ontológica de algo que permanezca, que no sea afectado por el cambio y que pueda ser la clave o el sustento de nuestros conceptos unívocos y de nuestra forma de hablar objetiva y verdadera. De esta manera surge a grandes rasgos la hipótesis de la intemporalidad del ser.

Según Nicol, la hipótesis que formula Parménides, que se convertirá en todo un programa metodológico para la metafísica tradicional y para toda la filosofía occidental, es una influencia decisiva en toda la tradición filosófica occidental y de hecho es lo que da continuidad a toda la tradición.

A pesar de su gran diversidad teórica, esta hipótesis que quiere encontrar un ámbito inmutable de la realidad, un ámbito del ser intemporal, no afectado por el cambio, por el tiempo, debe ser la garantía, la piedra de toque o el sustento de la verdad, esto es, de la objetividad, y por tanto, aquello que dé fundamento a los conceptos unívocos, que parecen necesarios para poder decir algo más allá de las meras opiniones subjetivas.

A grandes rasgos, lo que sostiene la tradición metafísica de la ocultación del ser, esta tradición dualista que fue muy dominante, es esta tesis, o más bien, esta hipótesis teórica de la intemporalidad.

1.2 La vieja ciencia del ser y su estructura onto-teológica.

De la lectura del capítulo primero del Libro IV de Aristóteles⁵⁰, se deduce que la metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser, es decir, la ciencia de lo primero en el orden del ser, y en el orden del conocimiento, de los principios y las causas primeras.

En efecto: acuñado por Aristóteles, el concepto de metafísica la define como filosofía primera o principal. Esto quería decir entonces lo mismo que ciencia suprema; y es suprema o principal la metafísica porque se ocupa del ser en tanto que ser. Ninguna de las otras ciencias puede confundirse con la metafísica, ni equipararse a ella, porque ninguna como ella trata de su objeto con tal universalidad, ni investiga los principios y las causas finales. De suerte que al quedar formalmente delimitada esta ciencia principal, que es la metafísica o filosofía primera, aquello que la caracterizó fueron dos rasgos que ha seguido conservando con fijeza bastante a lo largo de la tradición: la metafísica es un tipo de conocimiento peculiar, es decir el supremo, porque versa sobre un tipo peculiar de realidad: la realidad en sí misma, el ser en cuanto ser.⁵¹

De la anterior exposición surge la pregunta sobre el sentido del ser, y en este contexto, la metafísica tendría que haber respondido a la pregunta por el sentido del ser. Es decir, la metafísica operó con una hipótesis operativa orientada a la existencia de una realidad consistente, en la que el ser se escribe con mayúscula, pero que no es visible o empírico, por lo que sólo se capta racionalmente, y otra

⁵⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, Capítulo primero, 1003^a, pp. 161-162

⁵¹ E. Nicol. MFE1, pp. 28-29

realidad de segundo orden, empírica, visible, cambiante, que atiende al orden de lo accidental, de lo contingente.

La hipótesis operativa responde a un problema, o sea, intenta construir una ciencia del ser y lo hace en dos niveles: Dios y los entes, concepción que fue aceptada por toda la tradición metafísica.

Es decir, todos siguieron la hipótesis de la escisión, de la dualidad en los dos niveles del ser, esto es, en dos órdenes de la realidad, y apostaron por la construcción conceptual a partir de un orden puramente racional, del cual no hay experiencia, pues sólo se capta por pura deducción racional. Entonces, la metafísica buscaba la razón del ser

Al respecto, toda ciencia o todo conocimiento trata de dar razón de algo, esto es, trata de explicar las causas o el origen de una región de la realidad, porque toda cosa contingente tiene una razón, que aclara por qué algo aparece como aparece, por qué algo es como es. En efecto, de toda cosa contingente o finita que está en movimiento, en cambio constante, se tiene que dar razón y esto es como el principio lógico elemental con que opera la razón humana; dar razón de algo es el camino de la ciencia.

Sin embargo, tiene que haber un momento de llegar a una causa primera, a un fundamento último de todo lo que existe y la hipótesis o la intuición racional es que ese fundamento tiene que ser inmóvil, es decir, no tiene que cambiar, no puede ser evanescente, como todo lo que está en el mundo empírico y eso es lo que daría la razón de todo lo que existe. *To on* decían en griego, o sea, todo lo que es y que nosotros, mediante un giro casi perifrástico, podemos traducir como lo que está siendo, lo que está en el acto de ser.

La metafísica se propuso buscar el fundamento de todo lo que es, o sea, iba a dar razón del ser o la explicación última de aquello que da razón de todo lo que existe, sólo que para Nicol nosotros podemos dar razón de todos los entes y dar explicaciones causales de porqué algo es como es, de dónde surgió, cuáles son sus causas o cómo se originó, pero del ser en tanto que ser, del hecho de que haya ser,

no es posible dar razón alguna, y sin embargo, tal era el propósito de la metafísica, por lo que Nicol lo ve como un despropósito, al partir de una aseveración: no se puede dar razón del ser, pues la comprensión racional tiene un límite.

Ahora bien, Vico en la *Nuova Scientia*, se pregunta por qué la historia es comprensible y racionalmente humana, a diferencia de los fenómenos de la naturaleza, y al respecto, si la historia es hecha por los hombres⁵², entonces ellos son causa eficiente de la historia y por lo mismo son capaces de comprenderla. En cambio, de la naturaleza, que no la hicimos los hombres, no podemos acabar de comprenderla: ella encierra un misterio insondable.

Es decir, nosotros podemos dar razón plena de aquello que producimos, hasta cierto punto, pero no podríamos dar razón de la totalidad de la existencia humana, dar razón del ser, y no es que haya una contradicción en que un ser finito pueda dar razón de un ser infinito. Eso no sería posible en principio, pero al menos hay que reconocerlo y eso a la metafísica le había costado aceptarlo.

Por lo menos a partir de Kant⁵³ es más claro que hay unos límites de la razón, de la comprensión racional y que el propósito de la metafísica, que era dar razón del ser en tanto que ser, explicar porqué hay ser, o en qué consiste ser, parecía un propósito que estaba más allá de los alcances racionales, y aquí hay un cierto pesimismo al pensarse que no podemos dar razón del ser, pero lo cierto es que no existe una respuesta cabal a tal cuestionamiento, por lo que aventurar una respuesta podría ser tautológico: hay ser porque hay ser.

⁵² Vico, *Ciencia Nueva*, libro II *De los principios* (330,331,332-157,158): “Al meditar sobre los principios de esta ciencia, debemos reducirnos a un estado de suma ignorancia de toda la erudición humana y divina, como si para el cuidado de busca no hubieran existido jamás filósofos ni filólogos... todas aquellas dudas, añadidas y juntas, no pueden en modo alguno poner en duda esta única verdad, que debe ser la primera de una ciencia de tal estilo... y es que el mundo de las naciones fue ciertamente hecho por los hombres... y sus principios deberán ser hallados en la naturaleza de nuestra mente humana. Editorial *Tecnos*, Madrid, 1995.

⁵³ Kant, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984

1.3 Las limitaciones de las ciencias de la expresión

En el apartado primero de este capítulo se explicó que uno de los objetivos o propósitos de la MFE era el de elaborar una teoría ontológica de aquello que define a los seres humanos, que es la expresión o la capacidad de expresar, teoría que se vertebra a partir de muchos asuntos específicos, de los cuales uno muy importante se refiere a una teoría del *logos*, entendido como *palabra* y *razón*.

En efecto, si algo distingue a los seres humanos del resto de los seres vivos es la capacidad de la palabra y la razón, es decir, las dos juntas y no nada más las palabras racionales, o el uso racional del discurso, sino que están estrechamente ligados racionalidad y lenguaje, por lo que éste último no se encuentra reducido a lo lingüístico, razonamiento con el que comulga Pinilla Burgos, cuando manifiesta que:

La idea griega de *logos*, como sabemos, quería decir originalmente tanto palabra, discurso, expresión como razón, inteligencia o ley; y parece que en el significado usual griego, al menos en el verbo *legein*, se había estabilizado su significado como ‘decir’, siendo su significado primitivo recoger o reunir, por ejemplo aplicado a la cosecha, que implica una selección para la reunión. En la tradición filosófica occidental en cambio, tanto los derivados de *logos* (lógica...), como las definiciones que incorporan este término, como la célebre *zoon logon ejon* de Aristóteles, se ha acogido sobre todo al significado de *logos* como razón e inteligencia, dejando algo de lado el aspecto directamente relacionado con el habla y la palabra. Con la alusión a Heráclito, quien ciertamente otorgó un gran valor metafísico, principal e incluso cosmo-lógico a la idea de un *logos* universal, desde el que se concebiría la unidad del cambio y del mundo, Nicol parece reavivar la misma sorpresa o fricción con la idea usual de *logos* como mera palabra: ‘Era insólita la inclusión de la palabra *logos* en el orden de la absoluta permanencia’ [CRS, pp. 185 ss.], como la misma ley y razón del devenir. [...] Con su reflexión admirativa e interrogativa por el hecho básico del habla, Nicol parece pensar en todo momento en un *logos* como ‘pensar-decir’ siguiendo la expresión que el filósofo Eugenio Trías suele utilizar en sus obras, eso sí, como veremos, un pensar y un decir que posee una serie de implicaciones (expresivas, históricas, subjetivas, creativas, intersubjetivas...) que la ciencia moderna ha olvidado o desechado con énfasis en su reelaboración del *logos* como logicismo y racionalismo positivista.⁵⁴

⁵⁴Ricardo Pinilla Burgos. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*. pp.54-55, Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

Por eso el concepto de expresión es más amplio, porque una forma de lo expresivo es lo lingüístico, pero no se agota ahí todo el fenómeno expresivo, y así dice Nicol que el ser del hombre es expresivo, pues todo en él, incluso su mera presencia, *expresa su ser*. Por supuesto, la forma más elaborada de la expresión es el lenguaje, el logos y si se quiere todavía una forma más elaborada, tiene que ser el logos racional, la ciencia, tanto la filosofía como cualquier otra ciencia.

Nicol intenta como uno de los objetivos centrales de su MFE teorizar sobre la expresión, pues de fondo está el sujeto, es decir, quién es el que expresa, quién es el sujeto de la expresión, cómo es, qué características tiene, cuáles son las condiciones de posibilidad de la expresión y esto según Nicol y como ya vimos, no puede explicarlo lo que él llama la “física de la expresión”.

La expresión es lo que trae a superficie eso que llamamos vida interior: es la presentación visible de la interioridad’ [MFE, p. 34], si bien la división entre interior y exterior, que en opinión de Nicol el mecanicismo (conductismo) y el psicoanálisis no hicieron sino acentuar cada uno desde su lado, debe ser replanteada y cuestionada. En un paso más allá de la física de la expresión, sea traducible a estímulos o a conceptos psicoanalíticos, Nicol formula la pregunta: ¿por qué (nos) expresamos?; ¿por qué el ser humano es un ser expresivo? Nicol cree que ni la psicología ni las ciencias de la expresión, responden a esta interrogante, que es ciertamente la tarea de una metafísica de la expresión⁵⁵.

Es criterio de Nicol que la ciencia ha buscado respuestas diversas sobre el fenómeno de la expresión, es decir, sobre el carácter expresivo de los seres humanos y así, tanto la lingüística como la psicología, la historia misma, la literatura, la teoría literaria o la crítica del arte pueden explicar de muchas formas el fenómeno, pero a juicio del filósofo catalán, todas ellas no profundizan en aquello que resulte el fundamento ontológico de la expresión.

Y a eso es a lo que Nicol quiere apuntar, o sea, a una teoría filosófica de la expresión que explique entonces las condiciones de posibilidad de la expresión, y el

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 64-65.

análisis que revele *quién* es el sujeto de la expresión, cómo está constituido, cómo es que expresa, y cómo es que puede expresar.

Asimismo, para Nicol las ciencias de la expresión estaban limitadas porque estaban contaminadas por esa tradición metafísica de la ocultación del ser con la cual comulgaban. Por ejemplo, el filósofo catalán considera que:

La lingüística ha de tener presente como punto final de referencia, el ser de la expresión, sin el cual no se conciben ni el sistema simbólico que es una lengua, ni las formas expresivas que se crean en ella, ni sus leyes de evolución, las cuales son comunes a todas las lenguas. El estudio lingüístico no puede ofrecer un conocimiento radical de este mismo ser al cual todos sus estudios remiten. Sólo da indicios.⁵⁶

En relación a la crítica que Nicol endereza contra el psicoanálisis, sobre todo cuando ve que el problema psicoanalítico desemboca también en esa tradición de la ocultación del ser, pienso que aunque desde un punto de vista ontológico tiene razón, -toda vez que en esta disciplina psicoanalítica el dualismo ya no se da, por ejemplo, entre cuerpo y alma, sino entre inconscientes ocultos y visibles (actos fallidos), a lo que Nicol se opone, pues en su visión el ser es expresable antes de pensarlo, es un dato inmediato de la experiencia, ya que cada vez que hablamos, cada vez que expresamos, el ser está presente, está haciéndose más patente de lo que ya está, por lo que para Nicol, la vía privilegiada para captar al ser de forma inmediata, auto-consciente, reflexiva, será la expresión-, pero no por ello vamos a negarle validez a dicha disciplina, especialmente en lo relativo a la observación de las expresiones humanas, de los gestos, del lenguaje, de las formas culturales, las cuales pueden tener un contenido significativo que no se revela de inmediato, por lo que hay que analizarlas comparándolas con otras expresiones, y aunque para Nicol la psicología, o en este caso el psicoanálisis, no era capaz de dar cuenta o no podía dar razón de la variabilidad histórica, de la transformación de la idea del hombre, sí

⁵⁶ E. Nicol, MFE2, p. 37.

podía decir en cambio que una persona padecía de neurosis, la cual podía deberse a impulsos reprimidos.

De ahí que yo crea que la crítica nicoliana hacia el psicoanálisis o a la psicología no es contundente, o no está suficientemente robustecida, aun cuando habría que reconocer que con dicha crítica se señaló más bien la importancia de estas ciencias que estudiaron por primera vez y de manera muy acuciosa los fenómenos expresivos, y que dieron interpretaciones a su modo y en el momento en que se podían dar, ya que en la actualidad existen otros instrumentos de análisis, por demás importantes, que van a contribuir al mejor conocimiento de los fenómenos expresivos, como es el hecho de que ahora hay estudios que intentan aproximar las viejas tesis psicoanalíticas, con algunos descubrimientos en neurociencias, mismos que tendrían posibilidades como para comprobar, corroborar o refutar algunas de estas tesis y con ello poder avanzar más en la exploración, por ejemplo, de porqué se producen ciertos fenómenos, sobre todo de trastornos de personalidad, y de conductas atípicas en los individuos y aún en las culturas.

Ahora bien, en dicha crítica Nicol menciona igualmente la obra de Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*, la cual considera que no profundiza en las características propias del sujeto, en averiguar cómo son las formas expresivas y si existe una forma lógica de desarrollo. Piensa Nicol que habría que indagar más en el sujeto que produce las formas simbólicas, quién es, de qué tipo de ser estamos hablando.

Cassirer ha revelado mejor que nadie la unidad fundamental y la historicidad del conocimiento. Propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica; pero la razón última del ser de la expresión no pudo darla. Se requería un cambio de enfoque cardinal: el problema filosófico de primer plano no eran las formas de expresión simbólica creadas por el hombre, sino la estructura ontológica del hombre como ser simbólico. El planteamiento tenía que ser metafísico, sin dejar por ello

de ser fenomenológico. Sólo de esta manera podía encontrarse la clave *explicativa* de unos fenómenos y procesos presentados por Cassirer en forma *descriptiva*.⁵⁷

A partir del historicismo, o sea, al menos desde el siglo XIX, hay una conciencia muy clara de la diversidad de las formas expresivas, de formas de cultura y de los cambios que sufren diferentes formas que expresarían en principio una variabilidad que parece incompatible con el concepto esencialista de la naturaleza humana.

Es decir, si los seres humanos somos lo mismo en esencia, es decir, si compartimos tantas cosas y somos una especie con una unidad biológica y fisiológica, ¿por qué entonces hay tal diversidad de formas de cultura y de interpretación, de costumbres, de moralidad, de religiones? ¿De dónde surge tal diversidad?

Por consiguiente, el paradigma historicista que va a cobrar fuerza en el siglo XX, paradigma culturalista que dio mucho impulso a la antropología, sobre todo, estudia esta diversidad, la describe, la muestra porque todavía para la conciencia occidental esa diversidad no era más que signo de una diferencia entre niveles de desarrollo.

Para los primeros antropólogos modernos los que son diferentes culturalmente son inferiores: los bárbaros, los pueblos incivilizados, mientras que los pueblos desarrollados tienen el mismo nivel de cultura. Se concebía así una uniformidad monolítica cultural y diferencias en el nivel de desarrollo. Pero fueron los antropólogos del siglo XX quienes se encargaron de derribar ese mito y dar cuenta de una diversidad sincrónica y no solamente diacrónica y una revaloración de las culturas.

¿En qué medida el libro de Cassirer fue importante en esa historia? No lo sé, aunque creo que no mucho, pero ya describe con toda vigencia esta realidad y esta

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 33-34.

diversidad de las formas de expresión simbólica, aunque Nicol piensa que el trabajo descriptivo no profundiza en explicaciones, o sea, en el fundamento de esta cuestión expresiva.

1.4 La necesidad de una MFE

Una de las conclusiones que se pueden derivar del análisis nicoliano sobre la crisis de la metafísica es que no sólo se da el hecho de que una MFE nunca ha sido desarrollada, sino que además será necesaria para reinstaurar el camino de la metafísica, y para fundamentar toda posible forma de conocimiento, así como avanzar en la exploración de los rasgos definitivos de la naturaleza humana. Nicol llega a este convencimiento porque el propósito de la metafísica —al ser irrealizable por superar los límites de la razón— se había desviado hacia dos aspectos principales, como se deduce de lo siguiente:

¿Ha logrado la metafísica llevar a cumplimiento en toda su historia ese plan de trabajo implícitamente señalado por sus dos caracteres principales? Los intentos por hallar una respuesta decisiva a la pregunta que interroga por el ser, o bien han conducido (como era inevitable, y ya fue previsto por Aristóteles) a la cuestión del principio y la causa suprema de todo lo existente [...]⁵⁸

Nicol considera, por tanto, que el propósito de la metafísica no se ha podido cumplir cabalmente y que en realidad al desviarse las investigaciones hacia dos puntos: la cuestión del principio y la causa suprema de todo lo que existe, eso derivó hacia el concepto teológico, esto es, hacia el concepto de Dios como causa primera o como sustancia suprasensible, y “Hoy sabemos demasiado bien que esta cuestión rebasa los alcances del conocimiento en el sentido de episteme”⁵⁹, sobre todo porque se utilizó el concepto de Dios y eso desborda el ámbito propiamente dicho de la ciencia.

⁵⁸ E. Nicol, MFE2, p. 21

⁵⁹ *Ídem.*

Ese fue como el primer polo por el que se desvió la metafísica, en tanto que del segundo, dice Nicol que: "O bien han derivado hacia un examen de la constitución interna de los entes, y este examen ha pasado a ser, cada vez más seguramente, competencia de las ciencias positivas."⁶⁰

Nicol se refiere aquí al análisis de los entes, y ello se reafirma cuando desde la teoría de Aristóteles ya se intentó responder que cualquier ciencia positiva lo que hace es una ontología, es decir, un análisis o una investigación del tipo de entes, con lo que la metafísica parecía ya no tener objeto de estudio, porque al ser los entes interés de otras ciencias, el objeto desaparece, o bien, se desvió a la cuestión del principio y causa suprema de todo lo existente, y eso se constituyó fundamentalmente en la respuesta teológica de toda la tradición occidental, confundándose la metafísica con la teología.

Pero la metafísica tenía todavía trabajo que hacer y uno sería el de esclarecer la diferencia ontológica, como le llama Heidegger⁶¹, es decir, la diferencia entre ser y ente, tema que siempre quedó anunciado, aunque no resuelto totalmente, por lo que Nicol insiste en esta parte, en que una de las claves para resolver la cuestión que se plantea, será volver a un punto de partida eminentemente empírico y pre-teórico o pre-conceptual.

Es decir, en toda la tradición metafísica el ser es un concepto, es el resultado de una elaboración conceptual, objeto de razón humana. Si bien, el concepto *ser* no puede tener una definición como cualquier otro concepto, parecería estar en el pináculo del discurso racional, y Nicol insistirá en su metafísica de la expresión, en que en todo caso, no solamente no se puede hacer una definición del ser, sino que no se puede dar razón del ser, pues no hay manera de conceptualizarlo como problema esencial.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, capítulo primero, Editorial Trotta, S. A. 2000, p. 277.

Por consiguiente, no se puede acabar de atraparlo, de encerrarlo en un concepto, pero lo que sí tenemos es la evidencia empírica, pre-teórica o pre-filosófica de su presencia y aquí el filósofo catalán recupera ese tipo de palabras que habían estado en el discurso metafísico, pero siempre devaluadas, como la palabra presencia (*parusía*) de los griegos, que en la tradición clásica se había identificado como el ámbito de lo sensible, de lo accidental o lo que aparece.

Nicol recupera así nuestro conocimiento directo del ser, y esto deberá tener consecuencias no sólo para la metafísica, sino para todo el edificio de la ciencia, ya que permitirá resolver una serie de dualismos, de contradicciones internas y de conceptos dicotómicos que se crearon a partir de la tradición metafísica.

Los planteamientos de la tradición metafísica empezaron como hipótesis y luego se convirtieron en guía metodológica, dando lugar a lo largo de la historia del pensamiento occidental, a toda esta serie de dicotomías y de dualidades entre el ámbito del ser verdadero, oculto, intemporal, situado más allá de la experiencia inmediata, y el ámbito de lo expresivo, de lo evidente, de lo fenoménico o empírico, que las ciencias van a desdeñar tradicionalmente, desconfiando no solamente de las opiniones, sino también de las apariencias.

Por ello Nicol reiterará que “el ser no es abstracto” sino “un concreto de entes”⁶², por lo que había que tomarlo como punto de partida. Asimismo, el filósofo catalán reinterpreta también el llamado fenomenológico de la vuelta a las cosas mismas, cuando sugiere que hay que ser radicalmente fenomenológico y volver a captar el ser en su concreción empírica, como dato inmediato de la conciencia, esto es, de la presencia evidente del ser en los entes.

Esto significa que no hay detrás de las apariencias una realidad trascendente, es decir, que no hay ese otro mundo suprasensible, intemporal, perfecto y necesario en donde supuestamente está la verdad o está la verdadera realidad. Tal es la

⁶² E. Nicol, MFE2, p. 24

enseñanza que nos deja Nicol a través de su metafísica de la expresión. De ahí su necesidad.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. EL FENÓMENO DE LA EXPRESIÓN

2.1 Concepto nicoliano de expresión

El objetivo de este apartado es el de demostrar que Nicol desarrolla, a partir de un doble método fenomenológico y dialéctico, una concepción hermenéutica de la expresión como rasgo inherente al ser humano.

La expresión es el concepto principal de una *hermenéutica fundamental* nicoliana, porque parte de la idea de que el ser se da en la expresión de manera inmediata, apodíctica, empíricamente evidente; y además, que la expresión posee una estructura dialéctica, en el sentido platónico de diálogo, toda vez que la expresión despliega la estructura esencial de la intersubjetividad, que Nicol conceptualiza como “dispositivo hermenéutico” que se produce ante la presencia dialógica entre dos seres expresivos; o sea, como intercomunicación esencial entre los seres humanos que se hace presente en la expresividad, y de manera especial en el lenguaje.

Cuando Platón afirma que los dialécticos son hombres que saben cómo hacer y cómo responder preguntas, él está dándonos la clave de la dinámica de su método: la dialéctica es fundamentalmente una cuestión de conversaciones filosóficas [...]. Sócrates insiste siempre en que el acto de conversar filosóficamente implica –al menos en forma inicial- un placer, porque es una oportunidad de dialogar, de estar en compañía y de examinar a tus interlocutores al conversar acerca de las cosas. Platón, en sus diálogos, retrata frecuentemente, ya sea a Sócrates o a sus interlocutores, incitando a alguien más a entrar en conversación. Sócrates es típicamente descrito por sus amigos como el hombre que no te dejará ir, sino hasta que te haya puesto a prueba en detalle a ti y a tu modo de vida. Platón hace énfasis en que su método filosófico es fundamentalmente una conversación directa, ya que la dialéctica es, de manera preferente, una cuestión de investigación conjunta, en vivo, con el fin de poner a prueba la verdad y nuestras propias ideas.⁶³

⁶³Ma. Teresa Padilla Longoria. *La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica. La lámpara de Diógenes*, Revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, pp. 7-25. www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm

II. *La simple percepción de la presencia humana es ya una identificación apodíctica y diferencial del ser de la expresión.* Como el acto de presencia es un acto comunicativo, esa identificación es otro acto con el cual se establece la relación dialógica. Cuando se pone delante, el hombre se expone; su exposición provoca una respuesta que es la exposición correlativa. La presencia determina la adopción automática de un dispositivo peculiar de la atención, que es el dispositivo hermenéutico.⁶⁴

Además de poseer un contenido significativo, el símbolo verbal también tiene una intencionalidad comunicativa, pues la palabra nunca se dirige en realidad a la cosa, sino precisamente al otro que dialoga con nosotros. De aquí que para Nicol “El logos es siempre diálogos, lo mismo en el sentido de razón que en el sentido de palabra”.⁶⁵

Hasta aquí, advertimos que en el concepto de expresión nicoliano interactúan tres bases por demás importantes para su constitución, que son: la fenomenológica, la dialéctica y la hermenéutica, por lo que ahora la tarea será comprobar si estos tres conceptos son exactamente equivalentes, pues hacen referencia a tradiciones filosóficas no siempre convergentes.

Ahí radica la dificultad pues, por ejemplo, la dialéctica que se inicia con Heráclito, y que se entiende básicamente como la unidad de los contrarios ha sido en su devenir objeto de diferentes interpretaciones; la fenomenología, por su parte, que se desarrolla a partir de Husserl implica, como ya veremos, importantes diferencias en relación con la idea nicoliana de fenómeno; y por lo que hace a la hermenéutica –sobre todo la contemporánea– es un concepto que ha quedado supeditado a la filosofía de Gadamer o, en todo caso, a la de Dilthey, pero no precisamente a la de Nicol.

Nicol expone en la MFE una versión muy particular de estos conceptos, por lo que a continuación será conveniente analizar en primer lugar cómo el filósofo

⁶⁴ E. Nicol, MFE2, p. 197

⁶⁵ E. Nicol, IVL, p. 137.

catalán desarrolla sus conceptos de fenomenología y dialéctica y cómo enlaza posteriormente éstos, en un ambiente hermenéutico fundamental.

Después, haremos una breve descripción de los anteriores conceptos, pero basándonos en el pensar de sus máximos representantes para, finalmente, hacer una comparación entre estas dos concepciones, que nos sirva para valorar la índole propia del concepto de expresión de Nicol.

Con respecto a la concepción de la dialéctica de la expresión, el filósofo catalán señala que “sabemos que la expresión es la forma común de ser”⁶⁶. Es decir, todos los miembros de la comunidad humana son expresivos, se vinculan en y por medio de la expresión. Y más adelante agrega: “porque toda expresión es singular y reveladora de una diferencia existencial”, lo que revela que es en ella donde se da la relación dialéctica entre lo común y, al mismo tiempo, lo que diferencia e individualiza.

Esto es, todos nos vinculamos mediante la misma estructura de la expresión, por la cual todos somos igualmente expresivos; pero esa capacidad genérica es precisamente lo que permite diferenciarnos. Así, la expresión se concreta en la singularización o en la diferenciación existencial. Por tanto, la expresión se basa en la dialéctica entre lo común y lo diferente, entre el yo y el otro-yo.

Habría que hacer notar que Nicol establece aquí una diferencia entre lo óntico y lo ontológico, ya que desde el punto de vista ontológico, lo que se manifiesta es una capacidad de expresión común a todo ser humano, mientras que ónticamente lo que ocurre es una diferenciación o una individualización que se logra al poner en práctica esa capacidad genérica de expresión.

Sigue Nicol: “lo que distingue a un hombre de otro hombre, pues, es algo que los constituye al uno y al otro, en lo que son efectiva y propiamente”. De ahí que pudiéramos decir que lo que distingue es lo común y lo común es lo que distingue, configurándose de ello una relación dialéctica derivada de la expresión misma, y

⁶⁶ E. Nicol, MFE2, p. 195

que lleva a Nicol a manifestar que “el hombre es ajeno al hombre por su individualidad óptica”.

Es decir, que todas las diferencias culturales, psicológicas, étnicas, religiosas, ideológicas, filosóficas, morales, etcétera, se dan en un nivel óptico, en un nivel de diferenciación existencial gracias a la expresión; y todas esas diferencias no son ficticias o secundarias o menos relevantes, pero no deben sustancializarse como si constituyeran una separación ontológica.

Lo anterior, porque aunque todas las diferencias existenciales entre los seres humanos se basan en una forma de ser común, esto es, en la capacidad expresiva que todos tenemos ontológicamente hablando, esta diferencia existencial a nivel óptico puede llegar al plano de la ruptura, del disenso insuperable, de la incomunicación, de la incomprensión total, lo que da lugar a que se presente un problema ético de fondo en la expresión misma.

Porque lo que Nicol quiere decirnos cuando manifiesta que “el hombre es ajeno al hombre por su individualidad óptica”, es que el otro puede parecerse el más extraño del mundo y el más incomprensible cuando expresa de un modo que yo no entiendo, es decir, cuando no acabo de comprender su modo de expresarse, su modo de ser y eso puede generar –y de hecho así sucede en múltiples ocasiones– desacuerdos, rechazos, intolerancia, violencias, odios, etcétera, y esta es la historia de la humanidad.

No obstante, Nicol señala: “pero a la vez es propio y no ajeno, porque esa individualidad se forma en la comunicación”⁶⁷, o sea, esa individualidad expresiva está hecha de la misma materia que la mía, tiene una forma común de ser, una estructura común. La diferencia y singularidad ópticas se corresponde con la comunidad ontológica en la expresión misma, situación reconocida por Horneffer, para quien la expresión es un hecho común en todo ser humano, lo que hace que sea reconocido como tal en cualquier circunstancia. No obstante este filósofo considera

⁶⁷ E. Nicol, MFE2, p. 196

que comunidad no equivale a identidad, toda vez que el modo de expresar de cada hombre será siempre un acto individual.⁶⁸

De hecho, se ha observado que sobre todo en el lenguaje de las emociones, muchas veces no intencional, lo que se da es una especie de código universal y así, por ejemplo, quizá podamos no entender nada de lo que alguien dice en una lengua totalmente extraña, pero podemos entender sus emociones (que son igualmente expresivas), porque la manera en que las expresa es muchas veces involuntaria, y por ello sabemos cuando alguien está asustado o alegre, sorprendido o en un estado de repugnancia, porque hay una comunicación mucho más básica que parte de las mismas capacidades expresivas inherentes a todo ser humano.

Continúa Nicol: “El tú se singulariza expresando, y expresar es activar la comunidad ontológica y existencial a la vez”, lo cual no deja de ser problemático, pues activar la comunidad significa que la comunidad, al igual que el individuo, también se va haciendo, se va construyendo gracias a los actos expresivos; y así una comunidad que no dialoga, que no expresa sus diferencias y cuyas individualidades no se manifiestan como tales, pues no estaría adecuadamente vinculada.

Es aquí donde se hace presente de nuevo la dialéctica, ya que es a partir precisamente de las diferencias, de las individualidades, que se construye un ámbito común, que se edifica una comunidad, situación que Nicol expresa con otros términos: “la comunidad ontológica se manifiesta en la diversidad óntica y en la pluralidad de comunidades históricas”⁶⁹, lo que quiere decir que existe una comunidad ontológica que está vinculada esencialmente, y que se manifiesta ónticamente en una pluralidad histórica –cultural, étnica, religiosa, ideológica, etcétera.

⁶⁸ R. Horneffer, *La idea del hombre*, Revista *Relaciones* 112, p. 36, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

⁶⁹ E. Nicol, MFE2, p. 196

Por tanto, las sociedades humanas son comunidades hechas de diferenciaciones, de individuos, cada uno de los cuales expresan una forma propia de ser, como lo manifiesta el filósofo catalán:

La expresión es individualizadora: con ella el ente se afirma en su ser propio; pero esta afirmación de propiedad no logra, en definitiva, sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; no se debilita al acentuarse las diferencias, cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreductible en el sentido de única. La expresión funciona simultánea y correlativamente (dialécticamente), como principio de comunidad y como principio de individuación⁷⁰.

Por ello, podría hacerse una crítica no sólo en el sentido ético, sino en el sentido epistémico, misma que consistiría en que determinados conflictos, especialmente aquellos muy agudos que llegan incluso al plano de la violencia entre los individuos y las comunidades, son el efecto de una sustancialización errónea de la diferencia.

Es decir, aun cuando lo ontológicamente fundante no es la diferencia, sino la comunidad de la expresión, el error digamos epistémico y ético, consiste en hipostasiar la diferencia y separarla como si fuera una sustancia distinta que nos faculte para decir que “eso me es totalmente ajeno o, esa forma de expresión del otro, esa forma de ser del otro, no es en nada asimilable a la mía”.

Aunque eso casi siempre es falso y al fin y al cabo lo que prevalece es la comunicación entre comunidades distintas, ajenas, extrañas o incluso rivales, porque sigue habiendo una base común de las experiencias humanas, más primaria o más básica, con lo que esta dialéctica de la expresión nos daría, pues, unos elementos de análisis ético, para poder decir que si las diferencias se sustancializan se convierten falsamente en diferencias de naturaleza. Pero no son más que

⁷⁰ *Ídem.*

diferenciaciones de una misma base ontológica que se funda en la misma capacidad expresiva.

Esta base común sobre la que se apoya la dialéctica de la expresión, surge de la afirmación nicoliana de que “El método de la filosofía es dialéctico porque es fenomenológico”⁷¹, lo que significa que cualquier planteamiento, ya sea desde la mera opinión, hasta la construcción de cualquier teoría científica, implica esta estructura fenomenológica triple, de al menos dos sujetos que están presentes comunicativamente, esto es, dialógicamente, ante el ser, y que mediante este diálogo van a construir representaciones o teorías sobre la realidad común, y así: “Los hombres son dialécticos en tanto que conversos en el ser, por razón de la razón: por el hecho de que hablan”⁷², afirmación ésta por demás importante, para conocer el significado real de la fenomenología nicoliana, como se detalla a continuación:

Para Nicol, la fenomenología es la vía de acceso en la que se revelan las evidencias o datos de la realidad, es decir, las “cosas mismas”, entendidas como lo primero que aparece. De aquí que la metafísica de la expresión se proponga ser una ciencia auténticamente fenomenológica: esto quiere decir: basada en intuiciones empíricas y efectuadas antes de cualquier elaboración teórico-conceptual. De este modo, la metafísica de la expresión parte de un dato, de una evidencia empírica: la presencia compartida del ser.

Cuando Nicol expresa que “la metafísica podrá constituirse al fin como ciencia auténticamente fenomenológica”⁷³, lo que nos quiere decir es que esto será a partir de evidencias, de datos primarios de la experiencia, con lo que queda claro que ya no será el ser resultado de una elaboración conceptual. Por ello, la metafísica de la expresión es una auténtica ciencia primera, porque va a lo primario, es decir, al orden más básico del conocimiento que Nicol concibe como pre-teórico.

⁷¹ E. Nicol, CRS, p. 190

⁷² *Ibid.*, p. 193

⁷³ E. Nicol, MFE2, p. 13

Como punto de partida de su fenomenología, Nicol plantea pues la idea de una “evidencia apodíctica” o “apófansis”: la presencia del ser en la expresión. “La evidencia apodíctica, en efecto, no es un contenido, ni una forma, ni es una norma o axioma: es un acto y un acto comunicativo. *La apodicticidad es inherente a la primaria declaración de la presencia del ser*”.⁷⁴

En la tradición metafísica, el “fenómeno” había significado justamente lo contrario, o sea, lo que no se ve o no muestra el ser de verdad. Aun en la fenomenología husserliana, Nicol critica que lo verdadero hay que ir a buscarlo detrás del fenómeno: “Lo mismo en Platón que en Aristóteles, en Descartes, Husserl o Heidegger, el ser no es fenómeno”⁷⁵; y en esa pretensión de buscar un conocimiento más sólido, la tradición metafísica consideró que había que desconfiar de las apariencias mismas.

Contra esta tesis Nicol expresa su desacuerdo porque, en todo caso, dice que habría que desconfiar no de lo que aparece sino de lo que *nos parece*; o sea, no de las apariencias sino de los pareceres, de las creencias y de lo que damos por consabido.

De aquí que sean precisamente los fenómenos expresivos y, sobre todo, los fenómenos lingüísticos y racionales el ámbito en que, según Nicol, los seres humanos captan y hablan del ser, porque todo ser humano tiene una capacidad *fenomenológica*, y así, todos hacemos fenomenología al estar comunicándonos y, principalmente, al estar hablando y razonando, debido a que en este proceso estamos mostrando en realidad la presencia permanente del ser en la expresión.

Para reafirmar este particular concepto de fenomenología nicoliana, tal vez sea necesario acudir al final del parágrafo 12 de la MFE2, donde se insiste en la idea que para Nicol tendría un auténtico sentido fenomenológico. Ahí se afirma que el absoluto está presente en lo relativo, es decir, que el absoluto es fenómeno, que el

⁷⁴ *Ídem*

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 95

ser es presencia. Esta tesis constituye en mi opinión y conforme con Nicol, el punto de partida de una revolución metodológica en la filosofía.

La revolución consiste en desechar de una vez el prejuicio, común a la filosofía y a los presentimientos vulgares, de que el ser es inaccesible, de que no se muestra "a primera vista". La verdadera fenomenología abandona la idea misma de aquel camino de acceso, y se constituye como un método eficaz de trabajo a partir de esta evidencia: *el ser es fenómeno*.⁷⁶

Y es fenómeno justamente en la expresión, sobre todo si se considera que la estructura que se revela en esta presencia del ser, es precisamente la de lo expresivo. Es decir, que a través de la expresión se hace patente esa presencia y se comunica, y nos comunicamos a partir de la evidencia primaria de que "hay ser", por lo que entonces la expresividad habrá de verse como una capacidad inherente al ser humano, producto de la intersubjetividad que existe entre dos individuos que dialogan respecto de una realidad común.

Otra cosa sería el problema que resulte de no entender el discurso del otro, lo que puede dar lugar al surgimiento de conflictos, de divisiones o de incomunicaciones comunicativas entre los seres humanos, como ya advertimos al final del tema anterior relativo a la dialéctica, pero habría que insistir en que el problema no reside en explicar cómo los seres humanos se comunican, pues ese es el punto de partida, es decir, la base metafísica desde la que se tiene que comprender cualquier fenómeno de desacuerdo, de conflicto, de discrepancia o de disenso.

Es decir, el hecho de que la expresividad sea, como ya se dijo antes, una capacidad inherente al individuo, no significa que todo sea transparente y directo, porque el alcance de la expresividad es ilimitado, toda vez que nunca acabamos de decir y tampoco acabamos jamás de interpretar lo que se dice, porque en realidad es infinita la posibilidad que tenemos de expresar y de interpretar, características éstas

⁷⁶ E. Nicol, MFE2, p. 96.

que surgen de nuestra capacidad de vinculación, ya que si no estuviéramos entrelazados simbólicamente, es decir, si nuestro ser no estuviera conectado con los otros, no tendríamos por qué ni para qué expresar, ni tendríamos por qué interpretar.

La forma del ser humana es simbólica en el sentido arcaico de la palabra. Recordemos una vez más que en Grecia se llama símbolo a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, permiten identificar a los portadores, como si fueran unas credenciales. Pero estas credenciales el hombre no las lleva consigo para exhibirlas cuando convenga: su ser mismo es una prueba de identidad. Un hombre puede identificar a otro hombre, en tanto que ser humano, porque éste se identifica a sí mismo con su acción de presencia.⁷⁷

De esta concepción Nicol extrapola la idea de que el hecho de que los seres humanos sean simbólicos implica que su ser está partido en dos, es decir, que nadie es completo, como bien lo afirma Juliana González cuando refiere que “el hombre es un ser incompleto en su ser mismo: es un ‘medio ser’ o un ser a medias, menguado, carente, ontológicamente mermado”⁷⁸, y que por ello el ser humano requiere expresar e interpretar el sentido de la expresividad, para dar sentido a su propia existencia y la de otros, y que su tarea, por lo mismo, es siempre hermenéutica, pues todo lo que hacemos tiene esta función —llamémosle simbólica-hermenéutica—, la cual nunca se acaba, pues es infinita, como infinitas son las formas expresivas, esto es, las formas simbólicas, y ello ocurre porque nunca tenemos totalmente la otra parte que embona perfectamente con la nuestra, por lo que un problema de segundo orden, es que el individuo se puede perder en interpretaciones o en

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 227

⁷⁸ Juliana González. *La metafísica dialéctica de E. Nicol*. FFyL, UNAM, México, 1981, p. 250

problemas de comunicación, es decir, en esa variabilidad de expresiones, en esa diversidad expresiva, propia de los seres humanos.

Sin embargo, la base metafísica de la que hay que partir no es la inconmensurabilidad expresiva, sino la comunidad de lo expresivo y así, desde este punto de vista, es que hay que indagar cómo es que los seres humanos pueden de hecho comunicarse, cómo es que pueden interpretar de manera adecuada sus expresiones.

De esta forma, según Nicol, no tiene caso interpretar los actos de otros animales en la naturaleza, porque no tendrían ningún sentido. Para el filósofo catalán sólo tiene sentido interpretar los actos humanos, porque se supone que todos ellos tendrían intencionalidad.

De aquí que a toda expresión le corresponda correlativamente una interpretación, configurándose por este hecho una hermenéutica natural entre seres humanos, pues es en el mundo humano, o sea, en el mundo de las representaciones simbólicas entre esos seres expresivos, en donde está el sentido de lo simbólico y en donde cobra sentido interpretar lo que se dice, pues en este contexto todo acto humano, todo gesto, todo símbolo y no sólo todo discurso, tiene una significación, la cual no es unívoca, pues tiene muchos contenidos y por eso es que se abre a una gama ilimitada de interpretaciones, esto es, a una hermenéutica infinita, a un diálogo que puede darse quizá en la incomprensión total, o en la extrañeza absoluta, pero que siempre será productivo, porque siempre será vinculatorio, es decir, comunicativo.

Conforme a lo expuesto, a continuación se intentará definir los conceptos anteriores según sus principales referentes en el ámbito de la filosofía, iniciando con el de dialéctica, entendida grosso modo y en un nivel originario, como el arte de hablar y pensar, y en este sentido, la dialéctica comprende una reunión de múltiples contrarios, toda vez que el logos es la expresión sonora del otro, que nos faculta a apropiarnos de él, y que la razón del pensamiento anhela, sin que logre jamás hacerlo propio.

Desde un punto de vista platónico, la dialéctica se refiere en ocasiones al método argumentativo, y que en *El Sofista* designa la ciencia fundamental que según Nicol su

[...] instrumento lógico requiere la promoción del no-ser al rango de una categoría ontológica. Ser y no ser son compatibles porque el no-ser es relativo, es una relación de alteridad entre dos cosas que son. Su misma definición es la línea divisoria entre lo que cada una es limitadamente y la ilimitada profusión de todo lo que ella no es.⁷⁹

De tal exposición, Nicol extrae la conclusión de que la dialéctica platónica es un ejemplo de dialéctica estática, porque es parcial, al no cubrir “la integración del no-ser en el ser mismo del ente que cambia, para dar justamente razón del cambio”⁸⁰

En relación a la fenomenología, preciso será considerar a Husserl como el principal de sus representantes, por sus aportaciones dirigidas al mejor entendimiento filosófico de este concepto, y para quien este término designa en un sentido muy amplio, a una “ciencia de fenómenos”,⁸¹ aunque aclara que

La fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles, pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares de antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica.⁸²

La “actitud totalmente distinta” a que se refiere Husserl es, según Ziri6n

La denominada “actitud trascendental” o “fenomenológica”, cuya adopci6n constituye el m6todo espec6ficamente fenomenol6gico de la “reducci6n” o “epoj6” “fenomenol6gica” o

⁷⁹ E. Nicol, IVL, p. 106

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenol6gica pura y una filosof6a fenomenol6gica*, FCE, M6xico, 1997, p. 7.

⁸² *Idem.*

“trascendental” o “fenomenológico-trascendental”. ...el nuevo sentido puede entenderse como sigue: es “fenómeno” todo objeto, toda objetividad, pero sólo en tanto que es considerado como “objeto” de una vivencia o un tipo de vivencia, y tal como es “objeto” para esa vivencia o tipo de vivencia, es decir, sin referencia alguna a su existencia real, a su efectiva situación ontológica o metafísica. Esta última omisión constituye la “modificación” a la que alude Husserl. Un “fenómeno histórico”, por ejemplo, se “modifica” y entra así modificado en el campo de la fenomenología, cuando su realidad histórica efectiva deja de interesarnos y nos ocupamos de él sólo como objeto de un tipo peculiar de vivencia. Si ahora recordamos el sentido “oficial” (fenómeno como toda clase de vivencias) y lo sometemos a esa misma modificación, nos las habremos con otro nuevo sentido de “fenómeno”: serán fenómenos las vivencias “trascendentalmente reducidas”, es decir, las vivencias (toda clase de vivencias) despojadas de la propiedad de hallarse realmente en el mundo, de ser efectivamente vivencias de hombres o animales, de ser vivencias psíquicas, naturales, “mundanas”. Sólo de estos nuevos “fenómenos” se ocupa la fenomenología: las vivencias “trascendentalmente reducidas” y sus correlatos: los “objetos” “modificados” (es decir, también ellos “trascendentalmente reducidos”).⁸³

En este particular coincido con Zirión, en el sentido de que Nicol tenía un concepto legítimo de fenomenología que no era husserliano, sino distinto, toda vez que la reducción fenomenológica de Husserl al seguir, por ejemplo, la vía de la epojé o la puesta entre paréntesis de la existencia del mundo espacio-temporal, no implica la suspensión del ser, sino la manera de ponerme a mí mismo de manifiesto mi propio ser como ser del sentido, a la vez que me pongo de manifiesto que el resto de la realidad, el ser que he puesto entre paréntesis, tiene sólo sentido en la medida en que cae en el ámbito de mi experiencia, de mi vida de conciencia, aunque, y no obstante lo anterior, ambos filósofos concuerdan en algunos aspectos como el de considerar, por ejemplo, que la comunicación con el otro, significa un gran cambio en la categorización respecto del mundo, apreciación ésta –entre otras– que nos llevan a considerar la necesidad de ahondar más en la investigación filosófica respecto del concepto de fenomenología husserliana, en comparación con la nicoliana.

Una vez analizados en lo general los anteriores conceptos de dialéctica y fenomenología nicoliana, y confrontados con lo pensado igualmente por Platón y

⁸³ A. Zirión, *Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología*, publicado en *Dianoia*-Anuario de filosofía, año XXXIII, número 33 (1987), p. 288-289.

Husserl, conviene enlazarlos en un entorno hermenéutico fundamental, para lo cual, a continuación se abordará lo que Nicol entiende por

2.2 El “dispositivo hermenéutico”

A lo largo de su obra filosófica, Nicol insiste mucho en el concepto de comunidad, a la cual le da un peso metafísico muy fuerte, un peso hermenéutico fundamental, al entenderlo como intersubjetividad constitutiva esencial, de uno con todos y de uno con otro, pues la comunidad se crea al menos entre dos individuos que dialogan entre sí, respecto de una realidad común.

Por otro lado, es un hecho que nunca hay un auténtico solipsismo o aislamiento del sujeto, (pienso en Descartes), pues siempre estamos en vinculación justamente expresiva o comunicativa con los demás seres humanos, cualquiera que sea el otro, aunque éste sea un extraño cultural o lingüísticamente hablando, ya que el otro siempre será un prójimo.

También es inobjetable que esta relación de dos, además se multiplica, porque es multívoca, ya que es una relación de todos, es decir, de uno a todos y de todos a uno, lo cual importa porque lo que está de fondo en realidad, es el nivel máximo de concreción, o sea, estas redes comunicativas, estos entrelazamientos simbólicos entre los seres humanos.

Y este es el mundo humano, el mundo histórico que está siempre en desarrollo, que no tiene estructuras fijas, pues lo que permanece fijo es el dispositivo hermenéutico, y que enlaza a los sujetos, creando comunidad entre los mismos con un vínculo esencial que es en realidad indestructible, inseparable, porque es un componente de carácter ontológico que se ha desplegado a lo largo del tiempo y de ahí la diversidad resultante, porque la comunidad hermenéutica, la comunidad cultural y en fin, la comunidad simbólica, es justamente la comunidad de la diversidad, o sea, la multiplicidad de individualidades que se hacen individualidades en la medida en que son capaces de expresar, toda vez que gracias

a la expresión es que se individualizan. De ahí que ésta sea la estructura doble del principio de comunidad y del principio de individuación

[...] toda expresión es reveladora en dos sentidos: muestra tanto la *forma común de ser como el modo individual de existencia*. Lo común, que es la 'forma de ser humana', no tiene otra forma de manifestarse, de hacerse presente, que en modo óntico de existencia, en una expresión concreta. Con otras palabras, lo común y lo individual no se muestran por separado, sino conjuntamente. La comunidad se patentiza en toda expresión, que ha de ser necesariamente personal, y toda expresión pone de manifiesto al *ser humano*. El individuo no sólo expresa la comunidad ontológica que consiste en ser hombre, sino su propio modo de serlo.⁸⁴

En este sentido, la expresión viene a ser como una especie de bisagra que enlaza lo común, esto es, lo más común y lo más similar, y este es el fundamento de la naturaleza humana, situación que además tiene connotaciones éticas, debido a que no solamente demarca el ámbito del sentido y de aquello que es significativo para los seres humanos, como serían los propios actos humanos, los actos expresivos, los discursos y también las proyecciones de otros seres humanos, sino que además, en esta idea radical de una comunidad expresiva, es posible hacer una crítica de todas las distinciones ónticas, de las separaciones, de los conflictos, de las sustancializaciones de las diferencias humanas, mismas que vistas desde esa base ontológica, no son más que ónticas y son en realidad relativas.

Y aunque no lo señala así Nicol, quizá sea posible derivar de estas tesis la afirmación de que el principio ético fundamental no sea el que él dice, (diferencia o indiferencia), sino el de la comunidad ontológica, es decir, expresiva, lo cual indica que toda sustancialización de las diferencias humanas, de las diferencias interculturales, sociales, ideológicas, lingüísticas, históricas, etcétera, son falsas.

Sin embargo, eso no significa que la humanidad sea uniforme y homogénea, sino que la problemática debe entenderse justamente en este juego dialéctico de lo común y lo diverso, de la unidad y la diversidad, toda vez que es sobre la base de

⁸⁴ R. Horneffer. *La idea del hombre*. P. 35. Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

una misma capacidad ontológica expresiva, que se ha construido esta diversidad que es sincrónica y diacrónica, es decir, a lo largo del tiempo y desplegada en el mismo tiempo, en una multiplicidad de mundos.

En este contexto, y al relacionar lo anterior con el tema de la presencia, dice Nicol: "III. En la expresión, y sólo en ella, se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo óntico singular de cada existencia"⁸⁵ y de aquí que no se pueda dudar de la humanidad de otro sujeto expresivo y el modo óntico singular de cada expresión, toda vez que ahí mismo se revela la singularidad del otro, y ahí está la diferencia radical entre el yo y el otro yo.

Y ese es el dispositivo hermenéutico de la alteridad o de la intersubjetividad, es decir, esa es la estructura humana que es universal, que permite que por más que existan diferencias culturales o simbólicas, el hecho ontológico que tiene además un fundamento biológico evidente, es que aunque somos individuos y estamos separados unos de los otros, porque no estamos unidos en una especie de simbiosis, ni conectados de esa manera físicamente, lo que nos une es justamente la expresividad, porque no nos ligan lazos físicos, ya que todos son simbólicos como en el caso del parentesco o de las filiaciones políticas.

Todos ellos son entonces nexos simbólicos que se establecen expresivamente, porque en realidad somos individuos separados físicamente, y aquí cabe recordar el mito de Aristófanes en el *Banquete* de Platón, que dice que fuimos cortados por la mitad, escindidos y siempre con una falta, con una carencia del otro, narración que lleva a Nicol a pensar en la necesidad de una especie de hermenéutica natural, entendida como una estructura que se activa con la simple presencia de un sujeto expresivo ante el otro.

⁸⁵ E. Nicol, MFE2, p. 197

Este corte, originario de la condición humana actual, desdobló la naturaleza del ser primitivo, y dejó a cada hombre con la oscura convicción de que el suyo no era más que medio ser, y con el anhelo de reunirse con su otra mitad, que lo completaría de nuevo.⁸⁶

Es por ello que, en este encuentro entre el yo y el otro, ni siquiera media ninguna intuición, pues una vez que aparece un sujeto expresivo frente al yo, se pone en marcha ese mecanismo, ese dispositivo hermenéutico por el cual se revela la comunidad ontológica y la diferenciación óptica, en lo que tal dispositivo se anuncia como una estructura hermenéutica esencial, que dice que hay siempre algo común y algo diferenciado en toda expresión, así sea la simple presencia o el mensaje más elaborado o más creativo, o incluso más poético que pueda producir un hombre, entendiéndose esta situación, como la forma más intensa de expresividad, en la que el elemento más importante es el sujeto activo, expresivo, intencional, que está ahí frente al yo, cara a cara, para dialogar posteriormente respecto de una realidad común.

De ahí que para Nicol, el impulso de reunión con el otro se da, o tiene sentido porque el otro no es ajeno, porque el otro es un prójimo y en esto no hay una tesis filosófica: la expresividad se da en el nexo intersubjetivo fundamental, esencial, antes de cualquier otro vínculo social, político e incluso propiamente erótico, entendido este último nexo como el anhelo de salvar la insuficiencia ontológica.

Esto, porque hay una posibilidad de complementariedad ontológica entre los seres humanos y lo que permite esta complementariedad es precisamente la expresión, que reúne pero al mismo tiempo separa, que nos hace comunes e individuales, lo que nos impulsa siempre a buscar a los otros, y al mismo tiempo, nunca termina de lograr la unidad plena entre todos.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 17

Nicol parte del hecho de que el hombre es un ser ontológicamente insuficiente, que no se basta a sí mismo para ser y que, por ende, requiere de aquello que no es él mismo para formarse. Ya el simple hecho de venir a ser y dejar de ser señala la insuficiencia del hombre: no es necesario, pudo no haber sido. Pero además de ser contingente, característica que el ser humano comparte con toda forma de ser, advierte Nicol que el hombre es ontológicamente insuficiente por otras razones *exclusivamente humanas*. La principal es que la existencia no trae consigo la especificidad. El nacimiento de un ser humano implica solamente que es un hombre que tiene la 'potencia de ser'. Su individualidad, su 'carácter', se va con-formando a lo largo de su vida. La insuficiencia humana no es meramente externa, existencial, de manera que pueda suprimirse o llegar a verse satisfecha. Al contrario, es el *ser* del hombre el ontológicamente incompleto, [...].⁸⁷

Y este es el problema político esencial, porque no obstante que somos seres sociables y de que nos necesitamos, que somos interdependientes, al mismo tiempo no acabamos nunca de comprendernos, (pienso en Kant y su *insociable sociabilidad*)⁸⁸, no acabamos nunca de complementarnos y eso es el signo negativo de esta complementariedad ontológica, situación que hace que la relación entre el ser y la expresión sea *sui géneris*, como se explica en el siguiente apartado.

2.3 El ser y la expresión

En la parte tercera de la MFE⁸⁹, Nicol titula el parágrafo 18 con la designación "Ecce Homo", es decir, ahí está el hombre, el verdadero *da sein*, el ser que está ahí, tal como aparece en su forma más primigenia y más fundamental en que el ser humano existe, o sea, como ser expresivo, porque todo lo que hace es expresión, su ser mismo es expresión y toda su potencialidad, toda su forma de ser, tiene que ver con la expresividad.

⁸⁷ R. Horneffer. *La idea del hombre*. Revista *Relaciones* 112, pp. 36-37, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

⁸⁸ Kant, *Filosofía de la historia*: "El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla". Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, FCE, México, 1997, p. 46

⁸⁹ E. Nicol, MFE2, p.133

En este sentido, la expresividad consiste en este doble carácter de apropiarse del mundo y de producir unas representaciones, unos discursos, una imagen, porque surge desde dentro y siempre es productiva, vinculatoria, comunicativa y hermenéutica, pues no hay hermenéutica sin expresividad y el fundamento de toda hermenéutica posible es el carácter expresivo del hombre.

Es decir, si los seres humanos no fueran expresivos, no podrían interpretar nada, lo cual no es posible, porque el ser humano tiene siempre que estar interpretando todo lo humano y lo no humano, debido a que su función fundamental en la vida es la expresividad. Para Nicol, entonces, “El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos”⁹⁰.

Lo que significa que no es una propiedad más, e incluso cuando se dice que “El hombre es el ser que posee el lenguaje” esta afirmación parece un poco accesoria, pues recordemos que el concepto de expresión no se reduce a lo lingüístico y aunque se expresa de manera eminente lo lingüístico, lo dialógico-lingüístico, es claro que no se reduce a eso, pues todo nuestro cuerpo es expresivo y todo nuestro ser es expresivo y así, los gestos son expresivos, el lenguaje corporal es expresivo e incluso el inconsciente es expresivo al manifestarse éste en los actos fallidos.

Igualmente, todo lo que no se dice, todo lo que no se muestra es expresivo y toda la vida humana está teñida de esta pluralidad de formas expresivas que nunca son unívocas y en esto radica la idea de sentido, pues éste nunca es homogéneo y de aquí que el mundo humano sea plurívoco de sentido, porque es una amalgama o un prisma de múltiples partes de expresividad.

Más adelante dice Nicol: “La expresión es un fenómeno”, o sea, es dato primario, incluso empírico de la realidad humana y entonces, donde hay algo humano, hay expresividad, lo cual se nota, por ejemplo, en vestigios materiales,

⁹⁰ *Ídem.*

objetos o incluso, podríamos decir, hasta en un cadáver, quien no cesa aún de ser expresivo, pues todavía muestra la ausencia de un sujeto que expresaba.

De ahí que Nicol plantee y esta es una de las tesis fuertes de la MFE, que el dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Es decir, se tiene que volver a hacer ontología humana, una antropología filosófica, como se decía hace unos años, en la que el dato primario, el fundamento sea la expresión, para que podamos reconocer claramente a la expresión, como este carácter fundamental, distintivo, prioritario, esencial de la naturaleza humana.

Después dice Nicol que: “El programa de esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre. Ni siquiera el de una filosofía de la expresión: la cual, aunque partiera de los mismos datos, derivaría hacia los campos de la estética, la psicología, la ética, la historia, etc.”⁹¹, y eso, porque todas estas ciencias lo que han estudiado son finalmente regiones del fenómeno expresivo y en este sentido, la estética, la psicología, la filosofía, la historia de las religiones, por ejemplo, están volcadas a esas regiones, a esas dimensiones de la expresividad humana, y continúa:

La selección de lo que se incluye está determinada por el objetivo principal, que es el de establecer el fundamento de la ciencia primera como ciencia del ser y del conocer, y por ende el de toda ciencia posible. Habrá que mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión es el ser de la verdad.⁹²

Lo cual nos conecta con otro tema que es más específico también, basado en la idea fundamental de que de la expresividad se derivaría el tema de la verdad como constitutivo y el tema de la historicidad, siendo estos dos rasgos que derivan de la expresión.

⁹¹ E. Nicol, MFE2, p. 134

⁹² *Ídem*

“La expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero”⁹³ y cuando Nicol dice dato se refiere a la evidencia, a lo primero que aparece a la conciencia, es “Dato primero, clave para la exégesis del ser humano”, ese es su sentido principal y es “sede de la evidencia del ser en general” y esto constituye entonces el tercer elemento, o sea, que toda la idea de la MFE parte de que la expresión es lo constitutivo de los seres humanos, pero que además, en la expresión el ser humano es capaz de estar abierto a toda la realidad; en la expresión el ser se hace fenómeno, se presenta, se revela.

Es así que mediante la expresión los seres humanos se vinculan con el ser o con la realidad entera y podría decirse que esta es la “válvula de escape” a todo solipsismo tanto individual como colectivo. La expresividad, entonces, es el vínculo o el puente entre los individuos que comparten esta naturaleza común y entre la humanidad y el resto de la realidad.

Es mediante la expresión que el ser se revela como fenómeno, como dato primario y es el contenido esencial de todo lo que comunicamos. En este sentido, no comunicamos puras apariencias, no comunicamos, digámoslo así, metafóricamente, una especie de malla ficticia que envuelva a la realidad en sí misma, lo cual sería la distinción entre fenómeno y noúmeno.

Al contrario, la expresión permite romper todos esos dualismos. El ser está en la expresión y no hay nada detrás, no hay ficción absoluta y así, todo lo que es, se muestra desde la expresión misma como contenido objetivo de la realidad.

Otra cosa es que no puede ser simplemente el mero reflejo de la realidad, porque la expresión siempre es producto, es decir, no es más que el resultado de la actividad humana de interpretación, actividad que al ser analizada en la MFE, permite conceptualizar a ésta como una filosofía que implica un modelo de hermenéutica fundamental, porque trata los temas canónicos principales de las hermenéuticas contemporáneas relativos a la interculturalidad, el lenguaje, el

⁹³ *Ídem*

conocimiento, la construcción simbólica del mundo, etcétera, desde unas bases metafísicas que permiten abordar su complejidad desde cualquiera de sus derivaciones.

Lo anterior nos hace pensar que hay en la MFE una concepción particular de la hermenéutica que no es secundaria, es decir, que no es simplemente el recurso a un objetivo cualquiera, sino que es inherente a la formulación de la MFE y al tema de la expresión, no solamente como método, sino como una estructura propia de la expresividad humana, y que intenta o que tiene tres propósitos:

- Una ontología de lo humano, es decir, una antropología filosófica esencial.
- Una teoría de lo simbólico, de la expresividad, de las relaciones entre las subjetividades y los símbolos, o sea, cómo estamos conectados a través de símbolos y cómo la conexión humana fundamental es simbólica y,
- Una fundamentación de toda ciencia posible, de todo conocimiento y, por tanto, de toda posible interpretación o comprensión dialógica del mundo, como se detalla a continuación:

2.4 La MFE como hermenéutica fundamental

En primer lugar, la MFE intenta hacer una ontología de lo humano o una antropología filosófica, porque para Nicol, la expresión es un carácter distintivo de los seres humanos, tesis antropocéntrica que rechaza que otros seres vivos expresen, toda vez que según el filósofo catalán, la expresión es una nota singular y distintiva, es decir, una propiedad esencial de los seres humanos y una categoría que no poseen otras entidades, teoría que tal vez no se sostenga en nuestro presente, pero que resulta incontrovertible en lo que respecta a que la expresión es una nota esencial de lo humano, pues si algo distingue a los seres humanos aunque no sea

privativo, pero que sí es esencial ontológicamente hablando, es la capacidad de expresar.

En segundo lugar, la MFE busca construir una teoría de lo simbólico, es decir, una teoría de la expresión, para analizar toda la problemática que encierra lo que podemos llamar el fenómeno de la expresión. En este propósito, se trata de teorizar sobre lo expresivo, pues de fondo está el sujeto, es decir, quién es el que expresa, quién es el sujeto de la expresión, cómo es, qué características tiene, cómo está constituido, cuáles son las condiciones de posibilidad de la expresión, pues para Nicol, esto no puede explicarlo lo que él llama la "física de la expresión".

En este contexto, la ciencia ha buscado respuestas diversas sobre el fenómeno de la expresión, sobre el carácter expresivo de los seres humanos, y así, tanto la lingüística como la psicología, la historia misma, la literatura, la teoría literaria o la crítica de arte, etcétera, pueden explicar de muchas formas el fenómeno, pero dice Nicol que todas ellas tienen que ser explicaciones que agrupan la física de la expresión, pero que no profundizan en aquello que resulta la condición de posibilidad de la expresión, y eso es a lo que Nicol quiere apuntar, o sea, a una teoría filosófica de la expresión que implique una teoría de las condiciones de posibilidad de la expresión.

Finalmente, el tercer propósito consiste en constituir la MFE como una fundamentación de la metafísica misma y de toda ciencia en general. Esto, y a juzgar por la obra misma y la manera en que está hecha, parece ser el centro de los problemas que a Nicol le interesa probar.

De ahí que este propósito intente una revisión de la manera en que la metafísica ha tratado de fundamentarse a sí misma. En este sentido, la metafísica es la única que explica las condiciones de posibilidad de su propio desarrollo, y en este propósito, ve Nicol la oportunidad de encontrar una reformulación del camino que debe tomar la metafísica no entendida simplemente como una disciplina filosófica más, sino como el núcleo de la filosofía misma, de la historia de Occidente, donde uno de los problemas más importantes, es la fundamentación del conocimiento.

Hay aquí pues un problema epistemológico referido a cómo es posible conocer, cómo es que comprendemos, cómo es que captamos el ser, cómo entendemos la realidad y de aquí que sea relevante el problema del ser y el conocer.

Por consiguiente, se trata de los temas más generales, más abstractos, pero más fundamentales en la historia de la filosofía, es decir, aquellos que tradicionalmente aborda la metafísica, a la que Aristóteles llamó filosofía primera, porque era ciencia de los principios, de las causas primeras.

Y por eso era primera, no sólo porque sea la más importante, sino porque trata de lo más fundamental, de lo básico y eso es una tradición de fundamentación en la historia de Occidente, que obsesivamente se siguió trabajando y que es un problema abierto incluso en el presente del que Nicol no va a intentar su solución definitiva, pues él sólo dirá que la ciencia primera tal como quedó planteada desde Aristóteles es imposible, que la metafísica es una ciencia que no se puede practicar, con lo que le da la razón a Kant.

En este sentido, la pregunta es significativa: ¿cómo es posible que conozcamos o que podamos conocer la realidad tal cual? Ese es el problema metafísico esencial, pero la respuesta es imposible. No hay manera de lograr la fundamentación plena, consistente, que nos pueda decir si podemos o si no podemos conocer la realidad tal cual, o si el ser existe en, es decir, una teoría que explique por qué el ser es, simplemente no tiene posibilidad.

Nicol, en este propósito, trata entonces de re-enfrentar este asunto de la fundamentación de una metafísica, y él se pregunta: ¿cómo es posible hacer una metafísica?, ¿qué sentido tiene volverse a plantear esta idea de una ciencia de lo primero? De ello dirá Nicol que tiene sentido siempre y cuando no se espere que la respuesta sea definitiva o no se espere una respuesta en sentido positivo como en otras ciencias.

Es decir, tiene sentido por los problemas y porque además forma parte de la historia fundamental en la historia de la filosofía. Así, cualquiera que estudie filosofía no podrá entender lo que la filosofía es si no comprende al problema de la

metafísica, si no revisa la historia de este despropósito, la historia de esta ciencia frustrada, la historia de la metafísica como fracaso y aquí lo interesante es reconstruir qué fue lo que se intentó hacer. Sólo sabemos que el resultado es negativo. No hay tal cosa como una fundamentación de porqué el ser es, no hay respuesta a esto, porque es una ciencia límite.

Esto contradice totalmente la noción de ciencia actual; si las ciencias dan respuestas, elaboran teoría, nos dicen cómo es la realidad, la metafísica nunca pudo decir por qué el ser es, porque no se puede. Pero no importando ese fracaso, pues es un problema límite que no se puede traspasar, el problema que la metafísica se planteó de inicio es vigente y es importante, porque es el problema del ser y el conocer: ¿cómo es posible que conozcamos la realidad?

En la metafísica de la expresión, Nicol intenta resolver esta situación mediante el diagnóstico del problema mismo de la metafísica de cómo es posible restaurar una ciencia primera, siempre y cuando sea ciencia primera y a qué nos lleva esto.

De ahí que este tercer propósito sea una nueva fundamentación de la metafísica, de esa vieja tradición de la metafísica occidental y además una fundamentación de cómo es posible hacer ciencia en general, de cómo es posible el conocimiento, el logos racional, de cómo es posible decir cualquier cosa sobre el ser.

CAPÍTULO TERCERO

3. EL SUJETO DE LA EXPRESIÓN

3.1 La expresión como rasgo ontológico diferencial.

Según Nicol, la expresión es diferencial en dos sentidos: el primero, porque distingue al hombre de lo no humano:

La filosofía no ha reconocido la importancia decisiva de una experiencia universal y primaria, por la cual establecemos una distinción entre dos formas de ser irreductibles: la humana y la no humana. De este saber precientífico, pero apodíctico, obtiene su fundamento la ontología. Lo primero que resalta, cuando se trata de distinguir entre la “especie humana” y las especies animales, es la imposibilidad de incluirlas a todas ellas en un género común. ...Lo cual vale tanto como decir que la realidad humana se muestra reacia a la formalización lógica de los géneros y las especies.⁹⁴

Y el segundo, porque crea la singularidad distintiva de cada individuo.

En el hombre, lo uniforme se encuentra en la ausencia de uniformidad. Si podemos distinguir entonces entre este ser humano y otro género de entes, es justo porque no podemos confundir a un hombre con otro hombre. Lo que nos comunica la presencia individual no es un conjunto de accidentes adscritos a una esencia desconocida de momento, sino una *forma de ser*. Los otros entes, cualesquiera que sean sus géneros o especies, sabemos desde luego que son “otra cosa”, algo diferente y ajeno, algo que no es “propio”, como lo es el tú.⁹⁵

De ahí que la expresión sea el principio de individuación y también el principio de diferenciación entre lo humano y lo no humano. A partir de esta consideración, Nicol sostiene la idea de que en la naturaleza no reside el *sentido* de lo expresivo, pues en ella sólo hay causas y efectos. El ámbito propio del sentido es

⁹⁴ E. Nicol, IVL, pp. 72-73

⁹⁵ *Ídem*, p. 73.

el mundo simbólico, el lugar en el que los fenómenos de la naturaleza se interpretan y cobran significado.

Nicol efectúa una separación tajante entre el mundo de la expresión o el mundo del sentido, y el mundo natural de las causas y azares. El espacio en donde se producen los significados, las valoraciones y las interpretaciones es el mundo simbólico de la expresión; el resto de la naturaleza permanece al margen de lo simbólico, lo interpretativo o lo expresivo, aunque estos dos polos (hechos naturales / actos simbólicos) siempre estén en relación, ya que el ser humano es proclive a *humanizar* la naturaleza, a interpretarla, para darle sentido y significado.

Consecuencia de esta diferencia esencial es que el ser humano no sólo agrega el mundo simbólico de su expresión a la naturaleza indiferente, mediante el uso de objetos naturales a manera de artefactos o herramientas de expresión, sino que incluso la modifica, además de que también otorga sentido a lo que de origen no lo tiene, al pensar la naturaleza no como tal, sino como él se la imagina, siendo, por lo mismo, “capaz de contemplar estéticamente como paisaje lo que el agricultor aprecia utilitariamente”⁹⁶.

Otro ejemplo de esto último, aunque ajeno a la estética, se presenta cuando nos es difícil reconocer el significado de una enfermedad como un fenómeno regido por causas naturales, ya que tendemos a moralizarla, a adjudicarle el sentido de un castigo por nuestro mal proceder, sin reconocer que la enfermedad en sus múltiples manifestaciones no es más que el resultado de la causalidad natural y de nuestra finitud insuperable.

“El hombre tiene que expresar. Esta forzosidad, que es lo común y definitorio, produce al actualizarse la diversidad en los modos de existencia”, dice Nicol⁹⁷. A partir de un rasgo común y constitutivo se desprende la diversidad expresiva de lo humano y en esto el pensador catalán es preciso: el mundo humano

⁹⁶ E. Nicol, MFE2, p. 156

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 153.

es diverso, la expresividad es diversidad, aunque también es singularidad, pues cada individuo es de hecho una fuente distinta de expresividad.

En la expresión se produce una tensión dialéctica entre comunidad y singularidad: por más que la cultura y las tradiciones hagan homogénea la expresión, y por más que a veces no expresemos sino a través de clichés y a partir de ideas preconcebidas, frases hechas, tópicos..., cada individuo constituye un modo único e irrepetible de la expresión humana.

Si analizamos las estructuras sociales del lenguaje caeríamos en la cuenta de que en él hay muy poca producción original, pero aun así, incluso dentro de esta visión un tanto negativa del lenguaje, siempre existe la posibilidad de expresar algo singular, y la prueba de ello es la capacidad metafórica y poética manifestada incluso en el lenguaje coloquial.

En la expresión se genera la unidad entre el individuo y la comunidad; pero se trata de una unidad ontológica que subyace a cualquier forma de interacción social o política. La expresión como carácter constitutivo constituye la base de la que surge esta enorme diversidad de formas expresivas que hay en el mundo, y de ahí que las culturas no puedan ser vistas como monolitos homogéneos, porque las culturas están hechas de individuos y cada individuo es expresivo por naturaleza propia.

En la existencia real, lo que hacemos es percibir la expresión, como un acto que es a la vez diferenciante y vinculatorio. Y decimos "percibir" la expresión, cuando en verdad lo que ocurre es que "respondemos" a ella. La experiencia es dialógica: la evidencia del ser-hombre es inter-comunicativa. Por esto, la comunidad ontológica no tiene que ser pensada: está ya *producida* por la simple presencia. Pero esta vinculación dialógica, en que consiste la comunidad nunca es indiferente. La presencia del tú afecta a mi yo en su propia existencia. Comunicación es cualificación.⁹⁸

Aquí podríamos decir que hay un círculo vicioso porque ¿cómo es que expresamos? Pues expresamos a partir del lenguaje, de lo que hemos aprendido de

⁹⁸ E. Nicol, IVL, p. 79

la cultura y de la tradición, pero de vez en cuando escapamos de esas determinaciones, por lo que ser expresivo significa *ser libre y diferente*; el hombre se hace distinto expresando, y aquí radica el principio ontológico de individuación.

Por esto, la nota constitutiva de la expresividad no sólo permite distinguir externamente dos géneros de entes: el género de los inexpressivos y el género humano. La expresión es distintiva porque la humanidad no es un género. La comunicad ontológica y lógica que engloba a todos los individuos de un mismo género o especie impone la igualdad: cada uno actualiza la forma común de la misma manera. En el hombre, la forma común es precisamente lo que determina la singularidad del acto individual.⁹⁹

Nicol estima que la expresión establece una distinción radical con respecto a la naturaleza. Según esta concepción, en todas las demás especies los individuos tienen una relación genérica entre sí, en la que el género es un patrón ontológico, esto es, una misma forma de ser. En cambio, los seres humanos no poseen una naturaleza *genérica*, no están conformados por el mismo patrón, y por eso no hay aquí algo así como la idea suprema del hombre, ni la sustancia hombre-humanidad, en la cual el ser humano pueda ser definido como el género supremo en sentido sustancial; es decir, no hay sustancialidad en lo humano, sino que lo que hay es diversidad o pluralidad, aunque exista una naturaleza común en la que reside precisamente la capacidad de expresar.

Esta idea es por demás interesante ya que Nicol nos plantea pensar la humanidad no como género *homo sapiens*, sino como *comunidad expresiva de individuos* que se hacen distintos expresando su propio ser. Pero expresar singularmente es posible mediante una naturaleza común: primeramente por un sustrato biológico que es nuestro cerebro, y en segundo término, por una misma capacidad expresiva que se desarrolla socialmente. Gracias a esa doble naturaleza común (biocultural) es que podemos interpretar el mundo. Lo interpretamos y nos

⁹⁹ E. Nicol, MFE2, p.153.

compenetramos con él expresando, diciendo, sintiéndolo y vivenciándolo, de muy diferentes formas.

Por tanto, cada individuo es un punto expresivo distinto y por ello no habría dos expresiones iguales en el mundo, y en eso consiste el principio de individuación; es decir, cada sujeto es irreductible, es singular y esto sería la base de la idea de la *individualidad humana*, pues cada sujeto es único en el mundo, porque es única su forma de entender y de expresar el mundo.

Lo distintivo entre el hombre y otras especies es aquello, y sólo aquello, que produce distinciones reales entre los mismos individuos humanos, es decir, aquello que *produce* las individualidades. El hombre es el único ser que posee y opera su propio principio de individuación. El principio, en efecto, es operativo: no es algo dado *ab origine*, sino como literal potencia de ser.¹⁰⁰

Cuando decimos que la expresión es el carácter constitutivo fundamental, no se explica todo, o sea, que con ello no se quiere decir que sea lo único, sino que es el tamiz por el que pasan todos los demás componentes o modalidades de nuestra naturaleza común.

De ahí aquello del carácter ontológico diferencial de la expresión, que –se reitera– no explica todo, sino que sólo explica el modo en que lo humano se manifiesta, pero también patentiza la manera en que se vinculan y se comunican los seres humanos.

La expresión es reveladora de la forma de ser-hombre, con una evidencia que es primaria, universal y apodíctica: sin duda posible, lo que *expresa* el hombre ante todo es su hombría, su ser-hombre: además, este ser-hombre sólo puede manifestarse en y por la individualidad irreductible de *quien expresa*: por esto mismo, la expresión es *factor de individuación* en cada sujeto expresivo: y en fin, también por las mismas razones, la expresión es *constitutiva de relaciones vinculatorias y comunitarias*.¹⁰¹

¹⁰⁰ E. Nicol, IVL, pp. 75-76.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

Señalábamos, por otro lado, que la expresión distingue y – en parte – separa al ser humano del resto de la naturaleza, en el mismo acto por el que el hombre *simboliza* lo natural.

El hombre como creador de sentido, no solamente sobreañade el mundo simbólico de su expresión al mundo natural indiferente, sino que logra transformar la naturaleza misma, y proyectar sentido incluso en lo que no lo tiene constitutivamente.¹⁰²

En este sentido, toda *naturaleza transformada* puede ser desde el paisaje urbano que es una naturaleza no solamente transformada sino deformada, hasta, por ejemplo, un artefacto *sui géneris*, como sería una vereda que se va haciendo en medio de un bosque, debido a que los labradores pasan por ahí y van haciendo su camino, al principio sin intención expresa, y luego intencionalmente para hacer un camino que se destaca en medio del bosque.

Este es el ejemplo que utiliza Fernando Broncano¹⁰³ para señalar las características de un *objeto técnico*, de un artefacto, como resultado de una transformación de la naturaleza y del paisaje natural que, además, incorpora un *sentido humano*, porque el que ve el camino sabe que lo lleva a algún lugar y sabe que ese camino tiene algún sentido, todo ser humano es capaz de interpretarlo. Me atrevería a afirmar que incluso también algún otro animal lo haría, porque igualmente los animales hacen caminos, y también ellos interpretan los caminos, y saben por dónde ir y por dónde no ir. El camino es un artefacto *simbólico-expresivo* puesto que denota la intención de un sujeto, el acto deliberado de comunicar a otros su *intención expresiva*.

¹⁰² MFE2, p. 156.

¹⁰³ F. Broncano, *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, México, Editorial Paidós, 2000, páginas 81-131.

De una parte, emplea objetos naturales como medios o utensilios de expresión, como símbolo de símbolos; pero, además, transforma en su mente la representación de la naturaleza misma, y es capaz de contemplar estéticamente como paisaje lo que el agricultor aprecia utilitariamente, que el geólogo analiza científicamente.¹⁰⁴

Así pues, existen diversas maneras de interpretar la naturaleza, ya sea con sentido contemplativo o estético, o en sentido técnico utilitario, o en sentido científico, o incluso en sentido religioso, y ello es posible por una naturaleza común, gracias a la cual podemos interpretar el mundo, es decir, podemos sentirlo, percibirlo, compenetrarnos con él, expresando, diciendo, apreciándolo y viviéndolo, de muy diferentes formas, pues, en sentido estricto, cada individuo es un punto expresivo distinto.

De ahí que no haya dos expresiones iguales en el mundo, pero que no obstante tal diversidad, la expresividad es un hecho que permite “[...] la *comunidad institucional*, cuya existencia y cuyas formas variables resultan de esa actividad comunitaria “esencial” del individuo (y a la vez condicionan las formas variables de la individualidad)”¹⁰⁵, apreciación nicoliana que nos permite pasar al siguiente apartado, para analizar lo que el filósofo catalán entiende por alteridad, comunidad e intercomunicación dialógica, como formas de diferenciación y de convivencia humana.

3.2 Alteridad, comunidad e intercomunicación dialógica

El núcleo de problemas que se puede abordar desde una metafísica de la expresión como la que plantea Nicol, se concentra en los rasgos esenciales que definen a los seres humanos y que permiten entender esta doble relación de lo comunitario, esto es, de lo que nos hace comunes y de lo que nos hace diferentes. El concepto nicoliano de expresión permite entender la diversidad humana y nos

¹⁰⁴ E. Nicol, MFE2, p. 156

¹⁰⁵ E. Nicol, IVL, p. 80

faculta para indagar cuáles son las condiciones de posibilidad de esa diferencia, y cuáles son las condiciones de posibilidad de lo común.

Según Nicol, en el ser humano existe un impulso ontológico de reunirse con el otro, porque en estricto sentido el otro no es ajeno, sino un prójimo: la expresividad se da en el nexo intersubjetivo fundamental antes de cualquier otro vínculo social, político o incluso propiamente erótico.

Es así que siempre hay una posibilidad de complementariedad ontológica entre los seres humanos y el elemento que une como una especie de bisagra a esta complementariedad es precisamente la expresión. Ésta reúne y al mismo tiempo separa, nos hace comunes y, al mismo tiempo, individuales, nos hace buscar a los otros, y al mismo tiempo nunca termina de lograr la unidad plena entre todos, porque esa unidad simplemente no es posible.

Ese es el problema político esencial, el cual radica en que aunque somos seres sociales, y que nos necesitamos, y que somos interdependientes, al mismo tiempo no acabamos de encajar, no acabamos de soportarnos, no acabamos de comprendernos, no acabamos de complementarnos y eso es el signo negativo de esta complementariedad ontológica.

De ahí que la expresividad también conlleve la idea de una complementariedad ontológica y que la intersubjetividad expresiva sea otra forma de señalar este fundamento común que es anterior a cualquier teorización, a cualquier discurso, a cualquier vínculo social, pero que está implícito, por así decirlo, en la experiencia universal y común de los seres humanos.

Nicol piensa que estos elementos están expuestos de una manera mitológica en los textos platónicos y por ello intenta recuperarlos, mostrando cómo hay una aproximación simbólica a lo expresivo y, finalmente, una forma de acceder a la MFE por otros medios que no son los de la razón pura.

De donde resulta que, por ejemplo, el mito de los andróginos¹⁰⁶ que cuenta Platón –por medio de Aristófanes– en el *Banquete*, tiene junto con otros mitos un poder heurístico y hermenéutico, un poder explicativo mucho mayor que cualquier teoría actual. La manera en que esos mitos nos desvelan hechos básicos como el de la complementariedad humana parece insuperable, pues no disponemos, hoy por hoy, al menos en la tradición occidental, de otras teorizaciones más completas, más profundas o que digan de una forma tan clara cómo conciliar de una manera tan explícita todos estos elementos constitutivos de la naturaleza humana.

Nicol retoma del mito platónico la idea de que “esta disposición radical [esta disposición de complementariedad intersubjetiva] es la que determina la expresión”¹⁰⁷, es decir, la expresión es el producto de esa complementariedad, de esa vinculación. En la expresión se pueden ver las razones de este fundamento pre-teórico y común, que permite el vínculo entre los seres humanos, el cual se realiza en la expresión, mediante la expresión y por la expresión. Más adelante dice Nicol:

Expresamos por nostalgia y esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo es la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno.¹⁰⁸

Aquí está otra vez la contradicción entre el yo y el otro-yo que hemos venido comentando, pues, por un lado, el otro no es ajeno, sino que es un prójimo, un ser que comparte conmigo una naturaleza común; pero que al mismo tiempo nunca deja de ser otro, pues siempre está separado, por lo que la reunión total es imposible y siempre quedará, por tanto, una parte inaccesible de su ser, situación que quizá nos llevaría a afirmar una especie de imposibilidad comunicativa esencial.

¹⁰⁶ Platón, *Banquete*, 189e, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 222.

¹⁰⁷ E. Nicol, MFE2, p. 17.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 18.

Pero lo que sucede es precisamente lo contrario, es decir, que desde la base de una comunicación esencial –que es la complementariedad ontológica– es que se dan todos los posibles fenómenos, tanto de comunicación como de incomunicación, tanto de concordancia como de discordancia, tanto de consenso como de disenso, tanto de entendimiento como de desacuerdo, porque la expresividad une a los sujetos, los vincula, pero no diluye su subjetividad y en ella reside la estructura esencial de la intersubjetividad.

¿Qué significa este concepto de intersubjetividad? Pues que en dicho concepto se encuentran, como lo expresaba el mito platónico, los elementos de esa estructura básica, en la cual los sujetos que se reúnen están vinculados esencialmente, pero no están fundidos, por lo que en este sentido, la unión, esto es, la complementariedad, no significa fusión ni disolución de la subjetividad.

Es la expresión, por tanto, el ámbito en donde se manifiestan ambas cosas. En ella, los sujetos se vinculan, se comunican, se dicen uno a otro, se muestran uno a otro, se exponen literalmente ambos, pero no se funden uno en el otro. Jamás.

La raíz de la expresión nos lleva así a la de un deseo siempre insatisfecho, la de una finitud asumida a la vez que combatida: 'La existencia trae consigo la insuficiencia, y el deseo de ser y de expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir*'. Esta visión incompleta y desgarrada de la existencia, que podría recordar cierto existencialismo, es referida por Nicol al discurso de Aristófanes en el *Banquete* platónico, y con gran coherencia se pone en relación esa situación insatisfecha a la vez que expresiva con el tema del amor y de la relación humana. [...].¹⁰⁹

De ahí que el estar unidos esencialmente no implica el estar unidos totalmente, sin que esta insuficiencia signifique la idea de que el anhelo amoroso de la unión total no se realice nunca. Por eso, la imposible fusión de los sujetos en la expresión es la explicación más inmediata del porqué de los múltiples desacuerdos

¹⁰⁹ Ricardo Pinilla Burgos. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía* Revista *Relaciones* 112, p. 65, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

entre los seres humanos, porque es natural que haya desacuerdo y también múltiples formas de incomunicación, además de intentos de juzgar, de dominar, de violentar al otro.

Esto se debe a que nunca hay una posesión total del uno sobre el otro, esto es, nunca hay una absoluta sintonía, pongámoslo así, de uno con otro y aquí radica la estructura esencial de la intersubjetividad, tema que conlleva consecuencias muy interesantes en ámbitos mucho más concretos de relaciones subjetivas, de relaciones interculturales, de relaciones intercomunitarias, porque ahora mismo en nuestro presente es cuando se empieza a volver a dar el diálogo intercultural, comprendido en el hecho de que así como los individuos y las culturas pueden dialogar y pueden entenderse, sus diferencias esenciales no se extinguen, porque la expresividad permite la comunicación y la vinculación, pero no permite la disolución.

Por otro lado, básicamente lo que se dialogan son las diferencias y en este sentido, hemos enfatizado en los últimos años mucho más las diferencias, como si se tratara de un gran descubrimiento, pero el hecho es que siempre han existido las diferencias, que siempre ha habido desacuerdos morales, desacuerdos religiosos, etcétera, y así, durante toda la historia de la humanidad tales desacuerdos han causado infinidad de conflictos y de luchas, de crueldades, de injusticias y de muertes.

Incluso, en el presente, estamos empeñados en enfatizar que somos diferentes, que existe un derecho a la diferencia y hay todo un capítulo del reconocimiento de la diferencia, porque en la construcción de los estados modernos se supuso la formación de una sociedad homogénea, pero lo cierto es que ninguna sociedad humana ha sido nunca homogénea.

Aquí surge como trasfondo otra pretensión de la metafísica tradicional, que trató de ubicar en una especie de orden trascendente la unidad supraindividual de la nación -éste es el concepto de nación moderna-, o de la comunidad, o de la cultura o de la religión en una unidad trascendente, monolítica, cerrada, que no cambiaba, que estaba totalmente al margen de los individuos de carne y hueso,

creando una dualidad porque lo que hay en todas las comunidades humanas, por más cerradas y uniformes que sean, es diversidad individual, porque los individuos expresan su singularidad y sus diferencias unos de otros.

Lo que ha permitido el desarrollo de nuestra especie es precisamente la diversidad, podemos decir dialógica, que existe en el seno de cada comunidad. La expresión es el fundamento pragmático de lo político, aquella base de comunidad dialógica que permite la convivencia. La razón profunda del desacuerdo está precisamente en el carácter dialógico de la naturaleza humana y en ella se proyecta un objetivo final del diálogo, no solamente como medio de vinculación, sino como medio de comunidad en la diferencia, en el cual incluso se hace ostensible la libertad del ser humano, porque como dice Antolín Sánchez Cuervo, el hombre no nada más es libre y moral tan sólo porque de razones de la realidad, o porque actúe siempre “en medio de una historicidad ineludible”, sino que también es libre al responder a una alteridad a la que se enfrenta día a día, y de ahí que no sea mi existencia individual, sino la existencia en comunidad el elemento principal del que se conforma el *ethos* humano.¹¹⁰

Sólo si los sujetos expresivos que dialogan están dispuestos a exponerse, a decir lo que piensan, a mostrar sus cartas, a revelar sus concepciones del mundo, pueden comunicarse en verdad con otros y pueden llegar a ciertos acuerdos para vivir más o menos bien.

Esto no significa que todo sea consenso y acuerdo, que todo sea uniformidad. Ese es el gran problema político actual de la tolerancia y del consenso, es decir: ¿cómo hacer para vivir en la diferencia? En este tenor, puedo no coincidir con el otro, pero tengo que convivir con él, lo cual nos lleva, en el siguiente apartado, a pensar en lo que Nicol denomina “el falso problema de la comunicación”.

¹¹⁰ Antolín Sánchez Cuervo. *Un olvido en la memoria del exilio: El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario*. En *Contrastes*, P. 237. www.uma.es/contrastes/pdfs/012/12antolin.pdf

3.3 El falso problema de la comunicación¹¹¹

Para Nicol, la comunicación más que un problema es algo que se da de facto, “...la comunicación no es un problema, sino un hecho”¹¹², por lo que él no la ve como una relación mediata entre dos seres humanos, sino precisamente como lo contrario, ya que en su concepción:

El tú es siempre reconocido como un ente que pertenece a la misma familia ontológica que el yo, o sea que forma una auténtica comunidad con el yo (en sentido ontológico, o sea aparte de las infinitas variaciones existenciales de la comunidad), porque justamente este reconocimiento, esta simple percepción o aprehensión intuitiva del tú, se efectúa en el modo de la comunicación. La comunicación, por consiguiente, es un hecho primario -y no un problema derivado- en el cual se encuentra el fundamento de una ontología del hombre como ser de comunidad.¹¹³

Ahora bien, Saavedra Martínez considera que al investigar Nicol los antecedentes de lo que él entiende como “El falso problema de la intercomunicación”, el filósofo catalán enfoca su atención sobre tres aspectos fundamentales: 1) la ocultación del ser, 2) la soledad del ego y 3) el cuerpo.¹¹⁴

Por lo que hace al primer punto relativo a la suspensión de la realidad motivada por la ocultación del ser, Nicol ubica a la duda metódica cartesiana y la epojé fenomenológica de Husserl, como los antecedentes más representativos del problema de la comunicación. Sobre Descartes, entre otros argumentos, Nicol opina que “La operación cartesiana no consiste solamente en suspender la validez de las

¹¹¹ Para la estructura y las ideas básicas del presente apartado, se tomó en consideración el capítulo “La comunicación: ¿un falso problema? Dentro de “La comunicación humana en la filosofía de Eduardo Nicol”, a cargo de Vládimir Saavedra Martínez, en el texto: *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de metafísica, FFyL, UNAM, México, 1999, pp. 40-45

¹¹² E. Nicol, MFE2, p. 107.

¹¹³ E, Nicol, IVL, p. 139.

¹¹⁴ Vládimir Saavedra Martínez, “La comunicación, ¿un falso problema?”, dentro del texto: *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica, FFyL, UNAM, México, 1999, p.40.

«*opinions reçues*» [opiniones recibidas], sino la realidad misma en que estas opiniones pudieron fundarse, o sobre la cual ellas versan”¹¹⁵.

Descartes, al intentar fundamentar el ser y el conocer, suspende el mundo real y el otro yo, al comienzo de su duda metódica. Así, en vez de basarse en el entorno que lo rodea para iniciar sus investigaciones, lo que hace es dudar de las evidencias inmediatas que la expresión le presenta a través de sus diversas manifestaciones.

Al percatarse de que toda su vida ha admitido opiniones falsas como verdaderas, piensa por ello que es momento de “[...] empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias”¹¹⁶.

De ahí que empiece a dudar de sus creencias y como no le es posible analizar cada una de ellas sistemáticamente, ubica los cimientos de tales creencias en los sentidos, para poner a éstos en duda a través de la razón, argumentando que como “no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia”, no es posible partir de ningún tipo de creencias que se origine en nuestras percepciones, negándole toda certeza al mundo real, pues piensa que cualquier experiencia de tipo sensorial que le acaeciera, podría igualmente ser producto de un mero sueño, con lo cual, estamos impedidos de conocer la realidad que nos envuelve.

Por lo que hace a Husserl, según Nicol, “No sólo ha de «poner en suspenso todas las ciencias existentes», sino que además debe despojar de validez «a la base de todas ellas, al mundo de la experiencia»”.¹¹⁷ En efecto, para el pensador catalán, Husserl igualmente pretende suspender la realidad mediante la reducción eidética, esto es, el método husserliano de captación de esencias que a decir de Nicol, suspende la apariencia para intuir la esencia, cayendo en el contrasentido de “...poner algo del ser entre paréntesis para que su propia esencia emerja

¹¹⁵ E. Nicol, *IVL*, p. 132.

¹¹⁶ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Primera Meditación, Editorial Gredos, Madrid, 1997, P.15

¹¹⁷ E. Nicol, *IVL*, p. 132.

nítidamente. La razón de este contrasentido es el supuesto de la devaluación del fenómeno en que se basa la fenomenología".¹¹⁸

No obstante ello, la posesión del ser, la aprehensión de la realidad no es algo de lo que se pueda renunciar, pues opera de manera fáctica y es anterior a cualquier operación metodológica, por lo que para Nicol, el problema surge de un proceder injustificadamente fenomenológico de la filosofía, al no apegarse al imperativo de atenerse a la realidad misma de las cosas, con lo cual ya no se dudaría de la existencia del mundo, como proclama Descartes, o no sería posible ponerlo en suspenso o entre paréntesis, como propone Husserl, pues acatando lo dispuesto por el imperativo antes dicho, no podríamos hacer epojé de esta realidad nuestra.

Lo anterior se lograría si comprendemos en primer lugar que no obstante que la intuición sensible resulta insuficiente para fundamentar una evidencia del ser de manera inobjetable, sí [...] "es la base o condición inicial de toda evidencia objetiva"¹¹⁹. Es decir, que para Nicol, y a pesar de las limitaciones sensibles, no tenemos porqué dudar de la evidencia empírica que aporta la percepción, pues de ella proviene mucha de la información que tenemos del mundo, la cual es suficiente para nuestro diario quehacer.

Por agudas que sean las sutilezas críticas del idealismo, cuando examina las limitaciones de la percepción, se mantiene firme el hecho de que la inmensa mayoría de nuestras informaciones sobre el mundo real proviene de la percepción; si estas informaciones son suficientes para que en ellas fundemos nuestra existencia efectiva y nuestro trato con los entes, humanos y no humanos, en tanto que reales, no parece que la ciencia pueda o necesite reclamar una fundamentación más firme. La percepción es insuficiente para el conocimiento riguroso de cómo es el ente; pero el conocimiento del hecho simple de que *es*, la percepción nos lo proporciona en general con bastante seguridad".¹²⁰

¹¹⁸ E. Nicol, CRS, p. 159.

¹¹⁹ E. Nicol, MFE2, p. 143.

¹²⁰ E. Nicol, IVL, p. 135.

El segundo punto de análisis por el cual la intercomunicación se visualiza supuestamente como problema, es que conforme a la tradición, la comprensión de la realidad y la entrada al conocimiento del mundo, es a partir de un sujeto solitario, como de nuevo se ejemplifica, con los casos de Descartes y Husserl. Así, el primero “reconstruye” el mundo luego de haberlo puesto en duda, mediante el yo solitario. Únicamente el pensamiento permanece indubitable para el pensamiento mismo, si se considera que para él, lo más próximo al pensamiento es el pensamiento mismo.

Tal es la evidencia del cogito, por el cual el yo se constituye en la base del conocimiento. Sin embargo, aquí el problema a resolver consiste en ¿cómo se puede fundamentar el conocimiento a partir de creencias subjetivas?

Con Husserl la situación es parecida, al pensar este filósofo que quien puede comprender la evidencia del fenómeno es el ego cogito, pues como piensa Saavedra Martínez:

Para Husserl no puede haber ninguna duda sobre la existencia de este *ego cogito* ya que es “autoevidente” y existe de una manera absoluta. Debido a ello no es posible concebirlo como un fragmento del mundo, porque si así fuera sería susceptible de ser puesto en duda; por lo tanto es concebido por él como un ego “separado” del mundo.¹²¹

En este sentido, el conocimiento no puede basarse en la presunción de una “soledad ontológica del hombre”, porque la ciencia no se entiende como actividad separada o aislada, sino precisamente como comunitaria, continúa expresando Saavedra Martínez. Por otro lado, no es posible que el yo se desligue de la realidad, como si no formara parte de la misma, a la manera de Descartes y Husserl, pues ella es la condición *sine qua non* del yo ontológico, al permitir que el yo opere con su calidad de ser, y la condición epistemológica, porque representa la base sobre la que se edifica todo tipo de conocer.

¹²¹ Vládimir Saavedra Martínez, Op. Cit., p. 43

Lo importante de esta concepción nicoliana estriba en que cambia la forma en que se ha estructurado el mecanismo de construcción del conocimiento. De siempre se pensó que el ser humano era suficiente para conocer en tanto que solitario.

Sin embargo, con Nicol la relación del conocimiento no ocurre con la dupla sujeto-objeto, sino que se necesita la presencia del otro como interlocutor, para que dialogue con el yo, respecto de una realidad común, con lo que Nicol resuelve el problema de la incomunicación motivado por la “soledad del yo”, argumentado la imposibilidad de la misma.

Asimismo, Nicol propone la existencia del “dispositivo atencional”, como un medio de acercamiento entre los seres humanos, y que él entiende como “la disposición receptiva que el sujeto adopta frente a la realidad”¹²², mismo que propicia en un ámbito ontológico, que no se presenten problemas de intercomunicación tanto en la distinción entre lo humano y lo no humano, como en la identificación con el otro.

Esta disposición receptiva, depende del objeto que se perciba. Es decir, respecto de lo no-humano, Nicol considera que:

Frente a un objeto cualquiera que no sea humano, mi dispositivo atencional adopta desde luego, en la simple percepción, una modalidad peculiar a la que llamamos *extrañeza*. Con este término se expresa la convicción segura, irreflexiva, tácita e inmediata que tiene el sujeto de que el objeto que está percibiendo pertenece a una familia ontológica distinta de la suya propia.¹²³

En cambio, respecto de “la modalidad del dispositivo atencional que adopta el sujeto frente a un objeto identificado primariamente como un otro yo” Nicol explica que:

La situación es clara: si la modalidad correspondiente a los objetos no humanos es la *extrañeza*, palabra con la cual se indica la incomunicación efectiva del sujeto con el objeto,

¹²² E. Nicol, IVL, p. 138

¹²³ *Ídem.*

entonces la modalidad correspondiente a la relación del sujeto humano con otro sujeto humano habrá de ser, precisamente, la *comunicación*.¹²⁴

Es decir, la disposición receptiva actúa en función del objeto que se perciba, con la puntualización de que al percibir al otro, se obtiene de inmediato la distinción entre lo humano y lo no-humano, pues lejos de extrañarse como sucedería al estar frente a un “objeto cualquiera no-humano”, lo que ocurre es que de tal encuentro entre el yo y el otro surge la comunicación como dato inmediato del hombre, lo que se refleja en una completa identificación del uno con el otro.

Por lo cual, los dos no se miran como ajenos, sino precisamente como prójimos, pues para Nicol:

[...] el yo y el tú no podrían comunicarse si fueran realmente *ajenos* o extraños el uno al otro; tienen que ser de alguna manera propios el uno del otro. [...] La existencia del tú, para mí, no es un hecho contingente, porque el yo y el tú son ontológicamente complementarios. La soledad ontológica es una ficción.¹²⁵

Como tercer aspecto que propicia que la comunicación en un enfoque ontológico se aprecie como problema, y conformes también con Saavedra Martínez,¹²⁶ hemos de llevar la atención a la concepción de cuerpo. Según Nicol, el problema se inicia en la filosofía platónica, al considerar al alma como objeto de estudio, y es en el *Fedón* donde la idea de la inmortalidad provoca una distinción ontológica entre alma y cuerpo, distinción que al profundizarse ocasiona que resulte difícil explicar la comunicación. Igual sucede con Descartes, para quien “...la relación intersubjetiva *inmediata* es una imposibilidad metafísica. El yo no puede

¹²⁴ *Ibid.*, p. 139

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140

¹²⁶ Vladimir Saavedra Martínez, Op. Cit., p. 44 y ss.

acceder al otro yo a través de la doble barrera ontológica constituida por los respectivos cuerpos".¹²⁷

Del dualismo existente en las anteriores posturas filosóficas, se advierten dos problemas, cuya resolución ha de propiciar la posibilidad de una comunicación. La primera cuestión se centra en conocer la forma por la cual el cuerpo y el alma se intercomunican. La segunda interrogante se refiere a conocer la forma en que se relacionan dos almas entre sí.

[...] la filosofía ha procedido tradicionalmente en un sentido inverso al que recomienda el buen método fenomenológico; primero ha tratado de definir ontológicamente los componentes del ser humano; ha observado que hay en el hombre un aspecto de realidad al cual llamamos cuerpo, como llamamos cuerpo a la mesa y a la silla; ha comprobado también que hay en el hombre *algo más*, una realidad específica, distintiva e irreductible al cuerpo, y a la cual, desde la antigüedad, se ha llamado alma; y entonces se ha encontrado la filosofía con el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, y con el problema subsidiario de las relaciones entre un alma y otra alma.¹²⁸

Si hablamos, por el contrario de un monismo materialista, ontológicamente el cuerpo, como tal, es incapaz de expresar y, por lo mismo, de comunicar.

Para el análisis ontológico de esta disposición es necesario prescindir del concepto de cuerpo. La noción misma de «cuerpo humano» o «cuerpo expresivo» es ya un concepto híbrido y confuso, cuyo empleo no es legítimo ni en ciencia natural ni en ciencia metafísica. Este concepto no proviene directamente de los datos de la experiencia común; por el contrario, es un concepto elaborado por una determinada filosofía.¹²⁹

La solución que aporta Nicol para resolver los problemas derivados de monismos y dualismos, surgidos a partir de una noción del cuerpo humano, reside en revestir a éste, vía expresión, del carácter distintivo de la *carne*, concepto que no es

¹²⁷ E. Nicol, MFE2, p. 14

¹²⁸ E. Nicol, IVL, p. 144

¹²⁹ *Ibid.*, p. 141.

[...] pura materia, sino materia expresivamente humana, y en tanto que humana no puede ser concebida ya unívocamente como materia o como cuerpo. Y cuando se percibe que la carne es cuerpo animado o con ánima, se descubre que la carne es el testimonio más patente de la unidad ontológica del hombre.¹³⁰

En este sentido, el cuerpo ya no se considera como una presencia directa situable en el tiempo y en el espacio, parecida al cuerpo de una mesa o de una silla. “La mesa no siente tentaciones ni repugnancias, la mesa no sonríe ni se impacienta, no tiene antipatías *físicas*, ni puede ser acariciada ni agredida; la mano que acaricia no es cuerpo; la boca que sonríe no es cuerpo”.¹³¹

Además, y para reafirmar lo anterior, conformes con Nicol hemos de considerar a la expresión como un “carácter ontológico diferencial¹³²”, pues todo lo que el concepto de hombre encierra, todo lo que él es y hace, se entiende mejor por la expresión, entendida como acto comunicativo que permite que dos seres se entiendan y dialoguen entre sí respecto de una realidad común. Por tanto, se confirma que la comunicación, desde el punto de vista ontológico no es problema, sino un hecho.

3.4 Mundo y diversidad expresiva

De acuerdo con lo que expone Nicol en *La reforma de la filosofía*, podemos distinguir entre *universo* y *mundo* como diferentes espacios fenomenológicos ocupados por el hombre. Así, por universo entendemos la totalidad natural en la que el hombre actúa, siendo este ámbito único, inconmensurable y ajeno a cualquier conducta humana.

En cambio, lo hecho por el hombre viene a constituir el mundo, el cual no es unitario, sino diverso, convicción que lleva a Nicol a considerar que mundanidad es

¹³⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹³¹ *Ídem.*

¹³² E. Nicol, MFE2, p. 153

diversidad de mundos, es decir, que mundanidad es comunidad, pues como expone Márquez Pemartín:

Al mismo tiempo que el hombre se construye a sí mismo, construye su mundo. El hombre es ser-en-el-mundo. Pero aquí, mundo no es el cosmos, la totalidad del universo. Mundo es ámbito para Nicol, como para todos los filósofos modernos. [...] El mundo construido por el hombre es aquello que es más que naturaleza en todo cuanto nos rodea. Y la manera paradigmática de la construcción del mundo es el trabajo. Nicol considera al hombre, al mismo tiempo que como un ser poético, lo considera un ser obrero.[...] El hombre construye su mundo pues “toda praxis es mundana” [PTP, p. 41]. Con el surgimiento de la actividad política hay un primer desdoblamiento de la mundanidad en el que se distingue el ámbito de lo público del de lo privado. Con la filosofía surge un nuevo mundo. El mundo interior frente al exterior –que puede ser privado o público-. Y es en este nuevo mundo interior donde se pueden apreciar especialmente los efectos de la auto-poiesis. El término utilizado por Heráclito para nombrar esta realidad es el de *áuxesis*.¹³³

Si el universo es el espacio necesario en que convive el hombre, el mundo representa para cada individuo un mundo privado, esto es, propio y diferente al del otro, además de ser limitado y siempre cambiante, aunque igualmente un espacio vital compartido, porque en él adquiere relevancia lo propio y lo ajeno; o sea, el mundo es el espacio vital que se comparte en un territorio y en una tradición histórica, aunque igualmente es un ámbito que se erige conjuntamente, merced al trabajo de cada uno de los individuos y, por ello, está en constante cambio. De aquí que los mundos de los otros individuos surjan como ajenos, pero igualmente comunes.

Nicol utiliza el concepto fenomenológico de mundo en *La reforma de la filosofía*, y dice ahí que mundo es pluralidad de mundos¹³⁴, es decir, que para el filósofo catalán el mundo no es mundo homogéneo, sino que son muchos, y de hecho las formas simbólicas que la humanidad ha desplegado a lo largo de la historia, son las formas de expresión del arte y la poesía, la mitología y las religiones, y la filosofía y la ciencia, amén de la política.

¹³³ Claudia Márquez Pemartín. “Ontología del hombre en Eduardo Nicol”, en el texto: *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, pp. 96-97, Seminario de Metafísica, FFyL, UNAM, México, 1999.

¹³⁴ E. Nicol, “Teoría de la mundanidad” en RF, capítulo IV.

Al menos los anteriores grandes grupos de formas simbólicas constituyen *mundanidades*, es decir, verdaderos ámbitos sistémicos de símbolos interconectados, pero lo interesante de tal hecho es que pueden ser traducibles, pues no existen diferencias absolutas entre ellos, pero no son intercambiables y no se suprimen unos a otros.

Es por ello que la idea positivista de que la ciencia eliminara la necesidad de los mitos y las religiones, sea un despropósito, porque no se suprimen ninguna de estas formas simbólicas, debido a que constituyen parte de ese patrimonio expresivo y simbólico de los seres humanos y, por lo mismo, conforman ámbitos distintos.

Es decir, son formas de hablar diferentes, pues una cosa es hablar poéticamente y otra cosa es hablar mitológica, religiosa o científicamente, toda vez que no se trata de un modo en cuanto a lo retórico, sino en cuanto al contenido y la forma en que se simboliza la comunidad de los seres humanos con la totalidad de la realidad ontológica.

Si bien hay contenidos que son traducibles, lo que significa que hay cierta conmensurabilidad, no son irreductibles cada uno de estos mundos simbólicos y no se sustituyen ni se eliminan uno al otro. Lo interesante es que Nicol descubre que dicha interconexión de estos mundos simbólicos puede entrar en crisis y que quizá el ejemplo más claro sea el de la política, que deja de ser un ámbito productivo-simbólico, incluso en donde haya una producción digamos de conocimiento, que ha declinado en los últimos años, situación que Nicol estima como “La declinación del verbo político”¹³⁵.

¹³⁵ E. Nicol, PFH, p. 252, VH, p. 294-295, 276-277, 281, 309-310, IH, pp. 343-382, PF, p. 205-207, 209, 211, PC, p. 408, IVL, p. 397, 419-420, 433, “Sócrates: que la hombría se aprende” en *Las ideas y los días*, Editorial Afinita, México, 2007, pp. 457-458, Lisbeth, Sagols, “Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía” en *Eduardo Nicol, La filosofía como razón simbólica*, Revista *Anthropos*, *Huellas del conocimiento*, Extraordinarios 3, Barcelona, 1998, p. 87, J. E. Linares Salgado, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, México, UNAM, FFyL, 1999, pp. 54-81.

Por tanto, mundo es para Nicol diversidad de mundos, y la historia es el espacio en que se erige esta diversidad, con base en un proceso de interacción, de responsabilidad compartido y de comunicación. Sin embargo, actualmente se percibe un deterioro en la comunicación de los mundos, no importando que la técnica, en cualquiera de sus manifestaciones progrese a niveles insospechados al punto de integrar un mecanismo completo de intercambio electrónico de mensajes que ofrece inmediatez y aumento de capacidad, pero que ha impedido el necesario dialogo cara-a-cara entre individuos, mismos que se comunican a su manera y desde su propio mundo.

La paradójica enajenación por supresión de lo ajeno es la soledad en compañía; una compañía apretujada, en la que muere Proteo: el ser capaz de revestir múltiples formas. La uniformidad no es la adopción de una forma común, sino la disolución de las formas. Porque la forma no es propia por posesión, sino en tanto que cada cual la gesta para sí mismo, y no puede haber forma sin pluralidad de gestaciones y de resultados formales. La humanidad y la mundanidad quedan amorfas, no unificadas, cuando el ser que actúa pierde su virtud proteica. Pero esta virtud proteica es justamente lo que se llamaba libertad. La gran amenaza, en la indiferencia del mundo, es la paulatina, casi inservible, mengua de la libertad de ser y de hacer.¹³⁶

Desde la perspectiva nicoliana, *mundo* es un concepto fenomenológico que contempla –entre otras cosas– esas conexiones, esas redes simbólicas que permiten que los seres humanos formen comunidad.

En dicho análisis, Nicol rastrea la idea de la mundanidad y cómo es inherente a ella la diversidad. En este sentido, para el filósofo catalán nunca ha habido un *solo* mundo y, al contrario, siempre ha habido diversidad de mundos.

De ahí que si actualmente se entiende, por ejemplo, la globalización como un mundo homogéneo, ésta es una idea peligrosa, porque nunca ha habido un único mundo, fenomenológicamente hablando, esto es, una sola manera de ver el mundo,

¹³⁶ E. Nicol, RF, p. 134

independientemente de que en el plano físico sólo tenemos un planeta, finito y vulnerable.

Nicol advierte que este mundo, materialmente unitario, es la base de una diversidad fenomenológica de *mundos posibles*. Esta diversidad es posible desde la expresión y la comunicación; diversidad de mundos significa diversidad de formas de construcción simbólica del mundo. Es por ello que la idea de un mundo uniforme parece ajena e incluso, como ya se dijo, peligrosa y falsa, pues así planteada, implica una sola forma en que debemos vivir todos.

En cambio, la idea de la diversidad mundana señala un patrimonio común, un derecho, además de un hecho básico. Por eso en la historia ha habido una pluralidad de ideas del hombre, casi tantas como grupos humanos pudieran existir o diferenciarse. Eso fue el factor que paulatinamente marcó el rumbo del mundo antiguo.

Muy distinto sucede en la historia moderna contemporánea, en que ocurre la acción humana de recorrer, conquistar, colonizar los nuevos territorios, lo que va enlazando los distintos lugares geográficos en una sola unidad espacio-temporal y de aquí que sea la modernidad el único momento en la historia en el cual podamos hablar de un mundo unificado y de una historia universal. Así, hay historia universal desde que hay conocimiento de todo el globo terráqueo, porque hay comprensión de la unidad de la Tierra.

Hablar de historia universal, sin embargo, implica hablar de una pluralidad de ideas del hombre, por lo que mundo significa para Nicol pluralidad de mundos, esto es, diversas experiencias colectivas de la relación con el ser, de la relación entre los seres humanos consigo mismos.

Consecuencia de lo anterior será que haya tantas ideas del hombre como mundos culturales han existido. Sin embargo, no todas las ideas del hombre están vinculadas ni todas han sido igualmente influyentes en la historia universal, aunque eso no les da a unas ideas mayor importancia que otras, pero no se puede negar el hecho de la conexión de esas ideas ni del hecho de la influencia de unas sobre otras.

3.5 Verdad y comunidad dialógica: el principio de indiferencia y el principio complementario del sentido en la expresión.

El concepto de verdad será para la MFE de Nicol un tema crucial. La verdad es una estructura intersubjetiva independiente de las intenciones de los sujetos, es la posibilidad de la comunicabilidad misma y de la relación o vinculación de los sujetos con una realidad común. Por ello, Nicol sostendrá que la verdad es siempre un punto de partida de todo discurso, y no de arribo.

La verdad no es aquello que se descubre después del error y del engaño, sino que está siempre presupuesta en cualquier diálogo como el fundamento común, esto es, como el piso mismo del lenguaje y de la expresión y por eso le atribuye Nicol un carácter constitutivo, que va más allá de las significaciones de la lógica o meramente existenciales de la verdad.

Por tanto, y de acuerdo con Nicol: “Es legítimo y necesario afirmar, por consiguiente, que en la verdad estamos siempre: que *la verdad es una forma radical de la existencia humana*”¹³⁷, con lo que el filósofo catalán se refiere aquí a otro concepto de verdad como constitutivo, como referencia esencial, que nos permite la comunicación.

El simple dialogo más elemental implica ya la verdad, porque la intercomunicación sólo es posible sobre la base de una realidad que se haga patente, como realidad común, mediante la palabra.¹³⁸

El lenguaje, o sea, el logos, hace patente el ser, y en este sentido, el ser se expresa en el logos y entonces la verdad implica la presencia del ser, la manera en que el ser se muestra justamente en la expresión.

Ya después podrán venir las tergiversaciones, los errores o las mentiras, pero la verdad siempre es primaria y, en todo caso, cuando se descubre una verdad o

¹³⁷ E. Nicol, MFE2, p. 183

¹³⁸ *Ídem.*

cuando se desmiente una mentira, es como si se revelara lo que estaba oculto, como sacar a la luz lo que siempre estuvo ahí, que era la verdad y que a lo mejor ya no se veía o alguien hacía todo lo posible para que los demás no la vieran.

Porque la mentira conlleva la intención de ocultar lo que es común, lo que todo el mundo debería ver y que implica un gran esfuerzo, aparte de que hay una enorme maldad en la mentira, porque es el crimen de tratar que los demás no se den cuenta de lo que está ahí y es cuando los demás empiezan a no verlo o caen en el engaño.

Tal es la fuerza comunicativa de la mentira, en la que es posible manipular a otros ocultando lo que sería en principio inocultable, que es la realidad común. Por ello, dice Nicol:

Reconocemos conjuntamente el ser antes de reconocer la posibilidad de incurrir en error respecto de él. La verdad está presupuesta en el error involuntario; la verdad está incluso presupuesta en el engaño deliberado.¹³⁹

Es decir, no podemos saber que algo ha sido un engaño si no nos referimos a la verdad, a lo que fue antes patente o que siempre estuvo patente, aunque ocultado. Así, el ser y la verdad aparecen casi como sinónimos y de aquí que podamos decir que el concepto de verdad que abriga Nicol es un concepto ontológico, pues en la verdad es el ser mismo el que se hace patente.

Igualmente, verdad y realidad son términos convergentes, pues la verdad es la realidad común, la que todos atestiguamos, esto es, la apófansis o lo que se muestra tal como se muestra. Pero uno lo puede intentar ocultar o se puede uno equivocar en la interpretación y entonces se comete un error, pero incluso el error es también apofántico, pues muestra igualmente el ser, y así, en los errores se muestra también la verdad, una vez que se reconoce que es un error.

¹³⁹ *Ídem.*

Mientras hay confusión no se sabe, pero cuando el error se hace patente, digamos que muestra también una forma muy clara de que es la realidad común. De ahí que para Nicol:

La verdad no es el descubrimiento de lo encubierto por el error o el engaño: estos son, más bien, los falseadores de la verdad ya lograda. Quiere decirse que, al discernir un engaño o un error, nos pasa desapercibida la verdad que ellos contienen también necesariamente, y sin la cual no fuera posible ese discernimiento; pero no nos pasa desapercibido el ser sobre el cual versan ese engaño y ese error: éste es, por el contrario, el punto de referencia común del que miente y del veraz, del que acierta, y del que se equivoca.¹⁴⁰

Y de aquí, la tesis fuerte nicoliana:

El error y la falacia no rompen la intercomunicación, el dialogo expresivo, porque no logran romper del todo la referencia común de los dialogantes a la misma realidad.¹⁴¹

Por eso en la historia hay una dialéctica de errores y falsedades, de mentiras y desengaños, de mentiras y desmentidos y de aquí la cita de Anaximandro: “En el tiempo hay justicia, se reparan los errores y las mentiras” y nosotros podríamos decir trasladando un poco esa idea, que se va descubriendo mediante esa referencia común en el curso de las interpretaciones de una hermenéutica desarrollada individual y socialmente, que no termina nunca.¹⁴²

Y lo cierto es que tenemos que hacerla, porque ningún mensaje –como ya hemos visto- es unívoco, que ninguna expresión puede ser a veces, o podemos tener

¹⁴⁰ MFE1, p. 289

¹⁴¹ *Ídem.*

¹⁴² XII. Palabras probablemente textuales de Anaximandro: 183 (12 A 9 y 12 B 1) SIMPL., Fis. 24, 13-20: Anaximandro... dijo que el principio y elemento de todas las cosas es lo infinito... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo. *Los filósofos presocráticos*, I, Editorial Gredos, 1994, p.129.

la certeza absoluta de que hemos entendido todo lo que quiere decir, y que gracias a que hay una realidad común de referencia, es que podemos interpretar cualquier expresión con sentido subjetivista extremo, lo cual también podría ser una manera de cuestionar estas versiones del subjetivismo colectivo actual, del multiculturalismo y de ciertas construcciones actuales, a partir del giro lingüístico, que parecen encerrar todo solamente en el marco del lenguaje, de los significados y que son construidas culturalmente, entendiendo las culturas como códigos de lenguaje, esto es, como códigos de referencia.

De todos modos, hay la posibilidad de intercomunicación entre esos diferentes códigos, o entre las diferentes culturas, pues éstas no son en principio inconmensurables y siempre existe la posibilidad, a pesar de las diferencias lingüísticas, culturales, etcétera, de apelar a la realidad común, a la referencia común, lo que significa sin más, apelar a la verdad.

Por otra parte, Nicol cuestiona en la primera versión de la *Metafísica de la expresión*, la tesis de la verdad como adecuación entre la mente y las cosas fuera de la mente, que fue la primera idea más importante de la tradición filosófica sobre la verdad. Ahí se pregunta: ¿cómo pueden convenir dos cosas que no tienen nada que ver, que no están en el mismo nivel y que no tienen la misma consistencia, como son las cosas y las palabras?

En realidad ¿qué es lo que conviene a mi lenguaje, qué es lo que hace la conveniencia, lo que embona en el lenguaje? Para Nicol, son los sujetos expresivos o comunicativos.

Así, el vínculo que se crea simbólicamente tiene que darse entre entidades que tienen la misma consistencia, y por ello el lenguaje es como una retícula que posibilita la comunicación justamente entre seres que tienen las mismas propiedades. O sea, los sujetos que dialogan entre sí, pero que siempre se comunican a través de un contenido que refiere a algo transubjetivo, es decir, el ser, los entes, las cosas que se quieren expresar, y no importa que tales cosas puedan ser, por ejemplo, las emociones internas de los sujetos, toda vez que parte fundamental

de las expresiones e incluso del lenguaje mismo es la expresión de los estados internos del sujeto, como son las emociones, los sentimientos y las opiniones mismas.

Respecto del lenguaje como estructura intersubjetiva y transubjetiva hay que señalar que su misterio reside en el hecho de que permite tanto la integración, es decir, la comunidad o la complementariedad, como la diferenciación, esto es, la individualidad de los sujetos.

Es por ello que el misterio ontológico de la individuación radica en el lenguaje. Gracias a la expresión, los sujetos son sujetos, los sujetos son individuos, es decir, se individualizan y al mismo tiempo pueden ser partícipes de una comunidad, pueden convenir unos con otros, pueden interactuar entre ellos, merced a que tienen sentidos compartidos.

Es constitutivamente propio de toda forma de expresión la tendencia a un destinatario o interlocutor con el que se establece un vínculo mediante la común referencia al objeto. Y expresándolo en el terreno del logos, esto nos lleva a reconocer que la verdad es un constitutivo ontológico cuya intencionalidad primaria es dialógica. El impulso radical del conocimiento es el que nos lleva al otro, si bien una auténtica vinculación de comunidad con el otro sólo podemos conseguirla dando un contenido significativo a la intencionalidad expresiva, o para decirlo con otras palabras, la comunidad humana sólo es posible sobre la base de la verdad.¹⁴³

De ahí que el sentido indique siempre una relación simbólica, al menos con otros sujetos, y así, cuando alguien habla sin sentido, lo que sucede es que ahí se pierde el vínculo comunitario, pues no hay un sentido compartido de los sujetos ya que, por ejemplo, un discurso psicótico, es una anomalía que muestra lo que es la anormalidad, por lo que *contrario sensu* podemos decir que la normalidad es que un discurso tenga sentido, aunque haya desde luego ambigüedades, las cuales no impiden la inteligibilidad de un determinado discurso.

¹⁴³ José Luis Abellán, *Eduardo Nicol, su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*. P. 569 revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0808110563A.PDF.

Hablar del sentido no es hablar de un sentido único o unívoco, sino de múltiples formas de sentido, mismas que permiten la comunicación gracias a la capacidad expresiva de los seres humanos. Por tanto, para Nicol:

El mero hecho de hablar, de comunicarse con otro, pone ya de manifiesto el intrínseco carácter consentido de todo posible sentido. Pero así como este hecho no debe interpretarse dentro del marco de las ciencias del lenguaje, tampoco ha de tener un importe puramente psicológico o sociológico. El logos tiene siempre un destinatario, pero el carácter de *vínculo de comunidad* que le atribuimos lo tiene de manera esencial, porque con él cumple el hombre una de las funciones primarias inherentes a su forma de ser [que es comunicarse]. En ninguna de sus modalidades posibles logra perder el logos esa intencionalidad expresiva y comunicativa que es la condición de posibilidad de la significación.¹⁴⁴

Del anterior párrafo nicoliano sobresale un concepto por demás importante, y relativo a la intencionalidad, vista aquí como una de las claves de la expresión humana, y que abona una de las tesis de esta concepción antropocéntrica.

Ello significa que solamente en la comunicación humana, ve Nicol que se muestra claramente la intencionalidad del sujeto, surgiendo, por lo mismo, la pregunta respecto de si toda expresión es intencional, pues puede darse el caso que tal intencionalidad no sea voluntaria sino inconsciente, pero aún así, para Nicol, la tiene, pues muestra la finalidad a la que apunta toda expresión, y por ello Nicol expresa lo ya dicho al final del párrafo antes citado: “Esa intencionalidad expresiva y comunicativa que es la condición de posibilidad de la significación”.

Suponemos que todo acto de lenguaje tiene un sentido y un significado complejo, es decir, las palabras y el orden sintáctico significan algo, y pensamos que el sujeto quiere expresar algo, aunque lo importante aquí es el sentido o la intencionalidad, el saber qué es lo que quiere decir, lo cual es teleológico sin duda alguna, pues la intencionalidad significa finalidad, y eso es lo que está subyacente en la estructura intersubjetiva o transubjetiva del lenguaje: la intencionalidad.

¹⁴⁴ E. Nicol, MFE1, p. 289.

Sin embargo, aun cuando uno suponga que toda expresión tiene intencionalidad, se puede equivocar en interpretar cuál es la intencionalidad, debido a que ésta no es unívoca, o sea, está cifrada de algún modo y esto implica un esfuerzo para el que recibe el mensaje: al interpretar lo que otro dice, a pesar de que entienda perfectamente el significado de las palabras y de la estructura sintáctica del lenguaje, tiene que interpretar además el sentido, porque éste nunca es unívoco sino equívoco y puede incluso ser ambiguo, y por ello, tiene que interpretarse, es decir, se tiene que echar mano de una hermenéutica.

Por eso dice Nicol que somos hermeneutas naturales¹⁴⁵ y de aquí que el lenguaje sea hermenéutico, pues toda expresión se presta a interpretación varia, y no única o unívoca, porque aunque el sujeto mismo tiene una intención, muchas veces lo que acaba diciendo puede tener otros significados que están a veces presupuestos u ocultos y que incluso son involuntarios o inconscientes, pero están dichos y por ello el lenguaje integra una comunidad de sentido, lo cual genera una dinámica abierta de interpretaciones, de contextos, de significados que le dan una riqueza prácticamente infinita al lenguaje.

De ahí que no se pueda acabar de decir lo que se tenga que decir y por eso la pretensión de un lenguaje estricto, unívoco y formal, que intentaban las ciencias formales y las lógicas parece un sistema artificial, porque nunca corresponde al orden natural del lenguaje, que contiene esta posibilidad, esta variabilidad, esta diversidad sin límites de los sentidos, de las interpretaciones e, incluso, de los significados.

Por otro lado, aunque la intencionalidad es una facultad de los seres humanos y no del logos, no obstante ello, se realiza en el logos, o sea, también es una propiedad del logos mismo. En este sentido, el logos no puede ser, en esta concepción del lenguaje, como una representación o imagen casi especular de la realidad, sino que está constituido, más bien, de la intencionalidad subjetiva de los

¹⁴⁵ E. Nicol, MFE2, p. 197.

seres expresivos, esto es, de lo que quieren decir, pero que se comunican a través de la referencia siempre a algo objetivo, a una realidad que es común y de la que partimos siempre.

CAPÍTULO CUARTO

4. EL OBJETO DE LA EXPRESIÓN

Como lo hemos explorado ya en este trabajo, la expresión entendida aquí como fenómeno, como lo que se muestra o aparece, y como característica fundamental, distintiva, prioritaria y esencial de la naturaleza humana es, por lo mismo, para Nicol dato primario e incluso empírico de la realidad humana, pues ahí donde hay o hubo algo humano, hay expresividad, y esto se aprecia, por ejemplo, tanto en vestigios materiales y objetos técnicos del pasado como en documentos y símbolos, e incluso en los cadáveres; pues éstos no dejan de ser expresivos porque en ellos todavía se muestra la *ausencia* del sujeto que expresaba.

Lo que frente al cadáver no acabamos de aceptar, entre la angustia y la especial locura o desquiciamiento mental que en esos momentos se instala en nuestra alma, no es que ya no tenga pulso, temperatura o respiración, sino que *ya no nos dice nada*. Y cuando desesperadamente le pedimos que hable, que nos diga algo, nos mata a nosotros mismos la conciencia inaceptable de que *ya no va a decirnos nada*. ¿Y la vida, y su vida, adónde está, adónde se fue, para qué sirvió, que pasó con todo lo que le pasó? Pareciera que entonces todo ocurrió para hacer tiempo, para ganarlo, para negar, anular, ocultar, para tapar esa posibilidad que consiste en *ya no poder decir nada* (esa muerte de nuestra palabra), que escondida, bien agazapada en alguna parte de nuestra propia alma, un día parece cumplirse plenamente en su silencio.¹⁴⁶

En la muerte, en el trance de morir, tendríamos la vivencia de una sustancial dualidad. El cadáver será como un eco de la presencia, y por esto al que murió lo llamamos “el ausente”, y el cadáver lo llamamos “resto mortal”. La pervivencia del ser humano después de la muerte es objeto de deseo vital y de creencia, y ésta quedaría confirmada por la persistencia separada del cuerpo, del resto mortal, que es el que evoca la ausencia. Es el cuerpo inanimado el que induce a pensar algo que lo animó [...] ¹⁴⁷

¹⁴⁶ Juan Manuel Silva Camarena, *Decir la muerte*. En *La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía. Año 2, Número 3, Vol. 2, enero-junio 2001, p. 7 www.ldiogenes.buap.mx/

¹⁴⁷ E. Nicol, MFE2, p. 147

Esta omnipresencia de la expresión, esa propiedad de manifestarse por doquier en el mundo humano, es una de las tesis más fuertes de la Metafísica de la expresión: “el dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre”¹⁴⁸. Por ello, es necesario volver a hacer una ontología de lo humano en la que el dato primario sea la expresión, porque ésta constituye el vínculo intersubjetivo primordial, así como el vínculo entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo o trans-subjetivo e histórico. En el acto de expresar va el ser mismo, pero además va la intención expresiva del sujeto, así como un contenido simbólico que el otro debe descifrar, un mensaje que tiene sus propias reglas de configuración, como lo veremos más adelante en el desarrollo de este capítulo.

Ahora bien, en el presente apartado primeramente analizaremos el *principio de no indiferencia*, implícito en la expresión y por el que el ser humano distingue claramente entre un acto o vestigio humano y uno no humano, porque el primero siempre tiene sentido, es intencional, lo que no puede predicarse de lo no humano, y ya que hablamos de intencionalidad, procede considerar aquí que cada sujeto se hace un individuo mediante la expresión y se integra a una comunidad para interactuar con otros expresando subjetivamente con intencionalidad y con libertad, pues fundamentalmente la expresión es un acto libre mediante el cual se crea sentido, por lo que a continuación y como segundo punto, abordaremos la relación entre expresión y libertad, porque para Nicol: “Ser distinto por necesidad es lo mismo que ser libre. La expresión es la forma ontológica de la libertad: toda libertad es *libertad de expresión*”¹⁴⁹.

En cuanto al tercer inciso de este capítulo, en él se analiza la relación entre “expresividad e historicidad”, y se examina la consideración nicoliana según la cual la historicidad del ser humano es consecuencia de su expresividad, toda vez que la historicidad es la forma específica en que la temporalidad se despliega en los

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 134

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 153

fenómenos humanos, en la vida, debido a que la comprensión del ser se desenvuelve en un proceso de tiempo, tiene historia, apreciación ésta que nos permitirá avanzar al siguiente tema relativo a la aparente contradicción entre la verdad y la historia.

En efecto, como herencia de la tradición metafísica, había una incompatibilidad entre la verdad y la historia, pues se consideraba que las verdades eran eternas y que no cambiaban nunca o no serían verdades, por lo que todo aquello que la historia tocara no sería más que pura relatividad, por lo que Nicol propone que si la historia tiene que ser reinterpretada a partir de una Metafísica de la expresión, por lo mismo, ha de conceptuarse como el proceso de simbolización por el cual la humanidad transmite su propia forma de ser. Lo que significa que las formas en que el ser del hombre han variado, constituyen la historia; por tanto, ésta no es sino la trama de variaciones de las formas simbólicas, o de las expresiones del hombre.

Con apoyo en lo último expresado, el siguiente tema será el de “el ser y las formas simbólicas”, en el cual se examinará el concepto de *comunidad* que, para Nicol, tiene un significado ontológico. La comunidad de individuos humanos es una unidad orgánica de singularidades expresivas que construyen una identidad común, más allá de las necesidades naturales.

Aquí es donde intervienen las formas simbólicas, entendidas como tipos de discursos, pero también como registros del lenguaje, de símbolos, de tradiciones, de prácticas, de formas de interacción social, y de las más clásicas como el arte, la religión, la ciencia, la política y la filosofía, pues ellas construyen comunidad, la hacen patente en la medida en que expresan la comunidad, en que la simbolizan.

Por ello es que los seres humanos tienen que crearse una identidad tanto singular como colectiva, a partir de estas formas simbólicas, que son diversas y cambiantes, pero que finalmente remiten a la co-presencia y a la co-pertenencia de los seres humanos en esa relación simbólica. Así, las formas simbólicas son formas de interrelación esenciales, que nos llevan a analizar a partir del enfoque de Nicol,

la comunicación, el diálogo, no en un nivel meramente sociológico o psicológico, sino en un nivel ontológico, como un vínculo esencial constitutivo de la intersubjetividad.

Ahora bien, la forma por la cual los seres humanos interactúan entre sí, se lleva a cabo a través de símbolos, por lo que finalmente, se expondrá el planteamiento de Nicol sobre los cinco principios de las relaciones simbólicas, que permiten pensar la estructura constitutiva de la simbolización, y que facultan al ser humano para observar a la misma como un sistema de símbolos que guarda su propia objetividad.

4.1 Naturaleza y expresividad. Los dos mundos: la indiferencia de la naturaleza y el mundo humano del sentido.

Según Nicol, “El sentido cualifica la relación entre un hombre y otra realidad cualquiera, sea humana o no, por la cual ese hombre queda afectado en su existencia misma, aunque la relación consista en un mero darse cuenta”¹⁵⁰; en este punto considero necesario analizar detenidamente el tema del sentido como inherente a la expresión. La tesis de Nicol plantea una dualidad entre lo que expresa y lo que no expresa, entre un sujeto que está lleno de expresiones, mismas que hay que descifrar, y las demás cosas del mundo que son inexpresivas.

Es así que en donde hay expresividad hay libertad, y en ella hay sentido porque hay posibilidad de muchos sentidos y eso es la manifestación misma de la libertad. Lo que el otro expresa, incluso con voluntariedad o no, *tiene sentido*. No es que tenga un único sentido, puede tener varios, pero sin duda que hay que distinguirlo: ¿Qué significa? ¿Qué consecuencias tiene el o los varios sentidos de sus expresiones? Solamente entre sujetos expresivos se puede descifrar –por así decirlo– cuál es el sentido de lo que se expresa, y esto lo sistematiza Nicol en dos principios: el principio de la indiferencia y el principio del sentido, y aquí estamos ante la

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 217-218

diferencia entre lo humano y lo no humano, lo expresivo y lo no expresivo, pero hay un paso más:

Como vimos en el capítulo anterior, para Nicol, sólo el ser humano expresa, en tanto que el resto de la naturaleza viviente es inexpressiva, pues en ella no hay sentido. En este tenor, los actos de la naturaleza, los sucesos naturales y los demás seres vivos aparte del hombre, no tienen sentido -literalmente- por lo que interpretarlos es agregarles sentido humano.¹⁵¹ Y no tienen sentido, porque no son libres, porque de tener dicho sentido, ello implicaría atribuirle una intencionalidad consciente, como sería en el caso, por ejemplo, de considerar mitológicamente a la naturaleza como un ser vivo que siente, y que al irritarse provoca, por ejemplo, la erupción de un volcán.

En ocasiones, los seres humanos tienden a interpretar los hechos y los fenómenos de la naturaleza como si tuvieran algún sentido; como si fueran mensajes intencionales de alguien. Sólo que el resto de la naturaleza es indiferente ante nuestros actos simbólicos, ante nuestras expresiones e interpretaciones. En este tenor, la naturaleza no orgánica, no animal, como son los volcanes -en el ejemplo anterior- no tienen intenciones.

Hemos de aceptar como verdad de principio que la naturaleza no revela propósitos, tendencias, fines intencionados que guarden relación con nuestra existencia.¹⁵²

No ocurre lo mismo cuando hablamos de animales, porque ellos al sentir tienen cierta capacidad expresiva. Me explico: la naturaleza, como ya vimos, *no expresa*, mientras que los animales, organismos vivos, sí, y cuando decimos ante una erupción volcánica que la tierra se queja, claramente se trata de la adjudicación de

¹⁵¹ En el capítulo anterior ya expusimos nuestro desacuerdo con la idea de que los animales no sienten.

¹⁵² E. Nicol, MFE2, p.214

un sentido a lo que no expresa, infracción que se comete a la idea de la diferencia entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene.

Nada cambia en su orden intrínseco por efecto de los cambios humanos, o en correspondencia con ellos. El mundo natural sigue su marcha, inexorablemente como quiera que nos enfrentemos a él, como quiera que actuemos.^{153,154}

Pero, ¿por qué el hombre en el pasado, e incluso en el presente, intenta establecer una comunicación con la naturaleza para solucionar sus carencias? En este sentido, Nicol sostiene que: “El principio de indiferencia ha perturbado al hombre moderno. Ya Pascal expresaba este sentirse perdido en la inmensidad del universo”¹⁵⁵, y este sentimiento no se origina por la desazón causada al hombre, por la magnitud del universo en relación con su ser limitado y finito, sino por la incomunicación surgida del hecho de que, no obstante poder descubrir y pensar el infinito, el hombre se vio como el único ser pensante del universo; y tal raciocinio, aunque abarcara lo más lejano, al mismo tiempo lo alejaba de lo más próximo.

En comparación con el reino de la naturaleza, ¿qué es el hombre? “Una nada en comparación con el infinito, un todo con relación a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de todas las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos, en un misterio impenetrable. Es igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla envuelto.”¹⁵⁶

¹⁵³ *Ídem.*

¹⁵⁴ Lo anterior admite al menos una observación: nuestros actos técnicos en la naturaleza sí que han alterado su curso y sus equilibrios y, además, la han destruido, pero nuestros actos simbólicos nunca alterarán la naturaleza, pues lo trágico es que no fueron ellos. En este sentido, por más que le cantemos a la luna y a las estrellas, nunca las hemos afectado con nuestros cantos y poesía, pero sí que lo hemos hecho con el agua, la tierra, el aire, los ecosistemas, etcétera, pero no simbólicamente, sino de manera técnica, operativa, mediada con ciertas simbolizaciones, al creer que era una naturaleza infinita, que todo lo absorbía y que no pasaba nada si alterábamos su estado.

¹⁵⁵ E. Nicol, MFE2, p. 214

¹⁵⁶ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. IV. (Pascal), Editorial Ariel, España, 1981, p. 160

Pero el principio de la diferencia entre el mundo expresivo y el mundo no expresivo, consiste en que habitamos un universo mudo, que no escucha, que no interpreta, que no es un sujeto expresivo con el que podemos dialogar. Aquí se está ante un tipo de soledad antropocéntrica porque, en efecto, ni el universo, ni la naturaleza ni los dioses nos contestan, por más que los invoquemos.

Sin embargo, y paradójicamente, es la propia ciencia natural la que no permite que se rompa del todo la comunicación entre el ser humano y la naturaleza, pues paulatinamente, desde la aparición del hombre primitivo, lo científico atenúa la hostilidad de esta última mediante la acción humana.

4.2 Expresión y libertad.

Al referirse Nicol a la expresión como carácter ontológico diferencial,¹⁵⁷ dice que “Ser distinto por necesidad es lo mismo que ser libre. La expresión es la forma ontológica de la libertad”. Inmediatamente, expone una tesis por demás relevante: “...toda libertad es libertad de expresión”, hablando de libertad en sentido político, aunque en realidad, toda libertad es expresiva, debido a que los seres humanos son distintos porque son libres, porque no están sujetos a determinaciones absolutas ni biológicas, ni sociales, no son especímenes de un género, sino que son individuos que se vinculan en una comunidad expresiva. En afán de reafirmar este concepto de libertad como constitutivo del ser humano, considero conveniente meditar sobre el siguiente razonamiento que de ella, en relación con el concepto de verdad, expresa Silva Camarena:

Si en la disposición práctica llega a adquirir importancia la empresa de conseguir un conocimiento verdadero de la cosa es porque se cree poder hallar en él un aliado incondicional para su uso práctico. Es algo noble, por ejemplo, la fabricación de alimentos, el

¹⁵⁷E. Nicol, MFE2., p. 153

amasar la masa y satisfacer el hambre de los seres humanos con el pan de cada día. Pero la dignidad humana alcanza un nivel mayor de nobleza cuando su acción puede llevarse a cabo liberada de la atadura con la necesidad de lo necesario (haciendo valer la redundancia). La verdad pertenece al ámbito de la libertad. La elaboración del pan es una acción libre dentro del marco de lo necesario; la búsqueda de la verdad es plena libertad respecto a toda otra conveniencia. Por eso deriva de ella un servicio extraordinario, como el de cualquier acción enteramente libre. El desinterés cobra realidad ahí donde se puede hacer algo sin esperar nada.¹⁵⁸.

En tanto que individuos, todos sus actos que se originan en sí mismos son actos expresivos, actos libres, y la libertad se expresa –por así decirlo– cada vez que un sujeto realiza un acto que podemos considerar original, auténtico, singular, no predeterminado o no coaccionado.

Habría que entender aquí dos sentidos de la libertad: como lo no coaccionado, lo que se hace voluntariamente con toda conciencia, con toda intención, y lo no predeterminado, lo no necesario, aquello que no deriva de la necesidad extrema o de la predeterminación biológica, social, ecológica, cultural, etcétera, sino que es el resultado de la decisión del sujeto.

Aunque gran parte de la filosofía del siglo XX ha intentado destruir la idea del sujeto como un agente voluntario y consciente, no se acabó con el núcleo último de la agencia personal, que es el sujeto que decide hacer algo por sí mismo, el *sujeto expresivo* y así, cada vez que alguien hace algo, también decide expresar algo, porque su acción intencional y deliberada tiene un sentido específico que hay que interpretar, por lo que para Nicol: “la expresión es el principio de individualidad, o mejor se diría de individuación”¹⁵⁹.

Más adelante, el filósofo catalán expresa que “El modo culminante de la libertad expresiva es la verdad”¹⁶⁰, porque la palabra en principio presenta la realidad, pero la presenta ante otro y ese es el vínculo esencial que establece precisamente una relación comunicativa entre un sujeto y otro sujeto con respecto a

¹⁵⁸ Cfr. Juan Manuel Silva Camarena, *La ciencia: un asunto de palabras escritas*. En revista: *La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía, año 4. Número 7, vol. 4, enero-junio 2003. www.ldiogenes.buap.mx/

¹⁵⁹ E. Nicol, MFE2, p. 153-154

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 154

algo que se dice. Por lo pronto eso no implica la calidad o la precisión de lo que se comenta, pues la estructura básica es comunicativa, es la posibilidad de comunicación entre sujetos que mediante el logos se aproximan a una realidad común y es la palabra, es el discurso mismo, lo que revela esa realidad fehaciente, misma que está presente desde antes, intuitivamente, pero que tiene que declararse, por así decirlo, para patentizar la comunidad del objeto.

Sólo que las palabras no son unívocas, pues ellas siempre tienen sentido, así es que la expresión en tanto su orden discursivo, siempre dará lugar a múltiples interpretaciones, ya que no hay en realidad un discurso o una posibilidad de discurso absolutamente unívoco, pues “La verdad es dialógica”¹⁶¹ dirá Nicol, y ello nos lleva a la apreciación de que dicha verdad se tiene que expresar en comunidad, misma que se forma libremente, aunque dicha formación implique al mismo tiempo necesidad, pues es necesario que los sujetos que integran dicha comunidad sean también libres, (al tener que existir como entes que ostentan la propiedad del ser), para de esta manera manifestarlo como “El ser de la verdad”¹⁶², de muy diversas maneras. En esto radica la relación entre necesidad y libertad expresiva que pregona el pensador catalán.

Esta prerrogativa ontológica que según Nicol sólo la tiene el hombre de poseer al ser para evidenciarlo, corre pareja a la negación categórica por parte de este filósofo, del hecho de que otros animales también expresen, situándose por ello su Metafísica de la expresión en una posición radicalmente antropocéntrica, al dejar al ser humano encerrado en una especie de “aislamiento expresivo” ante el resto de los animales, privando a éstos, por lo mismo, de su necesaria libertad. Veamos:

Al argumentar que los animales no expresan, Nicol estima que el animal [...] no realiza su libertad en su misma expresividad”¹⁶³, pero si los animales no son libres, ¿cómo debemos entender el concepto de libertad? Aquí, considero que

¹⁶¹ *Ídem.*

¹⁶² *Ídem.*

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 157

nuestra comprensión actual de la vida animal no es la de ver actos puramente instintivos, sino la de mirar actos libres, actos intencionales, actos que incluso implican cierto grado de conciencia.

En este contexto, si negamos que los animales tengan libertad, debemos entender que no tienen expresividad, pues para Nicol, la expresividad finalmente se funda en la libertad, en el carácter no determinado, no condicionado absolutamente del sujeto expresivo.

Si bien en esto podría existir una diferencia de grado, tal vez no exista una diferencia esencial. Quizá no tiene sentido decir que otros animales son menos libres. En todo caso, ¿en qué reside la libertad? ¿En qué idea podemos afirmar que otros animales no son conscientes de que tienen capacidad de actuar y, en ese sentido, elige entre posibilidades, lo cual no es más que una forma de actuar libremente?

Es decir, o es un grado de determinación distinto, o simplemente es un grado de conciencia, o en todo caso, ¿qué nos llevaría a decir que otros animales, otras especies, no son conscientes ni siquiera en un grado mínimo de su libertad?

¿Todos los actos animales son puramente inconscientes?, ¿irreflexivos? Creo que no. Simplemente buscar aquello que es agradable y placentero, como procurar la sombra para huir del calor, eso lo hacen todos los animales y, ¿acaso no hay ahí un acto libre y, por ende, *expresivo*? En apoyo de estas concepciones, al final de la presente investigación, aparece el apéndice número dos, en el cual se ofrecen otros argumentos que pretenden reforzar lo aquí manifestado.

4.2.1 La expresión y la historicidad

Si aceptamos con Nicol que “La historicidad del ser es consecuencia de la expresividad”¹⁶⁴, o que la historicidad en la forma específica en que la temporalidad se despliega en los fenómenos humanos, en la vida, seremos consecuentes con el

¹⁶⁴ *Ibid.*, P. 197

hecho de que la trascendencia del sujeto expresivo es la base de lo que llamamos historicidad. Pero, ¿qué es historia? ¿Cómo entender este concepto que Nicol recupera desde luego de la tradición historicista, pero que luego le da un giro ontológico? En este sentido, la historia no solamente es la mera constatación de la variabilidad en el tiempo de la diversidad de formas de la expresión, sino que esa variabilidad no debe nunca asumirse como accidental, sino como constitutiva.

De ahí que cada sujeto expresivo tenga una historia personal, una biografía, la cual es su historia expresiva conformada con las muy diversas formas en que se ha expresado a sí mismo, en que se ha reconocido a sí mismo, en que los otros lo han reconocido, en que ha variado sus formas de expresión y por tanto, su autoconciencia.

Así, la historia es el proceso de expresividad por el cual el sujeto se mantiene como una unidad, como un sí mismo en autoconciencia. No es una propiedad puramente objetiva, no es una propiedad solamente en tercera persona, por así decirlo, sino que lo es en primera persona. Historia implica pues, autoconciencia, porque de lo demás se puede decir que hay una historia natural, una historia del universo, etcétera, y eso vendría a ser en realidad una extrapolación del concepto de historia.

Asimismo, la historia implica la vivencia de la unidad, la autoconciencia del tiempo en el tiempo, el saberse uno mismo en el tiempo, y es tanto individual en un proceso biográfico, como colectiva o grupal al referirse a un nosotros, a la familia, a la comunidad, a la tribu, a la nación o a la humanidad entera, las cuales son formas expresivas de la identidad en el tiempo, y por eso la expresividad tiene este rasgo constitutivamente histórico, lo que nos obliga a asumir que el ser expresivo en sí mismo es histórico, que su ser ha cambiado, y para ello Nicol utiliza la figura de

Proteo, al considerar que “El hombre es ser protéico”¹⁶⁵, porque es expresivo, ya que va cambiando de formas de expresión todo el tiempo.

En este contexto, no se entendería cómo es que ese ser puede modificar el mundo, ese mundo que se construye material y simbólicamente hablando, si este ser no se transforma a sí mismo, si no hay una variación justamente en su propia identidad, situación ésta que propicia una vinculación dialéctica entre la variación, el cambio y la identidad.

Por eso es que no hay historia sin conciencia de mismidad, sin tener en cuenta la persistencia en el tiempo del ente en su ser mismo y aquí llegamos al punto de considerar a la historia como relato, pues la historia es una narración que se hace desde la mismidad, desde la conciencia que el sujeto tiene de sus múltiples formas expresivas, y esto opera tanto a nivel individual como colectivo, y esto permite la diversidad, la enorme y prácticamente ilimitada riqueza de formas expresivas, mismas que permiten decir el mundo de muchas maneras.

Por otro lado, la manera en que Nicol desarrolla la idea del hombre como ente histórico, puede ser ejemplo de lo que se puede hacer a partir de la tesis sobre la historicidad, sobre la verdad y finalmente, sobre el ser del hombre.

Por eso la historia es expresividad, porque el ser del hombre tiene historia, y va mutando en la historia debido a que está hecho fundamentalmente de un material simbólico que es, al fin y al cabo, un proceso de la autoconciencia, de la profundización de la conciencia humana sobre su propia constitución, sobre aquello que le es constitutivo, y que es el carácter de la expresión propiamente, que es la autoconciencia, que es el conocimiento de la capacidad para hablar del mundo, para interpretarlo, para comprenderlo y para elaborar no solamente un relato, sino un discurso coherente sobre la estructura de la regularidad y la lógica propia de la historia.

¹⁶⁵ E. Nicol, AP, p. 5

4.2.2 La verdad y la historia; la razón de la historia

Los temas verdad e historicidad están esencialmente concatenados al ser derivaciones del tema de la expresividad. Por ello, el tema de la verdad resulta fundamental por razones no meramente epistémicas, sino también por razones ético-existenciales que nos llevan a preguntar: ¿Cómo es que accedemos a la verdad de la historia?

Y ese es un tema fundamental de la metafísica de la expresión, en el cual se aprecia cómo se concatenan verdad, historia, historicidad, la verdad de la historia, la historia de la verdad, y como dos aspectos, como dos dimensiones esenciales de la expresión humana, se despliega claramente la capacidad humana de la expresión, la manera particular en que los seres humanos se relacionan entre sí, y se relacionan con el ser, ambas cosas, historia y verdad,

Ahora bien, en este tema de la verdad, Nicol trata de mostrar que quizá su fundamento más profundo está enraizado en la existencia, por lo que el problema de la verdad es ético-existencial, y no sólo epistémico. Esto nos permite distinguir el contenido de los discursos: la verdad como contenido de una tesis y la verdad en sentido lógico, que hace o no referencias, que compagina o que corresponde o no con los hechos, pero que antes, tiene un fundamento más claro, anterior y pre-conceptual. Este fundamento se encuentra en la existencia, en su carácter ético, en el sentido que se refiere a un ethos, a un carácter propio, a una disposición específica. En este sentido, conviene aquí considerar lo que piensa Silva Camarena, sobre el carácter ético del hombre como ser de la verdad:

Ciertamente de palabras y compromisos vocacionales de carácter ético no quiere saber nada la actual concepción utilitaria de la ciencia (que la piensa así porque así la quiere: como un instrumento de conocimiento útil para satisfacer deseos, necesidades e intereses, personales y de grupo). Pero en su propósito principal de patrocinar un saber que se pueda utilizar pierde lo esencial: no la verdad misma, sino la posibilidad objetiva de conseguirla. Puede pensarse, con sentido común, que hay un conflicto por resolver, pues la ciencia *no sirve para nada*, y sin embargo, se le busca por sus verdades. ¿Para qué sirve la ciencia? Prácticamente, para nada. Teóricamente, para incrementar el acervo de los descubrimientos científicos. Humanamente hablando, su importancia es fundamental, pues su fundamento vocacional, del que depende su incontrovertible e ineludible *responsabilidad moral de la verdad*, sin las

sujeciones de los intereses particulares, pone de relieve la existencia del hombre como ser de la verdad y como ser del bien (que no le da lo mismo una afirmación falsa o una verdadera, algo bueno o algo malo), sobre la base del principio ético de la vida que en su propio ser le impide ser indiferente frente a lo verdadero y lo falso, ante el bien y el mal. El nudo existencial del conflicto desaparece cuando se está en condiciones de advertir que *las verdades que sirven no son las que ofrece la ciencia, sino las de la sabiduría de la vida y la autognosis* (que nos permiten alcanzar una idea clara del modo en que vale la pena vivir), y las del conocimiento práctico de la realidad (cuya complejidad puede ser semejante a las de la investigación científica). Lo que la ciencia proporciona es algo que nos hace tanta falta como las verdades mismas: un régimen de la verdad, como le llama Nicol, en que con toda naturalidad, por decirlo así, siempre es posible exigir *las razones por las cuales se dice lo que se dice*, recurso maravilloso de la libertad humana (llevado a cabo por la razón) que alivia considerablemente nuestra bien fundada inquietud de ser víctimas de engaños y embustes, imposiciones y arbitrariedades.¹⁶⁶

Así, el discurso verdadero, y la posibilidad de las verdades, dependen de una disposición ante la realidad, de una relación ante el ser y los demás, que no es simplemente la intención de ser veraz, de una pretensión de objetividad que puede o no realizarse. En parte es la disposición existencial que adopta el sujeto y que se adopta ante otros, pues como dice Abellán, es desde un punto de vista ontológico que el problema de la verdad en un principio se dirige al ser del ente que la produce, y no propiamente a la verdad.

Aquí lo que interesa es mostrar cómo la verdad se haya inserta en la existencia humana de manera tan específica que transforma al ser humano en el ser de la verdad, sin que de entrada y conformes con este filósofo, interese mucho “la legitimidad de un conocimiento verdadero”. De esta forma, el asunto va más allá de un plano meramente lógico o epistemológico, ya que lo que se busca es lograr una plena inserción ontológica de la verdad en el hombre, en un nivel en que no haya diferencia alguna entre verdad y error, pues en este caso “la diferencia es meramente epistemológica”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Juan Manuel Silva Camarena. *La ciencia: un asunto de palabras escritas. La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía, año 4. Número 7, vol. 4, enero-junio 2003, p.25 www.ldiagenes.buap.mx/intro.htm

¹⁶⁷ Cfr. José Luis Abellán, *Eduardo Nicol, su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*. P. 568 revistas.ucm.es/fs/02112337/articulos/ASHF0808110563A.PDF

Esto es lo que descubrió la filosofía, pues antes no existía propiamente dicha la pretensión de objetividad, de rigor, de hablar, de construir un discurso sobre la realidad que fuera transubjetivo, que trascendiera las limitaciones y las circunstancias, la experiencia singular, subjetiva, para alcanzar una perdurabilidad en el tiempo. Así, desde el inicio, el discurso filosófico lleva una intención de objetividad universal, de validez universal, y así también se ha entendido epistémicamente y lógicamente la verdad.

Sin embargo, este anhelo por alcanzar el rigor en el discurso filosófico, se basó en la tesis filosófica de la tradición metafísica, referida a que la verdad estaba fuera de tiempo, que no era histórica, que una vez alcanzada por razón pura, una vez construido el discurso de razón pura, el discurso de verdad, ésta quedaba inmune a todo cambio histórico, porque no era expresiva de las características humanas, sino que simplemente revelaba de forma inmediata la objetividad, la verdad como espejo o como espectro de la realidad, de la naturaleza.

Esa tesis estaba en concordancia con toda la tradición que Nicol llamó de la “ocultación del ser”. La verdad estaba fuera de la historia, era una verdad esencial, una verdad metafísica que estaba más allá de las apariencias y más allá de la experiencia, por lo que sería sólo objeto de captación de la razón pura.

La tesis de Nicol, por el contrario, es mostrar que antes del problema estrictamente epistémico del contenido de los discursos y de la referencia, había que ver, había que percatarse que la verdad tiene un fundamento que depende de la intencionalidad del sujeto, y para ello reinterpreta el concepto de *alétheia* como atención; como estar alerta; un estar despierto; concentrado en las cosas mismas; como tener una segunda mirada que es capaz de hacer cosas que parezcan tal como son.

Esto significa, entre otras cosas, que no es que no tengamos un acceso directo a la verdad, sino que los intereses pragmáticos, reales, dados a atender por las necesidades, digamos que ponen en primer término una visión interesada sobre la realidad, y esto daría de alguna manera la capacidad justamente de atender, de

percatarse, de mirar atentamente con toda concentración, cómo es que las cosas son en realidad, cómo es que las cosas son en verdad.

Asimismo, Nicol considera que “La razón es histórica”¹⁶⁸, y con ello desplegó todo un problema metafísico referido a la relación entre la verdad y la historia. Es decir, si todas las formas simbólicas son históricas, dinámicas, cambiantes, y están expresando la forma en que cambia el ser del hombre ¿Cómo es posible construir un discurso de verdad? ¿Cómo se puede hablar de las cosas tal como son en sí mismas, si nos atenemos a esa formulación que había hecho Platón¹⁶⁹, y que Padilla Longoria interpreta como que:

La inquisición filosófica envuelve una habilidad para dejarse sorprender por las cosas ordinarias y para preguntarse acerca de ellas como son en sí mismas. El llamado de Sócrates está principalmente dirigido al punto de recuperar el estado de alerta en relación con las cosas y de contemplarlas como realmente son. Sócrates y Platón refuerzan la aproximación presocrática a las cosas, la cual implica objetividad y el propósito de aspirar a la verdad. En este sentido la filosofía es una forma metódica y consciente de hacer preguntas acerca de lo que las cosas son en sí mismas.¹⁷⁰

¿Cómo es esto posible?

Porque en principio está siempre la tesis del relativismo en todos sus órdenes, que basada en la evidencia de la historicidad de las formas simbólicas, nos diría que siempre son cambiantes y nunca hay algo así como una verdad fija, ni mucho menos única, compartida por todo el mundo, sino que estará reducida al contexto temporal y también espaciado, geográfico de las formas simbólicas.

Nicol aborda este problema desde el punto de vista ontológico: la razón es simbólica y es histórica, o es simbólica porque es histórica, o es histórica porque es

¹⁶⁸ E. Nicol. MFE2, p. 238

¹⁶⁹ Platón, *Fedón* 96^a-100e, *Sofista* 248^a-ss, en *Diálogos*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

¹⁷⁰ Ma. Teresa Padilla Longoria. *La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica*, en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, pp. 7-25. www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm.

simbólica. Pero también cabe la posibilidad, en la razón simbólica-histórica, de construir discursos verdaderos. Se trata de una relación tensa, pero que hay que resolver en un nivel ontológico entre historia y verdad. Estos son los dos polos que aparentemente se contrapondrían, y esto tendría que explicitarse justamente en la historia de la razón, pues la razón también tiene su propia historia.

4.3 El ser y las formas simbólicas

Según Nicol las formas simbólicas son estructuras en las que se desarrollan las relaciones que la humanidad se ha formado a lo largo de su historia y las que ha formado su autoconciencia, y en las cuales se establecen vínculos también profundos, ontológicamente constitutivos con el ser. De ahí que las formas simbólicas sean formas de aprehensión del ser, de la realidad. En este sentido, antes incluso de que se desarrolle todo un aparato conceptual, intelectual, etcétera, los seres humanos entran en una relación vinculante mediante la estructura simbólica entre sí misma y con la realidad.

Lo común en el hombre es la expresión; todo hombre posee esta nota *necesaria*. La expresividad, considerada como nota ontológica, es *invariable* en el sentido de que ningún hombre puede no expresar. Somos hombres porque expresamos, porque *nos* expresamos, porque cada cual manifiesta su propia individualidad y, de este modo, se entrega al otro. Este hecho puede verse claramente en el fenómeno del logos. Escribe Nicol: 'Desde que nace el logos, la expresividad culmina en un nuevo cometido: el hombre ha de existir proponiendo una idea que exprese su ser más íntimamente que las de otras formas de expresión'. Toda forma expresiva revela al individuo; este es un ser que existe manifestándose, no tiene dónde ni cómo 'ocultarse' de sí mismo. [...]¹⁷¹

Así es que a las formas simbólicas no habría que verlas solamente en su carácter cifrado, como una especie de metalenguaje, en el que hay un conjunto de signos que representan tales cosas, como las que tiene un símbolo como esta referencia de segundo orden, sino habría que ver qué es lo que se aprehende como

¹⁷¹ R. Horneffer, *La idea del hombre*. Revista *Relaciones* 112, p. 38, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

contenido en esos actos. El parágrafo 33 de la MFE es significativo, pues ahí dice Nicol que:

Los físicos llaman simbólica en general a la formulación matemática del conocimiento físico; y más señaladamente a la representación, sea matemática o no, de realidades que no sean aprehensibles intuitivamente.¹⁷²

Aquí está una idea clara de lo simbólico como formalización y conforme a esto, ¿qué lenguaje puede haber más claramente simbólico que el de la lógica matemática?, es decir, las formalizaciones que muestran las representaciones digamos, conceptuales, que a su vez representan fenómenos de la realidad, o relaciones esenciales de la realidad. Sin embargo, para el pensador catalán:

Algunos, por el hecho mismo de que esas realidades no se pueden captar con los sentidos, tienden a llamarlas simbólicas a ellas mismas, y no sólo a los términos con que se representan. Pero el conocimiento es simbólico; las cosas son o no son. Ninguna realidad es meramente simbólica. Estas observaciones señalan el camino de una investigación que revelase la uniformidad fundamental de los procesos más diversos de simbolización.¹⁷³

Aquí Nicol retoma el concepto de simbolización no en el sentido habitual de una relación cifrada, de un lenguaje específico, como claramente puede ser una formalización matemática o, por ejemplo, el código Morse, que es un lenguaje simbólico en donde punto y línea representan algo así como una palabra o fonema, sino que ya nos está dando la primera pista.

En realidad, toda forma de conocimiento se produce a partir de una simbolización, de la forma en que la está entendiendo Nicol, de una vinculación o

¹⁷² E. Nicol, MFE2, p 231

¹⁷³ *Ídem.*

copertenencia entre sujetos, respecto de un tercer elemento, que es una realidad común¹⁷⁴.

En la unidad de la función ha insistido Cassirer, aunque también ha mantenido la irreductible independencia de cada una de las formas simbólicas específicas: el mito y el arte, el lenguaje común y la ciencia. Pero esta unidad funcional no mantiene en su teoría la seguridad apodíctica con que la realidad se había de captar mediante los símbolos. La teoría del símbolo tiene que garantizar esta posesión: no puede ser meramente funcional.¹⁷⁵

Cassirer en una inspiración kantiana en general, elabora su teoría de las formas simbólicas, como estructura digamos trascendental que permite la representación de algo pero, en este aspecto, tiene razón Nicol, pues hace falta un cuestionamiento de qué es lo que fundamenta, qué es lo que origina esa capacidad de representación, esa capacidad de simbolización. La pregunta aquí sería muy elemental: ¿Por qué los seres humanos tienen que simbolizar las cosas? Ya no digamos para qué, ¿en qué se funda esa capacidad de simbolización?

Porque encontraríamos que prácticamente cualquier cosa que hacemos está constituida simbólicamente. Por ejemplo, el lenguaje común, el lenguaje natural, se constituye de formas simbólicas; los fonemas, representan conceptos generales o ideas y luego las escrituras representan a los fonemas y pueden ser escrituras analíticas, como la mayoría de las lenguas europeas, o pueden ser escrituras ideográficas, como las lenguas orientales, en que un signo completo, representa una

¹⁷⁴ José Luis Abellán, *Eduardo Nicol, su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*. [...] Nicol se pregunta: ¿Cuál es el *ontos* que entraña el logos? Y contesta: „Desde luego, la facultad simbólica es prominente en el ser que se define como racional. Además, la propia razón es una forma de ser. En fin, el logos es ontológico por la necesaria relación del símbolo con algo que no es él mismo. el análisis crítico ha de abarcar conjuntamente las tres formas de ser que entran en juego en la operación simbólica’. Eduardo Nicol se remite así a una experiencia primaria que es el uso de símbolos en la conversación habitual y cotidiana. „Dar nombre es dar razón; es presentar el ser’, dice, lo cual nos está remitiendo a la realidad del hombre como comunidad. Sus expresiones son definitivas: „El ser humano es comunitario porque es simbólico... Puede usar símbolos para representar el ser no simbólico porque, como ser de razón, es símbolo de sí mismo.’” p.572, dirección electrónica: revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0808110563A.PDF

¹⁷⁵ E. Nicol, MFE2, p 231

idea general, y nosotros representamos signos separados, en partes, fonemas que a su vez representan ideas.

La escritura es un símbolo, que a su vez lo es de algo que ya es simbólico en sí mismo, como es el caso del lenguaje natural, fonético, que representa ideas generales. En el origen de muchas lenguas, se puede ver que muchos fonemas, algunos pueden ser hasta onomatopéyicos y otros tienen origen posiblemente insospechado.

Por eso, cuando uno se enfrenta a unos símbolos que no conoce, puede suponer que representa algo, y eso pasaba con todas las lenguas y escrituras en que se desconocía, por ejemplo, el sistema hierográfico egipcio: cuando Champollion hace los estudios más avanzados para descifrar la escritura, sabe que eso representa algo, que es un lenguaje, que seguramente tendrá una gramática, que cada símbolo tiene una semántica, un significado.

Nuestra experiencia inmediata en términos muy habituales, nos dirá que al ver unos símbolos, ellos remiten a algo, que son una referencia o una especie de llave que abre una puerta para algo. Es decir, el símbolo remite a otra cosa, hace referencia a otra cosa, pero la pregunta ontológica aquí, es: ¿Qué es lo que permite la referencia?

Estamos acostumbrados a ver los símbolos como objetos, como cosas, cosas que usamos, cosas que son tan naturales, que están siempre en el contexto de la vida común. Vivimos rodeados de múltiples sistemas de símbolos gráficos, sonoros, algunos intangibles, inmateriales, otros no tanto, y tan es así, que toda la vida biológica, está llena de símbolos.

Aquí la pregunta fundamental adónde apuntaría esta idea nicoliana de lo simbólico, sería pensar en la base constitutiva de los símbolos, es decir, ¿Qué es lo que permite que los seres humanos usen símbolos? Podemos hacer la distinción de todos los sistemas de símbolos, seguir su historia, podemos elaborar unas hipótesis acerca de cómo han evolucionado, por ejemplo, si existe una lingüística evolutiva, cómo han evolucionado los lenguajes naturales, cómo se forman los cambios en las

lenguas, pero la pregunta ontológica esencial es de dónde surge esa posibilidad, y porqué actuamos todo el tiempo simbólicamente.

No es una particular zona de la actividad humana la que sea simbólica y el resto no, o no es que solamente cuando uso una escritura, utilizo símbolos y cuando hablo no. La respuesta de inicio, casi tautológica, es que toda la expresión es simbólica, todo lo expresivo es simbólico, todo lo que los seres humanos expresan se construye simbólicamente, y a partir de formas simbólicas, las cuales se han construido socialmente, han evolucionado, tienen vida propia, son dinámicas, son evolutivas, y además, presentan una enorme diversidad tal, que permite justamente la variabilidad.

Así, por ejemplo, el llanto de un niño es simbólico, porque lo que sucede es que en este caso hay una especie de continuidad, es decir, se hace uno humano cuando ya hay una comunidad expresiva de seres humanos, lo cual es una clave como para distinguir quién es ser humano y quién no lo es, pero hay una continuidad desde luego, y por ello es que se puede decir que en el llanto de un niño recién nacido hay ya algo simbólico.

Quizá no se pueda atribuir intencionalidad simbólica en tal hecho, pero, finalmente, lo que el niño quiere expresar es que tiene hambre o que le duele algo, y eso quiere decir en el contexto de la experiencia vital de los seres humanos que es una referencia a algo que se expresa de determinada forma y no de otra, y ahí existe ya una interpretación.

En el ejemplo del recién nacido que llora, parece que no hay todavía un agente emisor con plena intencionalidad. ¿Cuándo se logra esta plena intencionalidad? Pues en un momento dado de la vida, el ser humano cobra conciencia de que es un emisor simbólico y ahí es cuando se comienza a expresar lingüísticamente, textualmente, es decir, cuando se comienza a construir símbolos, lo cual implica un cierto grado de autoconciencia, en el que ya se es un emisor con intencionalidad.

Al respecto, se piensa que los animales no serían emisores simbólicos, pues no tienen autoconciencia, pero lo cierto es que tiene que haber una continuidad evolutiva entre las capacidades simbólicas humanas, y las capacidades comunicativas de otras especies cercanas evolutivamente hablando.

Esta hipótesis es plausible, pues luego de investigaciones tanto ontológicas como empíricas, podemos concluir que intuitivamente somos capaces de comunicarnos con los animales desde el momento en que comprendemos sus expresiones básicas de dolor, alegría, tristeza, angustia, porque algo de nosotros lo reconocemos en otros.

Es decir, podemos saber cuando un animal está angustiado, porque hemos tenido la vivencia de la angustia, y los mamíferos, nos hemos angustiado de una forma parecida, aunque, desde luego, nunca podemos vivir la angustia por ejemplo de un elefante en un zoológico, ni el elefante puede sentir la angustia humana, pero sí que puedo entender analógicamente como se sentiría, es decir, puedo imaginarme qué se siente vivir la angustia de un elefante, porque sé que se siente en la angustia humana.

Lo que sí es cierto, es que entre sujetos humanos, que están en ese ámbito de la expresión, de capacidades cognitivas, sabemos que muchas de sus expresiones son intencionales, que son productores, que son emisores de símbolos, porque con un lenguaje general, con un sistema de símbolos genéricos, pueden grabar un discurso propio y se convierten en autores del mismo, aunque normalmente no se innove al hablar.

Ahora bien, ese carácter productivo, intencional, autoconciente, es el que según Nicol es exclusivo de los seres humanos, por lo que la tesis nicoliana es antropocéntrica, al excluir toda posibilidad de comunicación profunda con otros seres vivos.

Creo que por lo que sabemos hasta ahora, la hipótesis tendría que ir en el sentido de una continuidad evolutiva, pero eso no significa que encontraremos las mismas potencialidades expresivas en otros animales, y que conforme con Nicol, en

realidad muchas de nuestras afirmaciones según las cuales nos comunicamos con otros animales, son las interpretaciones que nosotros les asignamos, mismas que podrían no necesariamente estar bien fundadas, como de igual forma, podemos cometer errores al interpretar las expresiones de otros seres humanos, atribuyéndoles intencionalidades cuando no las hay.

Hasta aquí hemos explorado el planteamiento de Nicol sobre las formas simbólicas, las consecuencias que tienen éstas, además de las conexiones simbólicas que establecen los seres humanos, por lo que ahora se hace necesario encuadrar los hechos dentro de un marco normativo expresado en forma de principios, que contenga las varias relaciones del símbolo, ya sea con su productor, con su intérprete, con su objeto, con su sistema y con sus antecedentes, y que es lo que a continuación se explicita.

4.4 Los principios que rigen las relaciones simbólicas

Al finalizar su exposición del símbolo y la expresión, Nicol formula una consideración sobre las relaciones simbólicas, en un afán de obtener una análisis global en el que sea posible percibir todo el dinamismo de la expresión simbólica a través de cinco principios o relaciones: “Estas cinco relaciones aparecen por igual en toda forma de expresión, desde el gesto hasta las más intrincadas y abstractas construcciones simbólicas de la ciencia”.¹⁷⁶

De ahí que tales relaciones permitan abarcar todo el espectro de las formas simbólicas circunscritas a la estructura y las modalidades existenciales del ser que las produce, por lo que estas relaciones o principios se encuentran interconectados de tal forma que tienen que ser analizados en conjunto y no individualmente. A continuación, se analizan estos cinco principios:

Origen del símbolo

E. Nicol, MFE1, p. 375.

“1. Todo símbolo es un producto del hombre, sea creado por él o puramente adoptado, y guarda primariamente relación con su productor, en tanto que lo expresa”.¹⁷⁷

“2. Todo símbolo, en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor”.¹⁷⁸

En toda relación simbólica lo primero que se expresa es el ser de quien produce el símbolo, y que conlleva, además de sus características particulares, las situacionales, es decir, las relativas a la posición que asume al expresar. No es ocioso considerar que dicha posición adopta una estructura de diálogo, misma que puede ser interna (diánoia) o externa, y que depende del nivel de autoconciencia que posea el individuo, amén de que es obtenida merced a una elección personal, es libre.

Asimismo, esta posición expresiva ante el otro implica un determinado *ethos*, expresado en un modo de vivir conforme a cánones de autenticidad-inautenticidad:

[...] no hay *una* forma existencial auténtica, al lado o enfrente de la inauténtica.¹⁷⁹ [...] La autenticidad es varia, pero la inautenticidad es única; porque el modo de ser inauténtico correspondiente a cada modo de la autenticidad tiene en común con los otros el rasgo que precisamente lo caracteriza: la infidelidad, la falsedad expresiva, la infracción del *ethos* propio de la modalidad existencial elegida.¹⁸⁰

Las actitudes expresivas que adopta el hombre frente al ser, no las considera Nicol como meras concepciones del mismo, sino verdaderas –en este caso, auténticas- formas propias de existir, ya que tales posiciones precisan en primer lugar de una “deliberación vocacional” o *diánoia*, y en segundo lugar de un diálogo intersubjetivo, pues cada alternativa que se adopte, aparte de presentar al yo a sí

¹⁷⁷ *Ídem*

¹⁷⁸ E. Nicol, MFE2, p. 249

¹⁷⁹ E. Nicol, MFE1, p. 379

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 380

mismo como es, lo cual de entrada ya constituiría un hecho auténtico, perturba o afecta al tú, en el caso de que éste asuma una posición distinta.

De aquí Nicol extrapola la idea de que no existe una forma de ser auténtica al lado de una inauténtica, ya que por un lado, al ser múltiples las potencias de ser con autenticidad de que el hombre dispone, cada una de ellas imprime un específico dispositivo existencial contenido en una forma expresiva dada, por la cual el ser humano se encuentra abierto o dispuesto a la existencia.

El pensador catalán piensa en Heidegger, al considerar -en el hipotético caso de alguien que haya optado vocacionalmente por la forma de ser para la muerte-, que si la disposición para ésta fuera lo único que le proporciona autenticidad a la existencia como pregona el filósofo alemán, en este caso lo inauténtico sería lo que atiende a la vida y no lo que desatiende a la muerte.

Ante esta posición, Nicol estima que no obstante que la autenticidad es múltiple sólo hay una forma específica de inautenticidad, consistente en lo infiel o falso que pueda ser un hombre en sus expresiones, evidenciando con ello una ausencia de probidad en el lazo ontológico que se establece entre el símbolo y quien lo emplea, además de una carencia de lealtad hacia él mismo.

En complemento del análisis de este primer principio, Nicol alude en la segunda versión de la *Metafísica de la expresión* al carácter productivo de la expresión, pues el ser humano *produce* su propia forma de ser, por lo que para el pensador catalán: “El acto expresivo es productivo”.¹⁸¹

¹⁸¹ E. Nicol, MFE2, p. 249

Hermenéutica del símbolo

“2. Todo símbolo cumple primariamente una función dialógica, aunque no sea un símbolo verbal, y establece por ello una relación entre el yo que lo produce y el tú que lo interpreta”.¹⁸²

“2. Todo símbolo establece una relación entre el yo que lo produce o lo emplea y el otro yo que lo interpreta”.¹⁸³

La relación a la que Nicol se refiere constituye un nexo existencial común, de comunidad, debido a la propiedad comunicativa del símbolo. Los distintos modelos de comunidad se conforman de las varias actuaciones del ser humano ante él mismo y ante los demás.

Es claro que este tipo de relación hermenéutica es de carácter ontológico, al facultar al hombre a establecer infinidad de comunidades intersubjetivas o de tipo institucional con diferentes formas de comunidad, en la que el lenguaje actúa como la parte más eminente de la expresión, ya que propicia una unidad de sentido, situación que ejemplifica Nicol al analizar la forma simbólica correspondiente a la religión, en la cual el ser asume una determinada posición influida por un enfoque de tipo religioso.

Intencionalidad del símbolo

3. “Todo símbolo tiene un contenido significativo, aunque no esté definido lógicamente, y guarda por ello una relación con un objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad”.¹⁸⁴

3. “Todo símbolo tiene un contenido significativo, y guarda relación con un objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad”.¹⁸⁵

¹⁸² E. Nicol, MFE1, p. 381

¹⁸³ E. Nicol, MFE2, p. 252

¹⁸⁴ E. Nicol, MFE1, p. 386.

¹⁸⁵ E. Nicol, MFE2, p. 258.

Las relaciones simbólicas son apofánticas, mostrativas, tanto de objetos como de emociones o sentimientos y su contenido es objetivo o significativo, pues como dice Nicol: “Un simple gesto, como el de saludar con la mano, no es un símbolo de objetivación, y sin embargo tiene un significado.”¹⁸⁶ Por lo que hace al sistema simbólico empleado para conocer de forma precientífica o científica una realidad, ésta se hace objeto o se objetiva, merced al diálogo que al efecto se establezca entre los interlocutores para patentizar tal realidad común, por lo que en principio esta objetivación viene a ser el requisito *sine qua non* para que el ser sea reconocido en común, con lo cual se propicia que el símbolo signifique o exprese algo.

Este reconocimiento verbal para referirse al ser, no significa que se tenga que llevar a cabo de la misma forma en todas las ocasiones en que se está ante el ser, pues la variedad de modos, actitudes o disposiciones con sus respectivos sistemas simbólicos, no conlleva la idea de una partición de la realidad, de tal forma que llegara a entenderse que cada parte o sección de la realidad tuviera por fuerza que encasillarse para su comprensión dentro de una específica forma simbólica y no de otra. De ahí que cualquier realidad sea susceptible de representarse mediante distintas formas simbólicas, porque la diversificación de éstas permite que sean capaces de extrapolar los principios de una a los propios de otra.

Labor de la filosofía entendida como una MFE, será la de ordenar conforme a método y sistema la debida comprensión de cualquier forma simbólica, pues no obstante que tal MFE obedezca a una específica posición frente al ser mediante el empleo de un determinado sistema simbólico, ella es capaz de rebasar la limitación inherente a esas formas de entendimiento recíproco existente en cada sistema en particular, para comprender, por ejemplo, desde un punto de vista científico a la religión, para entender religiosamente al arte o quizá para lograr la visualización estética del mito, entre otras apreciaciones, toda vez que aunque en cualquier situación lo real es el punto de partida para cualquier análisis, no menos cierto es

¹⁸⁶ E. Nicol, MFE1, p. 386.

que de la realidad se pueden lograr diferentes interpretaciones, pues a decir de Nicol, por ejemplo, actos utilitarios se pueden matizar mediante determinadas intenciones estéticas, y al revés.

La intencionalidad igualmente opera en un sentido de intención expresiva, atendiendo a un afán de expresar con arreglo a fines. En este proceso interactúan factores de abstracción y de concreción referidos a los términos de una ley que Nicol denomina de “comprehensión y extensión de los conceptos”.

Según esta ley, entre más apofántico o representativo sea el símbolo, más concreta será la zona real a la que esté adscrita su significación, lo que permitirá su debida comprensión.

Sólo que con esta apreciación el conocimiento se pierde en lo concreto, pues para conocer lo que algo es, como tal o en sí mismo, dice Nicol que hay que superarlo o trascenderlo, prescindiendo de su concreción específica, dentro de un ámbito de extensión, para de esta forma considerar principios generales como serían las “-causas, formas, estructuras, funciones, etc.- que son comunes”¹⁸⁷ y que por lo mismo, por esa comunidad en su aplicación, es que se diluyen las características específicamente atribuibles a cada ente individual.

Sin embargo, aunque lo abstracto contenido en la extensión es más inteligible de suyo, para Nicol lo concreto de la comprensión acusa más realidad e inmediatez, lo que lleva al hombre a tener que elegir por una u otra opción, creándose con ello una situación de tipo fáustico, tanto en el terreno científico, como en el del conocimiento en general, en la cual lo relevante es que no se plantea como una alternativa -toda vez que la ciencia tiene que allegarse recursos de ambas consideraciones: de las aprehensiones inmediatas y concretas, así como de las generalizaciones abstractas- sino que también marca o imprime el ritmo en que el pensamiento evoluciona históricamente, hecho que permite adjudicar a una época

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 392

en especial su predominancia ya sea de la atención a lo concreto, o de la búsqueda de lo general o abstracto.

Sistematicidad en el símbolo

4. "Todo símbolo guarda relación con otros símbolos, sean cuales sean su naturaleza y su significado, y tiende a integrarse con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido".¹⁸⁸

4. "Todo símbolo guarda relación con otros símbolos, y se integra con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido".¹⁸⁹

Los símbolos no están aislados pues forman parte de un sistema. En la expresión, cada símbolo se relaciona discursivamente con los demás, y se han de emplear de forma discursiva, ya que la relación que se establece no es estática, sino dinámica, a la vez que expresa de manera coherente y conforme a su unidad de sentido: "La unidad y coherencia formal con que la realidad se ofrece"¹⁹⁰.

La amplitud de esta coherencia es tal que por ello supera la que garantiza el principio de no-contradicción en términos de ciencia, y por ello, no se puede renunciar a la interpretación, pues todo símbolo expresa además de una actitud o emoción dada, un sistema de sentido al interconectarse con otros símbolos afines.

Esto lleva a Nicol a expresar que "Todo lo real es interdependiente"¹⁹¹, en un contexto bilateral, pues todo símbolo actúa en un ámbito conformado por dos elementos: el textual y el formal, constituyendo lo que el filósofo catalán denomina "estructura vertical" de la historicidad, misma que, sin embargo, es insuficiente, pues presenta el inconveniente de que no considera los antecedentes históricos en la determinación de la historicidad de cualquier tipo de producción, sino que se refiere

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 393.

¹⁸⁹ E. Nicol, MFE2, p. 265.

¹⁹⁰ E. Nicol, MFE2, p. 266.

¹⁹¹ *Ídem.*

a la relación que guardan los símbolos dentro de su propio sistema y de la que guarda éste con otros sistemas dentro de una misma situación histórica.

“El proceso aparece entonces como una línea discontinua, en la cual cada posición responde solamente a sus propias motivaciones, sin la unidad de una integración funcional”.¹⁹² De ahí que Nicol privilegie la “estructura horizontal”, la cual se detalla en la quinta relación simbólica referida a la historicidad del símbolo.

La historicidad del símbolo.

“5. Todo símbolo dentro de su sistema y su orden de sentido propios, guarda relación con su pasado histórico, y la función comunicativa y significativa que puede cumplir en una situación presente depende también de esa relación con su pasado”.¹⁹³

“5. Todo símbolo es histórico, en tanto que ha sido creado por el hombre y en tanto que es sujeto de una evolución, dentro de su propio sistema formal. La función significativa y comunicativa que cumple en una situación presente depende de la relación no interrumpida con su pasado”.¹⁹⁴

En efecto, de estas definiciones se deduce la estructura horizontal a que se refiere Nicol, merced a la cual todo símbolo guarda un nexo con el pasado:

Que es indispensable además el criterio de la *estructura horizontal*, lo confirma el hecho de que la historicidad, sin esta estructura, quedaría reducida a una relación de lo presente con lo presente, y el cambio mismo permanecería inexplicado: el salto a la novedad sería irracional.¹⁹⁵ ...ser histórico significa, pues, ser dependiente del pasado en el modo presente de existencia.¹⁹⁶

¹⁹² *Ibid.*, p. 270.

¹⁹³ E. Nicol, MFE1, p. 400-401.

¹⁹⁴ E. Nicol, MFE2, p. 268.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.270.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 271.

Aunque se diera la posibilidad de que el ser humano ya no innovara formas simbólicas distintas de las ya conocidas, la amplitud de las posibilidades expresivas en cada sistema sería infinita, no únicamente por el objeto al que se refieren, ni tampoco porque dependen de la voluntad de quien produce, ni por la variedad de los lazos establecidos por tales relaciones dentro de cada sistema simbólico, sino por su coexistencia con las demás relaciones pasadas e incluso con las supervenientes cuando éstas sucedan, es decir, por su referencia a la historia misma.

La realidad nos indica que la expresión es histórica, lo cual no significa que en el fondo sea reiterativa, ya que la novedad de las formas simbólicas lejos de ser ficción, está implícita en la historicidad de las mismas, historicidad que depende ontológicamente a su vez de la del ser, que es la que finalmente propicia la multiplicidad infinita de las actitudes existenciales, así como de los modos y estilos expresivos.

Esta novedad se da en un marco de estructuras históricas transubjetivas, por lo mismo que es resultado en principio de una deliberación vocacional, de un diálogo interior o *diánoia*, pero fundamentalmente de un diálogo fehaciente, intersubjetivo, entre dos seres históricos que se distinguen por su pertenencia al pasado en un escenario presente de existencia.

Y aún en el hipotético caso de que ya no se encontrara una nueva “forma básica simbólica” en el repertorio de las “potencias existenciales del ser”, con ello no disminuirían las posibilidades de expresión, pues éstas, se reitera, son infinitas, amén de auténticas en el sentido de existenciales, porque como dice el pensador catalán, no importa el tipo de disposición vocacional de que se trate, ni el modo de posicionarse ante el ser, toda vez que dichas actitudes son existenciales y auténticas en su expresividad.

Los caracteres de una época no surgen espontáneamente: el pasado es el suelo donde germinaron los frutos originales del presente. De suerte que el sujeto histórico, el ser de la expresión, es libre porque no actúa sin condiciones en el acto de su originalidad. El pasado de sus medios expresivos, que son los símbolos, lo limita y a la vez le da el apoyo requerido.

El antecedente, en efecto, no es lo que dejó de ser: el pasado es literalmente el soporte de la actualidad.¹⁹⁷

De lo anterior se desprende que los distintos sistemas simbólicos de ayer y hoy acusan una evolución paralela, independientemente del tiempo y las condiciones en que ocurran y que, según Nicol, obedecen a lo prescrito por una ley de tipo *fáustico* conforme a una dialéctica de la alternativa.

La situación condiciona por sus términos la posición posible. Pero esta posición, sea cual sea, no puede ser concluyente, sino que a su vez crea una situación nueva que resulta alternativa de la anterior y condiciona la posición siguiente.¹⁹⁸

En este sentido, aunque se ignore cómo venga la alternativa, pues aquí lo dialéctico no depende de las teorías o “doctrinas” dirá Nicol, sino de las modalidades de “construcción simbólica”, que son las que realmente provienen de una elección libre:

Cualquiera que haya sido la modalidad de la posición adoptada, el hecho mismo de que no se adoptó por decisión arbitraria, sino que la libertad se ejerció en el descubrimiento de sus condicionantes, es lo que salva a su vez la libertad de las posiciones subsiguientes; porque el condicionamiento de una posición limita de antemano el alcance que ella pueda tener y de esta manera queda solamente pospuesta la posición –desdeñada sin querer, y hasta sin saber– que se manifestará más tarde como alternativa de la primera.¹⁹⁹

Consideremos finalmente que, para Nicol, la expresión es la prerrogativa ontológica primaria constitutiva del ser humano, a partir de la cual se derivan las demás. Así, éste, en su carácter de *ser simbólico*, produce símbolos que le sirven para

¹⁹⁷ *Ídem.*

¹⁹⁸ E. Nicol, MFE1, p. 407

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 408.

reflejar, mostrar o recrear su situación vital en un ámbito espacio-temporal, fincando con ello un lazo comunitario a través de su diálogo con el otro, en un acto hermenéutico fundamental, pues este acto no se circunscribe a un simple intercambio de palabras, sino que al ir al fondo de la realidad como tal –la cual le sirve de escenario de realización– el hombre se complementa como ser humano, y así, se convierte en un ser ético, en un ser libre.

El hombre es simbólico porque *se ve* en el otro, porque tiene la posibilidad de conocerlo, de interpretar su presencia, de identificarse –o no– con él y, más que nada, de *con-vivir*, porque por más íntima que llegue a ser una relación, el otro *nunca* dejará de ser un ser humano *diferente*. Esta literal individualidad se logra porque el hombre no sólo se complementa con el otro, sino que principalmente se complementa *consigo mismo*.²⁰⁰

La expresión es constitutivamente comunitaria pero ordenada, regida por una estructura de relaciones simbólicas espacio-temporales, que son independientes a los sujetos. Por ello, la expresión posee un *ethos* propio.

La estructura de las relaciones simbólicas revela la base de una ética de la expresión a la que se sujetan los seres simbólicos, cuando se encuentran ante el otro para responder de lo que son a través del diálogo, porque toda forma expresiva busca principalmente hacerse efectiva verbalmente, intenta manifestarse en palabras o apoyarse en ellas para justificarse ante el otro, para responsabilizarse de lo dicho, o para empeñarse a sí mismo en la expresión, lo cual según Nicol sólo ocurre ante el otro y nunca ante el ser en general.²⁰¹

De ahí que toda actitud frente al ser incluidas sus formas simbólicas, importe un *ethos* particular, debido a que dichas disposiciones expresivas no se circunscriben simplemente a una consideración o concepción del ser, sino que por ellas el hombre existe de manera expresivamente auténtica, conformándose con ello

²⁰⁰ R. Horneffer, *La idea del hombre*. p. 37. Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

²⁰¹ E. Nicol, *MFEI*, p. 379

una ética de la expresión, como lo reconoce Antolín Sánchez Cuervo, cuando al analizar la filosofía nicoliana, manifiesta que

El hombre «no puede manifestarse a sí mismo sin manifestar al Ser, y esta manifestación del Ser sólo puede efectuarse en la comunicación dialógica». [IH2, p. 80] Dicho de una manera más sencilla y elocuente «entender es entenderse con palabras». [PF, p. 190]. Es por tanto en la comunidad lingüística en donde el ser se hace presente, despejándose así el camino hacia una ética dialógica [...].²⁰²

De ahí que esta ética de la expresión consista en la adopción originaria de una actitud frente al ser, como elección vocacional que se asuma ante las múltiples posibilidades de existencia, misma que en un proceso de determinación de formas de expresión, abarca específicos modos conductuales, que evidencian un “ethos propio de la comunidad de sentido”.²⁰³

²⁰² Antolín Sánchez Cuervo. *El exilio con Eduardo Nicol*, ISEGORÍA, N° 36, enero-junio, 2007, p. 305.
isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/70/70

²⁰³ E. Nicol, MFE1, p. 383

CAPÍTULO V

5.1 Concepto nicoliano de razón simbólica

En la afirmación platónica de que el hombre es el símbolo del hombre²⁰⁴, utilizada por Nicol para apoyarse en su explicación de la modalidad humana de ser en comunidad, se radica el interés del filósofo catalán por reflejar en ella la necesidad de completitud que abriga el hombre debida a su originaria indigencia que lo obliga a vivir en la intemperie ontológica y, por ello, a buscar con ahínco constitutivo el integrar un solo ser, completo, con el ser ajeno, mediante el diálogo que al efecto establezcan ambos interlocutores, y así lo entiende este pensador cuando considera que no obstante que la expresión pueda ser en el hombre el elemento primordial y principal de su ser, con todo, no por ello es “[...] independiente, completo o auto-suficiente”.²⁰⁵

De ahí que la expresión en este contexto nicoliano, sea considerada tanto dialógica como dialéctica y como visión que refleja, por una parte, la identidad de quien se expresa por él mismo y, por otra parte, dirá Nicol: “Su interdependencia ontológica con ese otro ser, aparentemente ajeno que es su prójimo”,²⁰⁶ en un ámbito en el que la comunidad de los seres humanos se percibe como una comunidad compuesta por sujetos intencionalmente expresivos, y eso implica que cada uno posee la capacidad de articular un lenguaje simbólico. Así, todos los actos distintivamente humanos apuntan hacia y se concretan en la simbolización.²⁰⁷

²⁰⁴ Platón, *Banquete*, 191d, “Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre” [...], Editorial *Gredos*, Madrid, 1986, p. 226.

²⁰⁵ E. Nicol, IVL, p. 45

²⁰⁶ *Ídem*.

²⁰⁷ José Luís Abellán, *Eduardo Nicol, su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*. “El problema está en salvar el *hiato* entre el símbolo y los objetos que simboliza, lo que sólo puede hacer la razón simbólica, partiendo del hecho radical –es un dato para Nicol- de que ‘el hombre es símbolo del hombre’. Esto quiere decir que la razón es por sí misma crítica y lo es precisamente por el simbolismo de su operación normal, ya que todo símbolo tiene que ser interpretado. Hay por lo tanto una hermenéutica natural y primaria, que implica el carácter ontológico de la crítica”. P. 572

Dirección electrónica: revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0808110563A.PDF

En este sentido, Nicol construye un concepto *sui generis* de símbolo, pues no lo entiende en el sentido habitual de algo que cifra o que encubre, sino –por el contrario– de algo que vincula, que revela una conexión previa y que hace por ello complementario a un sujeto con otro sujeto, y a dos sujetos con respecto a la realidad que comparten. Por eso es que todos los actos humanos son simbólicos y no solamente los que comúnmente se consideran *simbólicos* por estar cifrados o restringidos por un determinado código.

Así, por ejemplo, se considera que la ciencia es simbólica porque utiliza el lenguaje formal de la matemática, porque produce simbolizaciones o representaciones de la realidad, lenguajes que son cifrados y restringidos sólo para los que comprenden las simbolizaciones matemáticas. Pero Nicol no acepta este sentido de lo simbólico como primario pues, para él, la simbolización es la vinculación expresiva entre sujetos y entre sujetos y objetos; de este modo, lo simbólico refiere o revela esa *comunidad ontológica* de los seres expresivos.

Sin embargo, esta apreciación no es suficiente a los ojos de Nicol para comprender cómo es que el yo y el tú, aunque afines ontológicamente puedan comunicarse simbólicamente, intercambiando significados o simbolizaciones de las cosas.

Pero si ese intercambio simbólico no fuera posible, terminarían por separarse radicalmente uno del otro hasta quedar incomunicados. Hace falta explicar cuál es el medio que -siendo afín a ambos sujetos- sirve para comunicarse entre sí; este medio es el símbolo.

De este modo, el símbolo conlleva una doble correlación ontológico-lingüística. Es el medio de comunicación y es también la base misma en la que se produce la vinculación de los sujetos. Por eso Nicol nos recuerda el significado del concepto de símbolo, que literal y etimológicamente quiere decir “conjunción”.

Pero, ¿qué es lo conjuntado? Es cierto que mediante la comunicación verbal y a través de los símbolos los hombres se vinculan. Pero esta conjunción o relación simbólica no es efectiva sin algo a lo cual referirse en este y en todos los casos, en los

cuales se trata de un objeto que aunque factible de representarse simbólicamente, no es susceptible de ser aprehendido por un ser no-humano.

Por ello, Nicol señala que las palabras, los nombres y los símbolos no se los damos a las cosas, sino a los otros seres humanos. Sólo ellos pueden decodificar el símbolo o comprender el significado, pero sólo porque el acto es expresivo y *simbólico*. Podríamos decir que aún el mensaje o símbolo más oscuro o intrincado, revela con diafanidad la presencia intencional de un vínculo expresivo entre seres humanos.

En este punto aparece una aporía. El símbolo representa algo que no es simbólico y ésta no es una dificultad liviana, porque en la comunicación verbal celebrada entre dos interlocutores, el objeto tiene que ser compartido de algún modo para que esta conjunción simbólica tenga sentido y sea efectiva; pero ahí reside la dificultad que le interesa enfocar a nuestro filósofo: ¿Cómo podemos dar cuenta de la posibilidad de la conjunción de los sujetos a partir de un objeto que no es el símbolo mismo? ¿Cómo pueden ser comunicables las cosas, es decir, aquello que *no es expresivo*?

Desde luego, Nicol no duda del hecho de la comunicación, pero aquí no es este el punto, sino que, sin poder dudar de este hecho, hay que preguntarse: ¿cómo es posible que se dé la comunicación entre entidades dispares, como son los sujetos y las cosas que no son expresivas, que son ontológicamente diferentes?

Esta situación la aborda Nicol en la *Crítica de la razón simbólica*, obra en la que el asunto a dilucidar versa sobre la representatividad misma, sobre el nexo que se establece entre el símbolo y lo representado por él, porque este último no pertenece al mismo orden de ser del propio símbolo, cosa que no sucede cuando la palabra representa al ser que habla, en cuyo caso la afinidad entre el símbolo y quien lo usa es ostensible, debido a que aquel es la carta de presentación del ser que lo emplea para expresarse.

En el caso del lenguaje representativo, el problema radica en que el símbolo tiene que ir más allá de su propio orden lingüístico para que surta efectos,

cualquiera que éstos sean, sin considerar que los símbolos con que se formula un pensamiento hayan sido o no adecuados al objeto real, porque se supone que una adecuación es una representación correcta.

Por eso es que decimos que aquí no estriba el problema, sino más bien en la eventualidad de que determinados símbolos ubiquen o centren nuestra atención en un objeto específico, sin importar si lo conciben de manera correcta o equivocada, pues la confirmación de su exactitud vendrá después.

Aquí lo que importa es desentrañar la posibilidad de la representación simbólica misma, pues si su formulación es verdadera, el que los símbolos sean adecuados o inadecuados al objeto es un hecho subsidiario, porque en el último de los casos los símbolos son representativos y eso es lo que interesa en este asunto.

Como bien se advierte en lo antes señalado, el uso del símbolo se da entre interlocutores. Sin embargo, en la relación simbólica el lazo constitutivo del pensar precisa de un tercer elemento y éste es el ser comunicable, el objeto al que se hace referencia en el diálogo.

La presente situación lleva a Nicol a considerar que en el ser humano la posesión más firme de las cosas sólo se da en el acto comunicativo de nombrar un objeto. En efecto, gracias a la objetivación se produce la relación que el símbolo finca entre los interlocutores, la cual simboliza porque al referirse a ese objeto exterior, el logos lo convierte en interior al incorporarlo en el discurso, siendo esto posible porque de antemano los sujetos dialogantes ya se encuentran incorporados ontológicamente uno en el otro: "La razón es simbólica porque el hombre es ser simbólico".²⁰⁸

Esta relación simbólica es dialéctica, porque gracias al logos el yo se apropia del no-yo sin que el otro deje de ser ajeno, aunque tal ajenidad se conserva de forma simbólica, porque los dos interlocutores son prójimos.

²⁰⁸ E. Nicol, CRS, p235

El problema se presenta con el objeto, porque aunque los interlocutores se apropian de él, dicha apropiación simbólica encierra un enigma, por ser heterogéneo al yo y al tú, porque tal objeto no es un congénere de ambos.

De esta forma recaemos nuevamente en esta aporía: “¿Cómo puede la razón, por sus propios medios, ensamblarse con lo que es irreductible a su ser?”²⁰⁹, con lo que pertenece a otro orden distinto del suyo, porque una cosa es cierta: de no existir nexo ontológico entre los términos de la relación que al efecto se establezca entre los interlocutores y el objeto de referencia, la consecuencia es que no habría simbolización a ningún nivel, la comunicación sería imposible.

Pero es claro que no es así. El diálogo permite a los hombres que se entiendan a través de la incesante creación de símbolos; al significar y expresar se propicia la necesaria vinculación ontológica entre el yo y el tú, aunque se tenga que aceptar que el logos se caracteriza por esa incompletitud ontológica del ser que lo expresa, insuficiencia que afecta a ambos, logos y hombre, y que remedian de este modo: el primero con el símbolo mismo, y el segundo, el sujeto, con la palabra del otro, pues de no ser así, la comunicación no tendría ningún sentido: “El sentido es siempre con-sentido”.²¹⁰

Sin embargo, el problema persiste, pues aunque el símbolo implica una conjunción entre sujetos expresivos, no se capta inmediatamente de qué forma –por ejemplo- el árbol como tal se conjunta con el vocablo “árbol” que lo designa en cualquier idioma que se quiera, porque para Nicol la sola imagen sensible no se configura como auténtica representación.

Es necesario considerar, en principio, que todo objeto puede tener un nombre, y al nombrarlo es cuando la representación de éste se hace inteligible, pues en caso contrario la comunicación simbólica no tendría sentido o carecería de contenido.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 237

²¹⁰ *Ibid.*, p. 241.

Ante este predicamento del que no se discute la legitimidad del logos, de su adecuación con la realidad en un ámbito de verdad, sino su posibilidad, el pensador catalán estima que en esta situación y, aun cuando el lazo de unión del símbolo con el objeto real sea un dato primario, estamos ante un problema cuya resolución sea quizá inalcanzable, lo cual en todo caso y a pesar de que la razón es eminentemente clara, a los ojos de Nicol este problema puede encerrar un misterio en sentido estricto; es decir, un fenómeno inexplicable u opaco a la comprensión racional.

No obstante, en el ser del objeto simbolizado tiene forzosamente que existir algo que haga posible la simbolización, lo cual no obedece a un acto arbitrario de los sujetos (la simbolización no es una invención subjetiva), porque el hecho de que sea simbolizable lo que no es simbólico de por sí se encuentra implícito en la expresión y en el acto comunicativo mismo.

La expresión *es* simbólica; es decir, está compuesta de dos partes concatenadas y complementarias: el ser que expresa y el ser expresado. Si el hombre es la entidad expresiva, por ese hecho es capaz de generar símbolos que representen al ser que no expresa²¹¹, pero con esta operación también se constituye en su propio símbolo; esto es, al pensar y expresar, el hombre piensa y se expresa a sí mismo; y esta simbolización es la que permite que los sujetos se vinculen. El símbolo que se da al otro es una moneda de cambio porque contiene algo común: la representación del sujeto mismo junto con la representación del objeto simbolizado.

Así, cobra sentido la frase platónica misma que Nicol recupera: “el hombre es el símbolo del hombre”, toda vez que siempre que expresamos algo damos a otros

²¹¹ R. Horneffer. *La idea del hombre*. “Si bien la cosa se convierte en objeto con la referencia de los interlocutores a ésta, la objetivación no disminuye la ajenidad entre lo humano y lo no-humano; éstos son dos órdenes diferentes del ser. Lo no-humano pertenece al orden del sin-sentido, puesto que posee un solo sentido o modo de ser, mientras que el hombre es caracterizado por Nicol como el ser con-sentido, puesto que tiene múltiples sentidos posibles. A pesar de esta diferencia radical, es en la comunicación ‘lógica’ donde se integra lo no-humano al diálogo. Y esto sucede así porque el habla no sólo presenta al ser que se expresa, sino también al ser de lo expresado. Con otras palabras, la comunicación patentiza, o hace común, una *realidad* mediante la palabra. Sin un cierto contenido, no hay comunicación posible”. P. 39 Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

la imagen de nosotros mismos, que contiene, a su vez, la representación que nos hacemos del mundo y de las cosas; es decir, el otro recibe la *imagen del hombre* en el símbolo, lo desenvuelve (lo interpreta y descifra) y encuentra en él, además, la imagen de las cosas a que se refiere el propio símbolo.

El hombre es símbolo [...] para el hombre': Platón *Banquete*, 191d; es la cita en griego que aparece encabezando la obra *Metafísica de la expresión*. La palabra griega 'symbolon' empleada en el texto platónico tiene aquí el significado originario de 'contraseña' o de parte complementaria que se acopla con otra ausente que solicita, como la tablilla romana *tessera hospitalis*, cuyas mitades guardaban las personas unidas por una hospitalidad mutua: cf. Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981 (El *Banquete*), p. 576, donde se traduce el término como contraseña y el traductor Luis Gil introduce una aclaradora nota.²¹²

Lo anterior, porque al relacionarse con los objetos, el ser expresivo se los apropia mediante la representación simbólica, dado que estos no-yos se hacen suyos cuando posee su nombre, y al apropiarse de esos no-yos, complementa o llena su interioridad con ellos, alcanzando con este acto simbólico su propia posesión.

Esto significa que gracias a la acción del logos, lo otro (no expresivo) deja de ser ajeno, y así el ser expresivo que da razón de las cosas es capaz de constituirse a sí mismo con la apropiación del no-yo, para convertirse en símbolo de sí mismo.

La idea esencial es que: "La mismidad en la alteridad es la clave del acto simbólico".²¹³ Con esta fórmula, Nicol descubre la inherente forma dialéctica de la expresión.

La estructura por la que el sujeto se relaciona y se apropia de lo otro, y se vincula comunicativamente con los otros sujetos es la *razón simbólica*. Por eso dice Nicol que la razón es *logos*, que implica un acto comunicativo y expresivo. La razón es verbo, acto lingüístico, pues cuando pensamos lo hacemos con palabras, y

²¹² Cfr. Ricardo Pinilla Burgos. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*. En Revista *Relaciones* 112, (nota n.º 85), p. 66, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

²¹³ E. Nicol, CRS., p. 231

aunque se trate de la *diánoia*, de ese diálogo “interior y silencioso” a que alude Platón, este discurso interior involucra la presencia del interlocutor.

Por lo que aunque cambien o varíen las maneras en que se celebre la comunicación, hay que entender con Nicol que en el logos ya va implícita la propiedad comunicativa, y por ello tenemos que reconocer con él que “la razón es simbólica porque el hombre es ser simbólico”.²¹⁴

Conforme con todo lo anterior, considero que lo que Nicol nos ha ofrecido con su *Crítica de la razón simbólica* constituye una teoría del logos que proporciona la base ontológica de toda teoría del lenguaje que esclarece las interrelaciones humanas y la función de la razón misma, en torno al núcleo de la simbolización expresiva que caracteriza a la comunicación humana.

5.2 La tríada fenomenología-dialéctica-hermenéutica

A lo largo de su obra, Nicol aborda con recurrencia el tema del método filosófico desde un punto de vista ontológico porque para él, si hablamos del método de la filosofía, estamos hablando finalmente de la manera en que discurre el logos, de la forma en que opera la razón humana; una razón que, como hemos visto, se expresa simbólicamente y simbólicamente significa dos cosas fundamentales: 1) a través de símbolos, de un lenguaje codificado, que hace referencia a entidades del mundo, y 2) estableciendo un vínculo estrecho entre los sujetos comunicativos por el diálogo que se genera entre ellos, debido a que no hay proceso racional que no sea dialógico, que no sea simbólico, en ese sentido arcaico que Nicol recupera de los textos de Platón, es decir, en el sentido de la *diánoia*, pues el pensamiento es justamente *diálogo*.²¹⁵

²¹⁴ *Ibid.*, p. 235

²¹⁵ Platón, *El sofista*, 263e: “El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento? (En *Teeteto*, 189e, Platón había definido al razonamiento como “un discurso que el alma desarrolla consigo misma”), *Diálogos*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Ejemplo de esto lo encontramos en ese famoso pasaje del *Sofista* platónico, referido al diálogo del alma consigo misma, que en realidad no es un diálogo solipsista, sino que siempre es un diálogo con alteridad, aunque el otro no esté presente.²¹⁶ Lo decisivo es que nuestra estructura cognitiva (simbólico-expresiva) implica por necesidad la relación de alteridad, aunque no esté presente otro interlocutor. Así se trate del personaje Robinson Crusoe perdido en una isla, los seres humanos hablan, se expresan, se comunican, conocen y razonan a través de una relación de alteridad, y uno mismo se convierte mediante el pensamiento y la palabra en un-otro, no sólo para los otros, sino también para uno mismo.

Puede alegarse que el sujeto solo, situado frente a un objeto al que conoce y reconoce, no dispone de medios suficientes para garantizar apodícticamente su realidad; pues, en definitiva, sólo puede recurrir al testimonio de su propia conciencia. Pero es un hecho que el sujeto no está solo.²¹⁷

La conciencia no está sola, por tanto, en el acto de la percepción, pues aunque no está efectivamente presente un interlocutor determinado, la percepción subjetiva de un objeto cualquiera provoca en la mente la afluencia de palabras que establecen ya conexión dialógica con un interlocutor en general. La comunicación intersubjetiva no hay que buscarla en una zona superior a la de la simple aprehensión de objetos. No hay realidad sin diálogo: esto quiere decir que las cosas sólo pueden ser *para mí* auténtica y efectivamente reales en tanto que compartidas, en tanto que constitutivas de una realidad común. El órgano de comunidad es el *logos*, en el doble aspecto de una relación entre sujetos y de una incorporación de la realidad misma a las conciencias (no aisladas, sino comunicantes) de los sujetos individuales.²¹⁸

Es así que el carácter dialéctico que la razón capta también proviene de la estructura misma del pensamiento, que discurre entre términos de afirmación y

²¹⁶ Juan Manuel Silva Camarena. *La ciencia: un asunto de palabras escritas*. “El conocimiento es un discurso que hilvana razones para explicar lo que sucede o bien para decir lo que algo es. Incluso el *logos* silencioso del alma consigo misma que Platón llamó *diánoia* en el *Sofista* es un discurso al que no le faltan palabras por carecer de sonidos. Si hay palabras, hay pensamientos. Si hay pensamiento, hay dos personas hablando, en diálogo. Las razones de la razón se gestan en la acción dialógica tanto del sentido común como de la actividad científica”. *La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía, p. 21, año 4. Número 7, vol. 4, enero-junio 2003. www.lidiogenes.buap.mx/intro.htm

²¹⁷ E. Nicol, MFE2., p. 112

²¹⁸ E. Nicol, IVL, p. 137 (sobre este aspecto, consúltese también el capítulo VII, especialmente página 282 de *Historicismo y existencialismo*, y capítulo V, parágrafo 20, principalmente página 144, de MFE2).

negación, y por eso las dos operaciones fundamentales del logos son tanto afirmativas como negativas, tesis – contratesis, y así es como vemos la realidad, aunque ello implique un problema epistémico de fondo, pues ¿así es la realidad o así la vemos? Incluso, esto concuerda con el carácter simbólico de la expresión, porque siempre construimos entre alteridad y mismidad, entre el discurso y la realidad social. Sin embargo, en la tradición filosófica esas dualidades no se asumieron como datos de la realidad, sino que se pensaba que, y aquí radica el principio de no-contradicción, la dualidad u oposición de contrarios era inviable lógicamente, o que representaba un error conceptual o lógico.

La tradición metafísica se esforzó entonces en construir un lenguaje unívoco que representara las cosas de manera fija, apreciación que subsistió, al parecer, hasta el surgimiento de la dialéctica hegeliana, en la cual se postuló que para entender los procesos en movimiento, la historia, las transformaciones de la realidad (sea natural o social), la lógica de la no-contradicción no era aplicable, y que el movimiento y el cambio tenían que implicar la oposición de contrarios y la dualidad de las cosas.

Esta concepción moderna de la dialéctica es en la que Nicol de basa para postular, en un sentido, su idea *sui generis* de la misma, vista aquí como la relación o la vinculación entre sujetos expresivos que siempre se da en un ámbito de mismidad y alteridad, un yo y otro-yo, e incluso un yo consigo mismo, como lo vimos antes, y como lo entiende Padilla Longoria cuando refiere que:

Platón piensa que la conversación que el alma tiene consigo misma en el acto de pensar es también un acto dialéctico. Este intercambio interno implica una clase de diálogo acerca de las propias tesis, en el cual uno desarrolla una conversación ficticia y se formula y contesta preguntas a sí mismo, afirma y niega, y se reta con posibles dificultades. La culminación de este diálogo silencioso es un juicio, esto es, cuando uno llega a algo definido y claramente consistente en sí mismo.²¹⁹

²¹⁹ Ma. Teresa Padilla Longoria. *La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica. La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, pp. 7-25. www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm

El otro sentido consiste en la apropiación de esa idea platónica de la dialéctica entendida como conversación, como diálogo, que Nicol privilegia para enfatizar su idea del ser expresivo que se desenvuelve en comunidad, como se verá más adelante.

Al ahondar en su análisis de la dialéctica, Nicol considera que lo insospechado en la historia de la filosofía fue la increíble negación del carácter dialéctico de la razón, y eso es lo que él denomina “la tradición parmenídea”²²⁰. Al respecto, en el lenguaje común suelen ser frecuentes las contradicciones, pero la cosa se complica, cuando las pensamos realmente, porque caemos en cuenta de que sí puede haber cosas que son y no son algo determinado, hablando del contenido epistémico y lógico de las contradicciones.

En la realidad, siempre hay esas tensiones, esas contradicciones, pero hay que verlas como unidad. Si uno piensa en la lógica de la no-contradicción, se puede querer siempre distinguir indiscutiblemente algo: o es A o es B.

Sin embargo, en una lógica dialéctica, lo que hay que aprender a ver es la intuición primaria: en principio, lo que se ve son dos términos opuestos, pero si se los ve juntos se comprende la unidad de los contrarios, por lo que si se les quiere separar lógicamente, y decir que esto es una cosa, y esto es otra distinta, lo que se obtiene es la no comprensión de la realidad.

Por eso Nicol piensa que la dialéctica habría que entenderla no como una tesis filosófica, sino como el modo en que procede simbólica o expresivamente la razón humana.

En este sentido, la filosofía arraigada en la tradición parmenídea había aspirado a un pensamiento unívoco, unilateral, que sólo afirma o que sólo niega, pero eso no puede ser, porque la estructura ontológica de la razón humana es expresiva, pues manifiesta el vínculo entre los sujetos comunicativos, y por eso es

²²⁰ Cuando Parménides buscando una definición de identidad, una fijación unívoca de dos conceptos, establece que toda afirmación de contrarios es un error lógico.

comunicativa, ya que razona dialogando, siempre afirmando y negando una tesis y otra tesis.

Así pues, para Nicol, la dialéctica es una característica connatural, ontológica, del proceder de la razón humana, ya que la razón comunicativa es expresiva y simbólica que siempre se da en un juego de alteridad, el cual resulta más fecundo cuando hay diálogo, cuando hay afirmación y negación, cuando hay contraste, cuando hay distinciones entre las tesis

A continuación analizaremos el concepto de fenomenología como un método filosófico específico en el pensamiento nicoliano, y del que de igual manera que ocurre con la dialéctica, dice Nicol que la fenomenología no puede entenderse como una tesis filosófica entre otras, es decir, que no es simplemente una corriente que tenga unas tesis, unos compromisos teóricos particulares, sino que la fenomenología implica rasgos esenciales y connaturales a la razón humana.

Por eso, Nicol habla de un “discurso sobre el método”, en lugar de un discurso *del* método. Para nosotros, esta afirmación significa que en lugar de que la fenomenología se afane en inventar un método nuevo, o en tratar de descubrir el método infalible de la suspensión de la realidad a través de la duda metódica, como pensaba Descartes, lo que tiene que hacer es encontrar cuáles son los rasgos esenciales y elementales con los que opera la razón.

Es decir, la idea de fenomenología como método que propone Nicol se concreta si tenemos claro cómo funciona la razón o cuáles son sus estructuras, y por eso en el fondo hay aquí una teoría del conocimiento, que nos aclara cuál es el método que ha de aplicarse.

Nicol va a decir que no hay muchas variables posibles del método, como sucede con las tesis, pues lo que se dice en verdad de él, entendido como la forma de proceder de algo o el camino por el que se avanza hacia algo, no tiene más que unos cuantos rasgos, que son comunes a todos los sujetos pensantes, los cuales el pensador catalán conceptualiza como *fenomenología* y *dialéctica*, que son como las

dos caras de uno y el mismo método, es decir, de una misma forma de proceder de la razón.

Ahora bien, cuando se dice que la razón es fenomenológica se está planteando tanto una característica de la razón como una tesis filosófica. La característica no hará más que hablar del fenómeno, de lo que se muestra, e intentará avanzar hacia aquello que aparece para comprenderlo tal como es, desde una posición filosófica.

De ahí que la razón, en tanto fenomenológica, discurra a partir de los fenómenos; es decir, trata de construir una experiencia de lo que se muestra, un discurso sobre lo evidente, y para ello tiene que elaborar interpretaciones, teorías y explicaciones, y lo hace dialécticamente pues las construye con términos contrarios, discurrendo entre mismidad y alteridad en un diálogo entre dos o más sujetos, que pueden ver la realidad de distinta manera.

En este sentido, la fenomenología nunca podría haber sido una ciencia unívoca, pues de la realidad se hace siempre una construcción plural, ya que lo que se muestra puede ser visto de distinta manera por los diversos sujetos que lo observan, lo cual nos puede llevar a cierto escepticismo, ya que podría decirse que nunca podremos conocer lo que realmente se muestra, aunque lo que realmente se muestra aparece de diferentes formas.

Hemos tardado muchos siglos en comprender esto último, en entender que el ser no es unívoco, y aquí habría que perder el miedo al pluralismo epistémico para reconocer que el fenómeno *es* diverso, múltiple, que es plural, que se puede ver de diferentes maneras, como sucede en el campo de las ciencias sociales, en el cual los fenómenos son irreductiblemente vistos bajo una pluralidad de interpretaciones fenoménicas, porque esa es la realidad de la presencia múltiple del ser.

El ser se muestra tal como es y lo captamos en nuestras expresiones e interpretaciones, pero ello no significa que se muestra de una sola forma, lo cual ya sabía Aristóteles, pues para el filósofo griego el ser siempre se dice de muchas maneras.

Según Nicol, a pesar de que la razón humana opera fenomenológica y dialógicamente, lo que llama la atención es que la filosofía “no ha sido nunca dialéctica y fenomenológica de manera cabal; o sea, las dos cosas conjuntamente”,²²¹ es decir, no ha acabado de desarrollar plenamente estos dos rasgos esenciales, lo cual no deja de ser extraño, pues ¿cómo es que las dos características que parecen esenciales a la razón humana no han sido comprendidas por la filosofía misma, y no han sido asumidas cabalmente?

Hay que buscar alguna razón que explique cómo fue posible que esto no sucediera; que siendo dialéctica y fenomenológicamente de hecho, la filosofía no lo fuese además teóricamente, conscientemente. Tal razón se halla en la razón misma, en la base metodológica que ella adoptó. En esta fase estaban implicadas la soberanía de la propia razón, la devaluación del fenómeno, y el rechazo expreso de este singular fenómeno que es la función dialéctica del logos en todas sus operaciones.²²²

De ahí que Nicol sostenga que la filosofía asumió posiciones metodológicas que más bien van a ser antifenomenológicas y antidialécticas. Increíblemente ella sostendrá, en primer lugar, que el ser de verdad no es fenómeno, que no se muestra, que lo que todos vemos no es la realidad tal cual, que hay que ir a buscarla más allá; primera afirmación típicamente metafísica; y en segundo término, que la forma en que discurrimos dialécticamente entre contrarios tampoco es verdadera, que si tratamos de unir los contrarios, no vamos a llegar nunca a nada, no vamos a encontrar la verdad y que más bien hay que separar las determinaciones opuestas que vemos juntas.

Por ello es que se piensa que fue la devaluación del fenómeno y la suposición de que la lógica de no contradicción era la única correcta, lo que hizo que la filosofía predominantemente optara por un método que no era ni fenomenológico ni dialéctico, a pesar de que la razón posee connaturalmente estas características, tal y

²²¹ E. Nicol, CRS, p. 155

²²² *Ibid.*, p. 156

como lo comprendieron en su momento los presocráticos, al menos Anaximandro, Heráclito y Empédocles, quienes fueron tanto dialécticos como fenomenológicos, y que no tuvieron ningún empacho o problema en distinguir esas características connaturales de la razón humana.

El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad, lo que es evidente de suyo; pero como ya vimos, la filosofía no tomó en serio estas evidencias, al decir que todas las cosas que son fenómenos en realidad no lo son.

Propuso desconfiar de las apariencias cuando no había más que desconfiar de los pareceres, por lo que dice Nicol que: “La proverbial desconfianza de las meras apariencias tiene sentido en la vida ordinaria, aunque no en filosofía”²²³, porque las intuiciones son verdaderas; cada vez que intuimos algo, que vemos algo, efectivamente lo vemos, pero eso no significa que veamos todo o que siempre interpretemos correctamente.

Lo que nos hace equivocarnos en nuestras afirmaciones sobre el ser no es la apariencia como tal, sino el parecer, la forma en que se interprete lo que se ve, y esto puede ser un problema hermenéutico, pues a menos que la visión esté distorsionada, si alguien, por ejemplo, está deprimido, todo lo verá grisáceo, lo cual antiguamente se pensaba que era una prueba de que los estados de ánimo distorsionaban la realidad, pero eso no implicaba desconfiar de la apariencia misma, porque lo que aparece, aparece, y lo que se percibe, pues se percibe.

Sin embargo, lo que sucede es que en la realidad cualquier impresión o se afirma o se niega, con el riesgo de interpretar incorrectamente, a veces de manera consciente aquello que aparece, aunque en este último caso la apariencia, que en realidad es verdadera presencia en este ámbito fenomenológico, nunca será mera apariencia, pues una cosa es el ser, de siempre evidente, y otra cosa es la intención que se tenga, por ejemplo, de querer ocultar algo.

²²³ E. Nicol, CRS, p. 157

Aquí, podríamos preguntar: ¿cómo es que conocemos? La respuesta primaria es que del ser sabemos siempre de inmediato, porque aparece, porque siempre está presente, porque no se oculta y no hay que ir a buscarlo. Por ello, la realidad no es en este sentido una construcción nuestra, pues lo que construimos son interpretaciones, visiones, teorías sobre lo que se muestra, sobre el ser mismo, aunque luego podamos discrepar, discutir y nunca estar de acuerdo en lo que vemos, pero sólo porque partimos de una base primaria, apodíctica, que es la de la presencia del ser.

En este sentido, si no afirmamos que la razón es fenomenológica, si no decimos que la razón capta al ser en su aparecer, y si no aseguramos que el ser es presencia inmediata, no habría modo de explicar cómo es que conocemos.

Si no tenemos un vínculo inmediato con el ser no podemos conocer nada, porque conocer significa determinar, distinguir las cosas que aparecen, y ahí es cuando nos desengañamos; mientras que, *contrario sensu*, cuando no conocemos confundimos todo, pues normalmente se tiene una representación inadecuada de la realidad, lo que lleva a Nicol a considerar que:

El discurso sobre el método [es decir, una meditación sobre el carácter metódico de la razón humana y sobre los componentes esenciales del método de la razón] tiene la misión de revelar que el fundamento es visible: que hablar del Ser es hablar de lo inmediato. Desaparece del firmamento filosófico “la pregunta que interroga por el Ser”.²²⁴

Al discurrir, pues, sobre el método como constitutivo de la forma en que opera la razón, Nicol avanza hacia los problemas que siempre lo apasionaron, y que son de verdadera ontología de frontera.

A partir del problema del método había que repensar la idea del ser como absoluto evidente, es decir, como *fenómeno*, con estas características únicas y distintivas que no son aplicables a ninguna otra cosa, como serían la unidad, la

²²⁴ E. Nicol, CRS, p. 172

permanencia, la eternidad y la continuidad; términos que nos dan la clave de una cosa absoluta, necesaria, que no tiene contrario.

Esta comprensión de ser es fenomenología y dialéctica porque parte de la presencia, de la visión del fenómeno, y caemos en cuenta de que el ser no es un más allá, una cosa oculta detrás de un velo, sino que está aquí presente, y que lo hemos visto siempre, que no debemos confundirlo con ninguna otra cosa ni asignarle un carácter trascendente o supraterráneo, en ese sentido negativo de la metafísica, como un más allá de la realidad física.

Pero eso solamente se puede superar si se asumen claramente las características expresivas y comunicativas de la razón humana. Hace falta, por tanto, encadenar un tercer elemento: la hermenéutica, de la cual podemos decir, a manera de hipótesis, que hay en la *Metafísica de la expresión* una concepción particular de la hermenéutica, no solamente como método, sino también como una estructura inherente a la expresividad humana.

El rasgo hermenéutico de la razón se basa en la intercomunicación esencial entre los seres humanos, en el intercambio cara a cara entre dos o más sujetos; pues ante la presencia de un ser expresivo y otro ser expresivo, es que se establece lo que Nicol conoce como un “dispositivo hermenéutico”, entendido en términos generales, como una estructura que enlaza a los sujetos expresivos, y que viene a ser como la llave de acceso para comprender cabalmente el fenómeno de la expresión. De ahí la importancia de captar este sentido *sui géneris* de hermenéutica fundamental, en el pensamiento nicoliano.

5.3 El ser y el logos

La relación entre el ser y el logos es un tema que Nicol trata al final de su *Crítica de la razón simbólica*, y de hecho, de ahí parte el proyecto de su *Metafísica de la expresión*, para repensar esta relación, y ese sería el origen o el fundamento del que surgen los problemas que se abordan en la segunda de estas obras, en los cuales

podríamos preguntar: ¿Cuál es la relación entre el ser y el logos?, ya que finalmente se trata de un cuestionamiento que profundiza en la naturaleza humana.

Ahora bien, en apartados anteriores ya hemos expuesto que la metafísica de la expresión tuvo como propósitos fundamentales al momento de constituirse, el de ser una teoría de lo simbólico, una antropología filosófica y una fundamentación de la ciencia, de la filosofía y del conocimiento en general, objetivos que al vincularse entre sí, nos sirven para explicarnos en primer lugar, ¿qué tipos de seres somos?, en segundo lugar, ¿qué posibilidad existe para conocer la realidad a partir del logos? y finalmente, ¿qué consistencia tienen las formas simbólicas, cuáles son sus características y sus rasgos esenciales?, aspectos éstos que para lograr su comprensión total considero que es necesario ir al problema esencial del vínculo entre ser y logos, de la relación entre el ser y la humanidad, del lazo existente entre el ser y el conocer, nexos que se han desplegado históricamente, y aquí se presentan problemas adicionales específicos, porque durante mucho tiempo se pretendía encontrar unos métodos o unas formas de conocimiento que fueran inmunes a la historicidad y que logaran una total objetividad, superando cualquier expresión subjetiva.

Debido a ello es que en el tema de la historicidad también está involucrado el problema epistémico, el problema de la verdad y la historia. ¿En qué medida, los discursos de saber que la humanidad ha construido pueden garantizar el acceso a la verdad, si éstos son cambiantes, si son modificables, si son históricos, si son también en un gran porcentaje relativizables, si están finalmente contextualizados en el tiempo y en el espacio? Ante tal interrogante cabe preguntar: ¿cuál es el poder del logos para poder captar la realidad tal como es, es decir, la verdad del ser?, ¿cuál es alcance del logos que se pretende con mayor rigor, el logos más sistemático, el logos científico?

El núcleo de estos temas está pues en la relación vinculante entre el ser y el logos, entre la realidad y el ser humano como ser expresivo, como ser simbólico. Según Nicol, la expresión humana no sólo es distintiva, sino además exclusiva, ya

que ningún otro ser en el universo posee o está dotado de la capacidad de logos. Por ello, al final de la CRS es en donde se plantea esta relación que parece de suyo normal y aceptable, y que de hecho es la más inmediata, la que tenemos todo el tiempo, desde que aprendemos a comunicarnos expresivamente.

El hecho de que los hombres somos seres simbólicos implica que tenemos la capacidad de hablar del ser, de idear discursos, de relatar, de construir ficciones, de elaborar hipótesis, de crear mundos simbólicos en los que habitamos, y de eso está hecha gran parte de nuestra vida, en donde se mezcla lo real y lo potencial, lo deseado, lo buscado y lo encontrado, el presente, el pasado y el futuro, y esas construcciones simbólicas no solamente brotan del núcleo más primigenio de nuestra naturaleza, sino que además nos permiten vincularnos y relacionarnos intersubjetivamente.

En este sentido, lo simbólico implica la concatenación, la complementariedad, la necesidad indisoluble de comunicación que tenemos los hombres para vivir en comunidad, y por eso mismo es que expresamos.

Ahora bien, es en la *Crítica de la razón simbólica* donde Nicol establece una fórmula que penetra toda la obra y que nos permite fijar el horizonte a seguir en este tema del ser y el logos: “logos es palabra y razón”²²⁵, y aunque “logos” tiene muchísimas acepciones, si decimos palabra y razón (aunque el concepto mismo de razón es susceptible todavía de más variaciones), estamos consiguiendo captar los dos registros fundamentales por los que se va a mover el pensamiento nicoliano.

En este sentido, el logos no es más bien una cosa que la otra; es decir que no se puede reducir su significado a ninguna de las dos cosas como separadas, sino que hay que retenerlas ambas, aunque al hacerlo así hay ahí una cierta tensión, porque si consideramos el logos como principio de razón y como palabra de razón, se implica también la posibilidad, en el caso ya del lenguaje, de que haya una palabra

²²⁵ E. Nicol, CRS, p. 7

que no sea palabra de razón. Ésta, desde luego, es una posibilidad latente, pues no todo lenguaje es racional, no toda palabra da razón en sentido estricto.

No obstante lo anterior, y concentrando la atención en el horizonte de logos como razón, Nicol distingue sus dos aspectos complementarios: “Por un lado, es el fundamento de la ciencia, como condición de posibilidad de un saber verdadero. Por otro lado, es el fundamento de la ciencia como vocación humana”,²²⁶ razonamientos con los que comulga Silva Camarena, al manifestar que:

El hombre es un ser racional, porque toda su vida está al mismo tiempo llena y necesitada de razones. Razones para vivir, razones prácticas, razones de lo real, razones de la razón. Antes de que la filosofía tratara de explicar el hecho teóricamente, los hombres sabían bien que *nada sucede sin razón*. Tienen la necesidad de razonar constantemente frente a las cosas del mundo, para averiguar por qué pasa lo que pasa. Saben que pasan cosas, y no ignoran que suceden por alguna razón. Antes de que en Grecia tuviera lugar el nacimiento de la filosofía como ciencia y de la ciencia como filosofía estaban habituados a la necesidad de dar razón de todo, simple y sencillamente para evitar la insufrible vivencia del absurdo. La ciencia ofrece razones de las cosas, y también da razón de sí misma. Para hablar de la ciencia tenemos que usar palabras. Para saber hay que preguntar. Preguntar consiste en articular las interrogaciones de la razón mediante palabras. Hacer ciencia es plantear preguntas y formular respuestas utilizando palabras. Al plantear la pregunta ¿Qué es la ciencia? No suele dársele importancia al hecho de que esta interrogación no es como cualquier otra. Puede creerse que esa pregunta, pongamos por caso, es igual que la que se formula para saber qué es el fuego. Sin embargo, el fuego no requiere de palabra alguna para arder. La ciencia, en cambio, necesita palabras, tanto para hablar de sí misma como para explicar cualquier otra cosa. Por ser razón y palabra al mismo tiempo, está situada en un lugar particular del conjunto de las cosas reales. Está del lado del lenguaje. El fuego, en cambio, pertenece al otro lado, al de las cosas de que se habla, sea su naturaleza material o inmaterial. En medio, si se quiere, el ser que habla (el que puede hablar incluso de las palabras).²²⁷

Aquí se observa de una manera muy rápida la unificación del lado metafísico de la filosofía nicoliana, que se cifra en esta afirmación enfática de la racionalidad de lo real, como condición de posibilidad de un conocimiento verdadero, de la propia posibilidad de un conocimiento científico, y por lo tanto del filosófico; pero también

²²⁶ E. Nicol, IH (1998), p. 335

²²⁷ Juan Manuel Silva Camarena, *La ciencia: un asunto de palabras escritas. La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía, año 4. Número 7, vol. 4, enero-junio 2003. www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm

que expresa un rasgo humanista de la filosofía de Nicol, el subrayar que es el cimiento del saber científico como vocación humana.

En efecto, el dar razón es lo mismo que ofrecer verbalmente la razón que habita en el ser. Así, la razón como dato ontológico (el dar razón), *logon didonai*, es lo que define a la vocación filosófica. En este sentido, la filosofía es capaz de dar razón del ser, porque el ser mismo siempre se da con razón. Así, lo que se ofrece en el *logon didonai*, es razón común que se da, y de ahí que la vigencia vital de la filosofía, dependa de la comunidad en el logos, situación con la que concuerda Pinilla Burgos, cuando al analizar la posición nicoliana en este contexto, expone que:

Reasumiendo la noción griega amplia de logos como decir y como razón, nos indica Nicol que el hecho de nombrar y decir es un acto de donación, de un *dar razón* a las cosas (*logon didonai*); un *dar el ser* y un *dar-se el ser*: y en esto el hombre tiene el raro privilegio de una forma superior de relación de propiedad o relación con todo lo que existe, es una relación que no se apropia y que no sitúa al hablante meramente junto a las cosas, sino que se enreda y las enreda desde el sentido y en diálogo con ellas, con el mundo y sobre todo con el resto de interlocutores.²²⁸

Por otro lado, en el párrafo 23 de la *Metafísica de la expresión*, que es el que tiene que ver con la idea de la verdad como comunidad, Nicol recuerda a Platón y particularmente su idea o cita de que “El logos es uno de los géneros del ser” tomada de *El sofista* (260-A). Antes, dice Platón que el logos nace en nosotros de correlacionar las formas del ser, (259e), en lo que podríamos decir: modos del ser o formas de la realidad y se trata ahí el registro que nos interesa, y que es el problema de la consideración ontológica del logos. Si logos es un constitutivo del hombre, entonces resulta problemática su integración en el orden universal de la realidad.

Sobre el particular, la tesis clásica de la verdad como adecuación devalúa la expresividad, y cifra la posibilidad de la verdad en la adecuación de un

²²⁸ Pinilla Burgos. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*. Revista Relaciones 112, p. 57, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

pensamiento que se querría puro al ser objetivo exterior. Es decir, habría verdad cuando hay adecuación del pensamiento con la realidad pensada, pero el precio que se tendría que pagar de acuerdo con la propia tradición metafísica, sería precisamente la expresividad. Para ser el pensamiento representativo de la realidad, tendría que renunciar precisamente a la expresividad.

La real salida que Nicol propone es partir del logos como uno de los atributos del ser, tomándole la palabra a Platón, y considerando como punto de partida el hecho de que: “El ser concuerda consigo mismo”. Ésta es desde luego una fórmula reminiscente de Heráclito, y particularmente del fragmento 51, donde el *Oscuro* simplemente dice que no entiende -también el sujeto está implícito- a quienes no comprenden, aludiendo quizá a la mayoría de los hombres, o algo parecido.

Dice Heráclito que: “No comprenden cómo, difiriendo, conviene consigo mismo”. Y tampoco ahí queda claro para la lectura, de qué habla este filósofo. No sólo de quienes dice que no comprenden, sino de eso que discordando, concuerda consigo mismo. ¿Qué es? Aquí hay varias alternativas viables. Ha habido quien dice que “el fuego”, por ejemplo. Tal vez una mejor alternativa sea la del logos. Pero, desde luego, aquí se dan varias posibilidades de interpretación.

Parte pues Nicol del logos como atributo ontológico, como propiedad del ser, y también parte del hecho de que “[...] *el ser concuerda consigo mismo*: por el hombre, el ser habla de sí mismo”.²²⁹ Siempre que hablamos nosotros de cosas muy profundas o triviales, el ser habla de sí mismo, porque ¿de qué otra cosa más podría hablar? “El habla no es más que una variante del dinamismo universal”,²³⁰ es decir, de aquel que está regido por el principio de racionalidad: “Todo ocurre según razón”, dice Heráclito en su fragmento primero.

En relación con el contenido fundamental del parágrafo 24 de la *Metafísica de la expresión* en su segunda versión, y que se titula: “LA RESIDENCIA DE LA

²²⁹ E. Nicol, MFE2, p. 170

²³⁰ *Ídem*

VERDAD: EL LOGOS”, tal estudio enfoca la aporía de la heterogeneidad problemática del logos como palabra y pensamiento por una parte, y con la cosa, con el objeto del que habla la palabra o del que piensa el pensamiento, por la otra, a través del análisis de la unidad de las dos funciones primarias que Nicol atribuye al logos: la apófansis y la *poiesis*.

En primer lugar, apófansis, que viene del verbo griego *faino*, básicamente significa mostración o manifestación. El otro factor es la *poiesis* que significa producción o creación. Y aquí conviene decir previamente que la verdad primaria es para Nicol la presencia, pues ella es la verdad de la que parten las demás verdades, lo cual podríamos traducir en los términos más simples posibles, en dos palabras: *Hay Ser*. Éste es el principio de todos los demás principios, porque la verdad primaria es la simple presencia, y de ella da testimonio la presentación del objeto.

Ahora bien, la representación y la opinión por el contrario, y a diferencia de la presentación misma, son susceptibles de verdad y de error específicamente en la conveniencia o no de la predicación.

Por tanto, la verdad en esta conexión de la representación y la opinión es derivada, pues no estamos hablando aquí de la verdad primaria, la verdad realmente fundamental, de la cual Nicol considera que: “La verdad de un logos que pretende declarar cómo es lo que es, constituye una composición de *apófansis* y *poiesis*: una manifestación y una creación”²³¹, o las dos cosas, pues ambas son constitutivos imprescindibles precisamente de la verdad, tal como ésta se manifiesta en la palabra.

Asimismo, al enlazar los conceptos de verdad y de logos, Nicol manifiesta que: “[...] la verdad es expresiva porque es obra de palabras. La historicidad de la verdad es la historicidad de la comunicación: *El ser sólo es comunicable históricamente*”,²³² y desde luego, la comunicación del ser por medio del logos, lo

²³¹ *Ibid.*, p. 177

²³² *Ibid.*, p. 179

cual sólo es posible históricamente, ya que no se puede renunciar a la dimensión histórica. Más adelante, Nicol enfatiza esta apreciación al considerar que la mera manifestación del ser no es histórica:

El análisis fenomenológico ha permitido reconocer que la verdad primaria, que es la apófansis, la produce el acto de la simple significación; que este acto es dialógico, y que se encuentra lo mismo en el nivel precientífico que en el científico. El componente histórico del conocimiento está en la *póiesis*: la manifestación del ser no es histórica.²³³

Para concluir este apartado, por lo que hace a la *Metafísica de la expresión*, recordamos una frase que sigue inmediatamente a lo expuesto hasta aquí, donde dice Nicol de manera lapidaria: “La verdad está en la palabra”.²³⁴ En esta frase se representa la idea que permea todo el tema del logos, en cualquiera de sus manifestaciones en el pensamiento nicoliano, idea que no sólo es coherente, sino sumamente original, como no aparece en el pensamiento de otros filósofos del siglo XX.

5.4 El misterio de la palabra

<Un tema que incide en la formación de la metafísica es sin duda, y como ya vimos, el relativo a la relación entre el ser y el logos, porque de hecho de ahí parte el proyecto nicoliano para la formulación de la *Metafísica de la expresión*, debido fundamentalmente a que ningún otro ser en el universo posee o está dotado de la capacidad de logos, y es en la *Crítica de la razón simbólica* en donde se plantea esta relación que parece de suyo normal y aceptable y la más inmediata que tenemos todo el tiempo desde que aprendemos a comunicarnos expresivamente, y más, cuando hablamos un lenguaje articulado, pero de inicio todas estas vinculaciones

²³³ *Ibid.*, p. 185

²³⁴ *Ídem*

son simbólicas, y esa relación es efectivamente la más cotidiana, la más esencial, la más vital, que encierra un problema filosófico profundo, que es el de que no todo el ser es logos, y de hecho, tenemos que aceptar, que pensar la premisa de que en el universo, en un momento, en una gran parte de la historia del universo, no hubo logos.

Es decir, en un tiempo, el universo era mudo, era indiferente, y sin referencia alguna, un universo que vivía absolutamente en el silencio, y en un momento dado, aparece quizá como un verdadero accidente en este planeta que habitamos, algo distinto que llamamos *logos*, y en la existencia de toda una especie que hace de la expresividad su medio fundamental de vida, lo cual encierra un misterio verdaderamente cósmico.

Es así que en esta obra, Nicol habla precisamente del misterio de la palabra, de cuál es el origen del logos y sobre todo, cuál es su destino, porque el universo no nos necesita para existir. El ser pudo ser siempre sin logos, mismo que -se insiste- puede considerarse como algo aleatorio, tal vez como una anomalía repentina en la historia del ser que aparece en una especie que, a su vez, también puede pensarse como una rareza por sí sola, y todavía más, si le agregamos la vida expresiva, la vida con logos, de la cual nosotros aparentemente seríamos los representantes más conspicuos.

Por eso, la reflexión nicoliana respecto del sentido, el origen y la consistencia del logos, que lo lleva a preguntarse qué hace dicho logos en este universo, pues es indiferente a la expresividad de los seres vivos, en particular a la expresividad humana; sin embargo, esta expresividad simbólica es capaz de construir todo un discurso sobre el ser. Por eso hacemos ciencia, por eso hacemos filosofía, y también, por eso ya desde hace bastante tiempo, hacíamos mitos e inventábamos religiones y relatos, y pintábamos representaciones, y demás.

En continuación del tema del misterio del verbo, habremos de decir que este es un tema genuinamente metafísico porque la cuestión de su origen no es asunto que interese a ninguna ciencia en especial, y que Nicol también aborda en *Formas de*

hablar sublimes, poesía y filosofía, en donde básicamente expone que “el origen del verbo no tiene causa”²³⁵, que surgió del ser en un momento dado en la historia del universo, porque el ser ya estaba. Es decir, el ser no hablaba antes, nadie lo expresaba en sentido antropocéntrico, que no concede que los demás animales expresen, al menos al nivel humano.

Así, antes de los seres humanos no se expresaba el ser, el ser no se decía, era y ya. Por eso la expresión es como una doble presentación del ser, vuelve a estar presente. Surgen de la materia, dice Nicol, los seres humanos y empiezan a expresar, surgen estas formas específicas de entes que tienen la capacidad, la preeminencia, la prerrogativa, el privilegio, la misión o la responsabilidad incluso, de expresar el ser.

Si somos rigurosos o consecuentes con esta tesis de la que partió Nicol, tenemos que aceptar que en la expresión el ser se revela, que en ella tenemos una vía de acceso a la realidad, no podemos dudar de todo. Así, en la manera en que nosotros hablamos y expresamos el ser se muestra, se vuelve a presentar a sí mismo, y ante la pregunta ¿Por qué surgió eso y para qué?, simplemente no hay respuesta, y aquí radica el misterio, aunque reconocerlo lleve a Nicol a decir que: “...reconocer y mostrar que el origen del verbo es un misterio es una verdadera claudicación de la razón”²³⁶

¿Por qué surgió la palabra? No podemos dar razón de esto. Es decir, no se puede responder a ello, porque de hacerlo tendríamos que dar una explicación, y no llegamos a poder explicarlo, aunque en palabras de Pinilla Burgos, podría suceder que:

La palabra surge de la materia de modo enigmático, pues teniendo que constituirse desde ella, genera un mundo nuevo que ninguna ley biológica ni química puede predecir. Es ese incremento de *ser*, que posee el mero hecho de hablar y nombrar; pues “las cosas ingresan en un mundo que no existía antes de la palabra” [FHS, p. 68], adquiriendo al ser nombradas “una distinta presencia” [Ibid., p. 67]. El mero hecho de nombrar y hablar de las cosas es ya

²³⁵ E. Nicol, FHS, p. 36

²³⁶ *Ibid.*, p. 38

una transformación y una meta-fora de la materia, un trasladarla y transformarla a otro nivel: “Con el uso de la palabra el hombre transforma la materia” [Ibíd., p. 68] nos dice Nicol en plena crónica de su fascinación por el logos, llegando a afirmar, casi como un epigrama, que *La palabra es materia liberada*. [Ibíd., p.70]²³⁷

De ahí que parezca un acto absolutamente gratuito, infundado, innecesario, porque no le hubiera pasado nada al ser, si no hubiera existido algún ser expresivo. Sin embargo, parece que desde que se habla hay más ser, pues a decir de Nicol:

Desde que existe el hombre, la materia habla de sí, dialoga consigo misma cada vez que un hombre dice “la montaña”. La resonancia cósmica del nacimiento del verbo es superior a la explosión de millones y millones de novas. Lo decisivo es que, desde entonces, *en el universo hay más ser*²³⁸.

Argumento con el que coincide el mismo Pinilla Burgos, cuando dice con otras palabras, que:

Ese incremento de ser en el universo desde el habla es un incremento también de grado, desde ahí arranca la misma realidad espiritual y todo el problema de la relación alma-cuerpo, tal como se argumenta en el capítulo titulado “El misterio del verbo”, dentro de *Formas de hablar sublimes*. En el pasaje referido, en un cierto nivel de identidad e indiferencia de eco casi schellingiano, leemos claramente que en la palabra ‘la materia habla de sí, dialoga consigo misma’. Si la palabra no tuviera nada que ver con la materia, se pregunta Nicol, cómo es posible hablar de las cosas, o qué sentido tendría. Ahí está el sencillo hecho que ahora reclama nuestra admiración y consideración, el sencillo hecho de ‘hablar de las cosas’, que para Nicol será ‘una manera privilegiada de relacionarse con ellas’, y por eso ‘hay más ser’, porque el hecho de hablar es el hecho *onto-lógico* como tal. P. 53, [...] “El recurrir al hablar sublime es parte es esa estrategia de reconducción o reactivación del asombro ante todo el hecho del habla, pues tanto el ejercicio onto-lógico filosófico primero, como el poético, son cristalizaciones palmarias de ese incremento de ser que acontece en realidad en toda habla: ‘Hay más ser desde que se habla del ser; hay más verbo desde que se habla poéticamente’.²³⁹

²³⁷ Ricardo Pinilla Burgos. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*, en *Revista Relaciones* 112, p. 69, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

²³⁸ E. Nicol, FHS, p. 23.

²³⁹ Cfr. Ricardo Pinilla Burgos. Op. Cit. p. 58,

Pero en realidad ese más no es nada, porque no hay más ser, pues el ser siempre ha sido lo mismo: no hay ni ganancia ni pérdida y cuando deje de haber una humanidad expresiva, -y para ello no es necesario que la humanidad desaparezca como tal, sino que solamente puede desaparecer su capacidad expresiva- el ser volvería a su forma inexpressiva, forma muda, nadie lo presentaría, nadie lo interpretaría, como tampoco pasa nada si se destruye una galaxia o si un planeta desaparece²⁴⁰.

La physis o naturaleza humana podríamos decir, por tanto, que no es natural, sino *artificial*: obra poiética, y no dotación de ser recibida, incapaz de transformación. En las reflexiones de ser de la presocrática quedaba establecida la base de una idea del hombre como un ser auto-generativo (lo que hoy llamamos ser libre), y la idea del “hombre nuevo”, que Platón formula dando a la palabra novedad su pleno importe ontológico. Los modernos podemos añadir que la historia se desenvuelve como el curso de una incesante re-generación del hombre por sí mismo.²⁴¹

Un ejemplo parecido sería cuando alguien deja de hablar, como consecuencia, por ejemplo, de una enfermedad, pues ello significa que está a un paso de dejar de ser, por lo que en la vida humana, dejar de expresar es dejar de ser, y aunque se dé el caso de que un cadáver puede ser todavía significativo para algunos, rigurosamente el que deja de expresar ya no es. Esto, porque en el asunto de la expresión propiamente humana hay intencionalidad, hay sentido.

Por eso se insiste en que cuando alguien deja de hablar es como si se aproximara a la muerte. El que enmudece está como muriéndose, está como en el acto que puede ser muy violento, de alguien que deje de hablar al otro, pues es informarle simplemente que no existe, ya que el silencio es algo que tiene que ver

²⁴⁰ En su MFE1, Nicol se pregunta aludiendo a Parménides: “¿Por qué „se ha extinguido la generación y es ignorado el perecer“?, y contesta: Porque el hecho de que el ser, como totalidad, no pueda haberse generado, cree Parménides que impide también la generación de los entes constitutivos de aquella *totalidad*. Pero la generación y la extinción de los entes, o sea de las cosas, no afectaría para nada el principio de la eternidad del cosmos (realidad)”, página 166.

²⁴¹ E. Nicol, RF, FCE, México, 1972, p. 189

con la muerte, porque sólo los muertos son los que efectivamente han enmudecido y ya no hablan, ya no expresan, y por eso, rigurosamente hablando, cuando alguien sufre muerte cerebral está muerto, porque ahí hay un alguien que no expresa nada, porque ahí ya no hay alguien que exprese con sentido, no hay intención expresiva por lo que ese sujeto ya está muerto prácticamente.

Mucha gente no entiende que se muere el que deja de expresar, ya que expresar quiere decir expresar con sentido. En este contexto, cuando alguien muere, su propia presencia es expresión, sí, pero únicamente para quienes lo conocieron. También se puede pensar que los que ya están muertos, con el paso del tiempo, siguen siendo significativos para otros, es decir, de alguna manera están presentes. No obstante ello, cada sujeto expresa con intencionalidad mientras está vivo, y cada expresión que surge en el mundo puede ser interpretada porque parte de un ser vivo.

Aquí el asunto es: ¿Quiénes interpretan? No los muertos, sino los vivos, los que estamos aquí y ahora, en plena expresividad, y que somos los que tenemos la tarea de interpretar lo que otros hicieron antes, lo que dijeron, porque ya no están aquí para volver a decirlo; pero también lo que otros callaron; y es más, estamos también comprometidos en interpretar todo el universo, que es silente, que no nos habla con intencionalidad.

Y aquí puede estar la trampa de la intencionalidad humana de la expresión, y de la interpretación, sobre todo cuando los seres humanos interpretan que la naturaleza les habla a ellos o que los dioses les hablan mediante intermediarios o *dáimones*, profetas, chamanes o lo que sea, o en las montañas o en los paraísos, en algún grado de demencia, están adjudicando su labor interpretativa a la naturaleza misma, y ahí estamos de acuerdo con Nicol, en el sentido de que la naturaleza no interpreta, la naturaleza no nos habla, somos nosotros los que interpretamos toda esa mudez de la naturaleza, del cosmos entero, del ser entero; pero somos los vivos, los que estamos aquí en comunidad, comulgando ante el ser, los que tenemos la tarea infinita de interpretar.

De ahí que el ser se revele en la expresión, pero el ser no depende de la expresión. El ser es, la expresión vino después, es un agregado, quizá un lujo. Decir lo contrario sería tanto como decir que el ser no es nada sin nosotros. De ahí que la expresión sea una especie de duplicación de que existe y ahí hay misterio: ¿para qué la expresión? Tal vez para nada, solo para comulgar con el ser. Por eso, el ser está en la expresión, se revela en la expresión, y mediante ella accedemos al ser, y por eso es que estamos vinculados, conectados de una manera profunda con el ser.

Es así que llegamos al final del presente capítulo dedicado fundamentalmente a escudriñar el pensamiento nicoliano sobre la razón simbólica. En tal cometido, quisimos puntualizar la intención de Nicol en el sentido de constituir las bases no sólo de una teoría de lo simbólico, sino de una teoría de lo humano, como había quedado expuesto ya en uno de los objetivos de la *Metafísica de la expresión*.

En efecto, el concepto nicoliano de lo simbólico revela la estructura de la intersubjetividad como condición de la transubjetividad que es aquello que estamos comunicando, y será la base metafísica de todos los fenómenos de la comunicación y la expresión entre los seres humanos, así como el punto de partida desde el que se posibilita la relación con el ser a través del logos.

Si somos conformes con lo anterior, convendremos en que Nicol, al analizar lo simbólico en el ser humano, lo hace de una manera *sui generis*, para diferenciarse un poco de las demás filosofías relativas al *giro lingüístico* y, sobre todo, para evidenciar que la metafísica de la expresión no es una filosofía del lenguaje en sentido estricto, pues ella no sólo apunta al fenómeno lingüístico, sino básicamente, a la estructura metafísica de la comunicación que, según el pensador catalán, estaría fundada en la expresión.

De ahí que la expresión sea la base para pensar estos fenómenos, y si bien la metafísica de la expresión implicaría la idea de que podría desarrollarse a partir de una filosofía del lenguaje, específicamente se afirma que ella no está reducida al tema de lo lingüístico, porque el concepto del logos no se reduce solamente a la

palabra, sino que es, como ya vimos, palabra y razón, pensamiento y diálogo, en principio primeramente noético, y luego expresivo o intercomunicativo.

En estas tesis nicolianas aparecen las primeras aproximaciones a una idea ontológica que destaca lo expresivo como carácter distintivo, constitutivo, fundamental de los seres humanos y que nos permiten aprehender la manera en que Nicol va a enfrentar la estructura intersubjetiva o comunicativa de la expresión, y que va a postular tales consideraciones, no solamente como un carácter ontológicamente constitutivo de la vida humana, sino como el fundamento también de toda ciencia, de todo conocimiento posible, de todo discurso sobre la realidad y, por tanto, como el ámbito en que se da la evidencia del ser en el logos, en los fenómenos expresivos, que es donde el ser se revela de inmediato, por lo que no hay que ir a buscarlo como resultado de una intelección depurada.

Con ello, el ser dejará de tener el carácter de un concepto abstracto, puramente noético, y se convertirá, por lo mismo, en un dato que se revela en la expresión. Así, se comprende que la tarea última o la finalidad de la metafísica sea encontrar el ser en la expresión.

CONCLUSIONES

El propósito central de este trabajo ha sido realizar un balance de las aportaciones y de la trascendencia de la metafísica de expresión nicoliana, para revalorar su importancia y su vigencia actual, así como argumentar sobre su necesidad, no como de una metafísica más, sino como una reforma, una reinstauración del curso fenomenológico que había tomado la metafísica desde sus orígenes.

De este modo, podemos revivir en nuestro tiempo la reflexión metafísica, una vez que en la primera mitad del siglo XX y con motivo, principalmente, de las discusiones derivadas de las revoluciones científicas, sobre todo en la física, se había declarado su muerte, su inoperancia, su imposibilidad práctica.

La reforma de la metafísica que emprende Nicol consiste en demostrar que ella sólo puede continuar si es rigurosamente fenomenológica, si se atiene a los datos inmediatos de la experiencia, a los fenómenos en los que habita el ser, puesto que el ser se capta primariamente, antes que conceptualmente, en la expresión.

De ahí que no haya nada oculto como si fuera una vía de acceso al conocimiento de la realidad, por lo que primeramente hemos de considerar que la metafísica de la expresión nace como un intento de responder al problema del porqué la metafísica tradicional no pudo constituirse como una ciencia primera, como una ciencia de los primeros principios; y como consecuencia de ello, surge la necesidad de una metafísica de la expresión para reinstaurar el camino de la metafísica, para fundamentar toda posible forma de conocimiento, así como avanzar en la exploración de los rasgos definitorios de la naturaleza humana.

En este intento el pensador catalán no desecha el pasado metafísico, aunque va a plantear que hay razones por las cuales se puede decir que el problema central de la metafísica es irresoluble, porque la pregunta de por qué hay ser, la pregunta de qué es el ser, no tiene una respuesta positiva.

Si bien es cierta esta aseveración porque se trata de un problema liminar del cual no existe solución, Nicol estima que, no obstante ello, se puede intentar una

reelaboración no sólo metodológica, sino de principios y de fundamentación de la metafísica, para reinstaurarla con base en los postulados de la metafísica de la expresión que él propone.

De ahí que tal imposibilidad obligue a Nicol a replantear el problema del ser, para no verlo como el concepto al que llegamos luego de una serie de elaboraciones conceptuales sino, por el contrario, como el punto de partida intuitivo y empírico del que arrancamos para cualquier formulación de conceptos.

Esto se logra al pensar que la ciencia metafísica tiene que volverse fenomenológica, totalmente empírica y nunca desviarse del dato primario, mismo que consiste en el hecho de que tenemos la intuición, la aprehensión inmediata del fundamento de lo que existe, pero que, sin embargo, no podemos dar razón del mismo, pues hasta ahí llega nuestra razón.

Se capta el ser, se le intuye, pero no se puede dar razón de él, como se da razón de todo lo demás, aunque como ser finito, el ser humano se pregunte por qué es que hay ser, lo que tal vez obedezca a que somos conscientes de nuestras limitaciones e intuimos que hay un todo.

Pero finalmente el ser humano se tendrá que ir aunque lo demás permanezca, y por ello la expresión de Nicol: "La existencia trae consigo la insuficiencia y el deseo de ser y de expresar. El hombre expresa porque tiene que morir", al pensar que hay algo que aunque intuimos que está más allá, en realidad es lo que está más acá, toda vez que para este filósofo el ser es aquí y ahora, porque como dijo Heráclito: "Ha sido, es y será".

Ahora bien, el medio ontológico del que se sirve el filósofo catalán para fundamentar tal intuición es el fenómeno de la expresión, al considerar que en él "se encuentran esas evidencias fundamentales que siempre ha buscado la ciencia primera, para establecer sobre ellas la construcción de la ciencia en general".

Para el pensador catalán, el fenómeno expresivo no es uno más entre otros, ni es contingente ni obedece a un capricho el que haya tomado el término de la expresión, como el tema a partir del cual se puede refundamentar todo el edificio de

la metafísica, sino que él considera que es justamente en la expresión donde se encuentra el dato inmediato empírico, el dato primario, y que por ello no es el resultado de una elaboración conceptual, ni es el resultado de deducción o razonamiento alguno.

De ahí que en este contexto dicho componente expresivo sea lo que la tradición metafísica siempre buscó: un fundamento último, unas razones básicas para construir no sólo la metafísica, sino la ciencia en general, pues la metafísica nació con la pretensión de ser ciencia fundamental, porque daba las bases y fundamentos del conocimiento.

Éstos se encuentran en la expresión, en el fenómeno del logos, pues con el simple hecho de hablar con otro, en el acto mismo de la comunicación, se revela esta evidencia, que lleva a Nicol a considerar que “La metafísica podrá constituirse al fin como ciencia auténticamente fenomenológica”, con lo que va a intentar separarse de las nociones de la fenomenología de la tradición de Husserl y Heidegger, como paso necesario para entender su filosofía de racionalidad dialógica, basada precisamente en un aspecto fenomenológico-dialéctico.

II

Una vez que han sido expresadas las anteriores consideraciones relativas a la necesidad de reinstaurar una MFE, procede ahora reflexionar sobre el valor que pueda tener la misma, para decir que lo rescatable de ella no consiste precisamente en el contenido de los temas que a Nicol le interesaban más, tales como el ser, la verdad, la historia, etcétera, sino que a partir de ellos, desarrolla una *hermenéutica fundamental*, al aportar elementos para la construcción de una filosofía no sólo del lenguaje, sino de la comunicación, del diálogo y de la interacción de los mundos históricos, mediante la utilización de conceptos *sui géneris* tales como: razón simbólica, razón dialógica, relación simbólica, relación dialéctica, presencia, comunicación, etcétera, con los cuales Nicol edifica una ontología de la intersubjetividad y de la comunicación esencial entre los seres humanos. Esta es, a nuestro juicio, la aportación fundamental de la metafísica de la expresión nicoliana.

No obstante, podemos advertir que los límites y las restricciones de esta MFE surgirán cuando Nicol niegue categóricamente que otros animales también expresan, porque la metafísica de Nicol se situará en una posición radicalmente antropocéntrica, dejando al ser humano en el aislamiento “expresivo” ante el resto de los animales, tal y como se advierte en varios pasajes de esta tesis, y en lo narrado en apéndice al final del capítulo cuarto.

A pesar de lo anteriormente dicho y con base precisamente en esos argumentos, considero que una de las tareas más importantes que surgen al estudiar la *Metafísica de la expresión*, es el intentar trascender este antropocentrismo del pensador catalán, sobre todo si aceptamos que en esta obra se revela el potencial de intercomunicación humana, lo cual permitiría la comunicación más allá de nuestra propia especie.

Reafirma lo anterior el hecho de que si hay algo así como una preeminencia o una prerrogativa expresiva en los seres humanos, entonces ellos pueden entender otras expresiones animales, otros mundos expresivos, subjetivos en algún grado, que la tradición metafísica y racionalista se ha negado a aceptar.

Y por ello, aunque parezca un tema menor, estimo que el problema de la intercomunicación expresiva entre humanos y otros animales es relevante (desde luego que esa comunicación no puede ser verbal en el pleno sentido, sino principalmente sensible, emotiva y gestual), y su análisis representa por sí mismo, e independientemente de las conclusiones que se obtengan, una superación de la tradición racionalista, toda vez que se deriva del prejuicio que establece una dicotomía infranqueable entre la racionalidad y la expresividad.

En efecto, en la tradición racionalista y antropocéntrica no se permitía tal proceder, ya que, excepción hecha del hombre, todos los seres vivos eran inexpressivos por ser irracionales, entes vivos sin subjetividad que, por lo mismo, no importaba si expresaban o no.

De este modo, la expresividad animal quedó reducida a una pura emisión automatizada de mensajes, a un mecanismo instintivo de información, sin

subjetividad, intencionalidad o rastro de conciencia. Sin embargo, los estudios etológicos de los últimos años confirman una rica gama de registros expresivos intencionales en los demás animales, principalmente en mamíferos y aves, los más cercanos a nosotros en la cadena evolutiva.

Así pues, habría que afirmar contra Nicol que, aun siendo la expresividad consciente e intencional el rasgo distintivo de lo humano, no es exclusivo y que, de hecho, podríamos rastrear huellas de la expresividad en toda la diversidad de la vida animal.

Por otro lado, y para reforzar la tesis respecto de la inmediatez del fenómeno expresivo como factor que permite la comunicación humana, al proceder a la investigación de lo que Nicol considera “El falso problema de la intercomunicación”, él considera que este problema, tal y como lo plantean las ciencias de la comunicación o la psicología de su época se refiere aparentemente a sujetos que están incomunicados, ya que el cuerpo es como el obstáculo para no poder acceder a una especie de yo profundo que se esconde en los gestos o en las expresiones de las personas.

Sin embargo, para el filósofo catalán lo que está de fondo es la *comunicabilidad* entre los seres humanos, el vínculo fáctico que existe por el hecho mismo de estar presente uno ante otro ser humano, digamos, *de cuerpo presente como sujetos encarnados, y no separados del mundo vivido*.

Incluso en la diferencia extrema de culturas y de idiomas nunca nos es indiferente no sólo un ser humano, sino cualquier acto humano: una expresión o gesto cualquiera, pues se reconoce de inmediato y ahí estaría la diferencia de sentido entre lo humano y lo no humano que pregona Nicol, pues para él los actos de otras entidades vivas, o bien los fenómenos de la naturaleza, no tienen sentido por sí mismos, ya que requieren que los interpretemos, a diferencia del acto expresivo de otro ser humano, que tiene sentido propio.

Es así que una de las conclusiones que obtenemos de este dilema consiste en pensar la expresión como un “carácter ontológico diferencial”, pues todo lo que el

concepto de hombre encierra, todo lo que él es y hace, se aprehende mejor desde las dimensiones ontológicas de la expresión, entendida ésta como acto comunicativo exclusivo del ser humano, que permite que dos sujetos se entiendan y dialoguen entre sí, respecto de una realidad común.

Para finalizar, habría que afirmar que una de las aristas en el tema de la expresión consiste en que hay que indagar cómo es que los seres humanos pueden comunicarse concretamente; es decir, interpretar en forma adecuada sus expresiones, y esa es una tarea infinita y nunca asegurada. ¿Cuándo tendríamos una sociedad perfectamente comunicada, sin vaivenes ni malas interpretaciones, sin equívocos, sin escollos? Pues nunca.

Claro está que cuando hay más problemas intersubjetivos o de intercomunicación, uno puede suponer que hay más conflictos y por ello podríamos apelar a un imperativo ético que afirmara que la comunicación e interpretación es un trabajo hermenéutico que favorece la armonía y la concordia, y que no se trata de una concordia entendida como que todos están en paz porque se tengan miedo, sino que están en paz porque son capaces de *darse a entender* dialogando, de acordar, de vivir con base en un acuerdo común, aunque no les satisfaga del todo.

Esto último importa, porque no por el hecho de que alguien piense distinto de nosotros, por esta situación vamos a considerarlo nuestro enemigo. Ante ello hay que saber aceptar el disentimiento de los demás, y pensar que éste es una vía normal y un paso previo para la concordia. Aquí nuestro criterio es el que la idea de una tolerancia mínima, debe ser fundamental en cualquier tipo de relación, incluyendo el diálogo filosófico, en el cual si alguien piensa diferente de mí y me da buenas razones, aunque yo no esté de acuerdo, ello debe ser respetable, pues lo que importa es aprender a dar razones y no intentar siempre tener la razón.

De ahí que descubramos también en la exploración de los postulados nicolianos de la metafísica de la expresión, no sólo los fundamentos éticos de la intercomunicación humana, sino también los pilares políticos de la convivencia

social, que en nuestra época se ha vuelto más compleja, multicultural, plurimoral y diversa.

Estos problemas no se podrían resolver si no partimos de la base de la certeza, del fundamento metafísico común que es el de la comunicabilidad o expresividad entre todos, porque lo primario no es la incomunicación dirá Nicol, y por eso sostendrá que la comunicación no es un problema que haya que resolverse teóricamente, porque es un hecho que los seres humanos se comunican, gracias a que tienen un ser común que es expresivo, comunicativo y simbólico.

El problema de la comunicación está en otro orden. Es un problema de orden cultural, político, ético, que se puede resolver si las personas pueden dialogar para acordar, si quieren hacerlo. Y ello es posible porque tienen un ser común, porque hay algo en lo que se puede estar en comunidad, y eso es la base de la expresividad, que nos muestra que los sujetos humanos nunca están ontológicamente aislados.

Debido a que los seres humanos pueden expresar y tienen un poder expresivo mucho mayor que otros animales, mediante la expresividad lingüística, sus vínculos con la realidad son más complejos y quizá profundos; pueden serlo tanto, que en ocasiones se pierden a sí mismos en sus discursos y parece que se desconectan totalmente, pero en realidad la expresividad es lo que los conecta con la realidad común.

Por eso Nicol sostiene que el problema de la comunicación humana, como se había planteado en la tradición, es un falso problema, porque los seres humanos están ontológicamente entrelazados mediante la expresión, porque el ser mismo aparece en toda expresividad y en todo discurso. Y por ello el hombre es con toda plenitud “el ser que habla del ser”.

APÉNDICE I

Obras sobre Nicol (se citan solo algunos textos).

Álvarez Argüelles, Luz María, Saavedra Martínez Vladimir I., *En torno a la obra de Eduardo Nicol*. FFyL UNAM, México, 1999. La obra destaca “Algunos aspectos iluminadores en torno al tema del hombre, que ocupan un espacio fundamental en la producción intelectual del doctor Nicol”.

Castineira, Ángel. *Eduard Nicol: Semblanza de un filósofo*. Edita: Acta, Fundació per a les idees y les arts. Barcelona, 1991. La obra incluye palabras de homenaje a Nicol, así como ensayos sobre este filósofo, intervenciones a cargo del propio Nicol y datos relacionados con su actuar filosófico. Al final, aparece una ordenación cronológica de la bibliografía de Eduardo Nicol.

González Valenzuela, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. UNAM, México, 1981. En esta obra la autora pretende, por una parte, un acercamiento “a la comprensión del propósito mismo de la metafísica que propone Nicol y, por la otra, tratar de aprehender el sistema, la integración dinámica de unos problemas con otros, ver de qué manera unas ideas se fundan y repercuten en otras y sólo adquieren su significación unas por otras”.

Horneffer, Ricardo. *Eduardo Nicol, semblanza*. El Colegio de Jalisco, Generalitat de Catalunya, 2000. Obra que ofrece un panorama general del sistema nicoliano.

Linares Salgado, J. Enrique. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*. FFyL, UNAM, México, 1999. La obra persigue “Reflexionar acerca de la meditación que Eduardo Nicol realizó sobre el porvenir de la filosofía”.

Ediciones de homenaje a Eduardo Nicol (entre otras)

Anthropos, Huellas del conocimiento. Extraordinarios, 3, Barcelona, 1998. Revista española que dedica un número extraordinario sobre el actuar filosófico de Nicol, y en la que se puntualizan argumentos y análisis temáticos sobre la filosofía nicoliana.

González Valenzuela, Juliana. Sagols, Lisbeth, ed. *El ser y la expresión – homenaje a Eduardo Nicol*. “Homenaje que la FFyL de la UNAM rindió en enero de 1988 a uno de nuestros más eminentes profesores eméritos, Eduardo Nicol con motivo de su octogésimo aniversario”.

FFyL UNAM. *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*. Ricardo Horneffer, Coordinador. Obra que reúne los trabajos que se presentaron en un Coloquio Internacional organizado por la FFyL de la UNAM en el año de 2007, “en el que participaron tanto alumnos directos suyos como académicos y estudiantes que, si bien no lo conocieron personalmente, han estudiado, analizado y enriquecido su obra”.

Tesis sobre Nicol (se citan solo algunas tesis).

Corro Flores, Blanca Estela. Reflexiones sobre lenguaje, humanismo y cultura con base en el pensamiento de Eduardo Nicol, Facultad de estudios superiores, UNAM-Acatlán, México.

González Hinojosa, Roberto Andrés. Estructura de la ciencia y posibilidad del conocimiento a partir de Eduardo Nicol. FFyL, UNAM, México.

Horneffer, Ricardo. *La expresión, fundamento ontológico de la dialéctica del hombre en la obra de Eduardo Nicol*. FFyL, UNAM, México. En su exposición, el autor básicamente considera que “el objetivo primordial de esta investigación es mostrar que, para

Nicol, la expresión es el carácter, tanto ontológico como óntico, primordial y central del ser del hombre...”

Padilla Longoria, Ma. Teresa. *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*. FFyL, UNAM, México. Aborda la filosofía de Nicol en relación con el humanismo.

Quintas Vicente, Juan, *La realidad en su devenir: Presencia de Heráclito en Nicol*. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. México. Plantea la tesis de que “la lectura nicoliana de la diferencia de Heráclito, permite establecer nuevos planteamientos teóricos respecto a la realidad en su devenir...”

Quintas Vicente, Juan. *La relación racionalidad-progreso-técnica en la modernidad y su conexión con la idea nicoliana de razón de fuerza mayor*. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. México. Incluye principalmente un análisis, que del trabajo filosófico sobre la técnica, realizaron a manera de crítica diversos pensadores.

Tesis en las que se incluye argumentación nicoliana (entre otras).

González Valenzuela, Juliana. Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales. FFyL, UNAM, México, 1968.

Hülsz Piccone, Enrique. *Heráclito y los orígenes de la filosofía*, FFyL, UNAM, México, 1968

Hülsz Piccone, Enrique. *La formación de la dialéctica platónica*. FFyL, UNAM, 1987

Linares Salgado, Jorge E. La razón escindida. Elementos para una crítica filosófica del mundo técnico. FFyL, UNAM, México, 1995.

Linares Salgado, Jorge E. *Principios de una ética para el mundo tecnológico*. FFyL, UNAM, México, 2004.

Muñoz González, Amalia. *Comentarios sobre el amor en Platón, San Agustín, León Tolstoi y Eduardo Nicol*. FFyL, UNAM, México.

Saavedra Martínez, Vladimir I. *Razón de fuerza mayor y crisis de la palabra: Causa y evidencia de la corrupción en México*. FFyL, UNAM.

Ensayos que tratan la filosofía nicoliana (entre otros).

Álvarez Falcón, Luis.

www.revistadefilosofia.com/33-01.pdf

Barberena, Elsa. Block, Carmen. *El exilio español en México*.
[El%20exilio%20español%20en%20México%20y%20CIBERA_Text.pdf](#)

Baena, Enrique. *Mito y Poesía del Exiliado Español en México*.
dieumsnh.qfb.umich.mx/madridmexico/mito.htm

De Llera, Luis. *Algunos lugares comunes del último exilio español: 1936-1939*.
Universidad de Génova

dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/5305/1/Llera,%20Luis%20de.pdf

Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*.
www.inabima.org/.../Gómez,%20Martínez,%20José%20Luis%20-20Teoría%20del%20Ensayo.rtf

González Neyra, Ana. cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/19/I_16.pdf

Hechos religiosos. [...] *La metafísica de la expresión en Eduardo Nicol*. [...] rgonzalo.blogdiario.com/1235932740/

Izquierdo Ortega, Julián. [...] serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/julian.html

Kozel, Andrés. *Historicismo e hispanoamericanismo. En torno al itinerario intelectual de José Gaos*. lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/kozol.pdf

Linares Salgado, Jorge E. *Humanidad e inhumanidad de la razón de fuerza mayor*. www.paginasprodigy.com/jelinares/.../Ponencia%20Nicol-JeLinares.rtf

López García, José Manuel. *José Gaos y la filosofía coetánea*. www.revistadefilosofia.com/95.pdf

Olivares Larraguibel, Guadalupe. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/nicol.htm

Padilla Longoria, Ma. Teresa. *Eduardo Nicol: El parricida moderno*. XIV Congreso de filosofía, Asociación Filosófica de México.

Quiñonero, Juan Pedro. *Una temporada en el infierno*. [...] <http://unatemporadaenelinfierno.net/2008/05/26/recuerdo-de-eduardo-nicol/>

Rabadán Fernández, Eliseo. *Curso filosófico crítico de ética y moral*. arsfilosofo.org/filosofiamoral.htm

Rivadeneira, Roberto. *Aproximación política a la idea de la muerte*. rorivadeneira.blogspot.com/2007_08_01_archive.html

Sánchez Cuervo, Antolín. *El exilio con Eduardo Nicol*.
isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/70/70

Sánchez Cuervo, Antolín. *Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano*.
dialnet.unirioja.es/servlet/dfichero_articulo?codigo=2931561&orden=0

Sánchez Cuervo, Antolín, *El legado filosófico-político del exilio español del 39*.
Instituto de filosofía-CCHS, CSIC.
isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/670/672

Sánchez Cuervo, Antolín. *Homenaje a Eduardo Nicol en su centenario*.
www.colmich.edu.mx/files/relaciones/112/pdf/antolinSanchezCuervo.pdf
Silva Camarena, Juan Manuel. *Que la verdad cueste*.
www.ldiogenes.buap.mx/revistas/14/50.pdf

APÉNDICE II

En relación con la posición nicoliana relativa a que el hombre es el único ser que expresa, cito aquí a Eugenio Coserieu²⁴², quien opina que aunque a menudo se denomina “lenguaje” a toda clase de comunicación entre seres capaces de expresar, tratése de seres humanos o animales, él afirma que hay estudios sobre el lenguaje de las abejas, además de que los psicólogos han analizado diversas expresiones significativas habidas en otros animales, como serían perros, caballos, etcétera.

No obstante, los lingüistas rechazan el lenguaje animal como objeto de estudio lingüístico, toda vez que no le reconocen características fundamentales del lenguaje humano. Dicen que si se aceptan las expresiones animales como lenguajes, como sistemas de signos, se adjudica a este término de signo un significado muy diverso y parcialmente discutible, ya que la idea de signo es que es un instrumento o “herramienta” que simboliza una idea, concepto o sentimiento, con los cuales este signo no coincide. Por otro lado, la lingüística sólo trata de signos con valor simbólico, es decir, de los que son símbolos y según Karl Bühler en su *Teoría del lenguaje*, citado por Coserieu en obra de referencia:

El signo lingüístico es *síntoma* como expresión del hablante, es decir, en cuanto manifiesta algo acerca de quién lo produce; es *señal* en relación con el oyente, o sea, con su receptor; y es símbolo en relación con su significado “real”, es decir, en cuanto designa a través de un concepto (o, desde el punto de vista psicológico, a través de una “imagen”), algo que pertenece a una realidad que es, o por lo menos se considera, independiente tanto del hablante como del oyente. Si admitimos la validez de este concepto de signo, ya no podemos llamar propiamente “signos” a las expresiones del lenguaje animal: en efecto, el lenguaje animal corresponde, según parece, a una excitación física o fisiológica, a una reacción vital de carácter elemental y que no implica ninguna operación simbolizante. El lenguaje

²⁴² Eugenio Coserieu, *Introducción a la lingüística*, UNAM, México, (1990), pp. 13-14

animal sería, por consiguiente, un pseudolenguaje, y se distinguiría fundamentalmente del lenguaje del hombre, por no tener sus “signos” el valor simbólico y convencional que tienen los signos de los lenguajes humanos: los “signos” animales corresponderían más bien a las reacciones elementales que en las manifestaciones humanas son los gritos y que no constituyen propiamente expresión lingüística.

Es así que para Coseriu, la diferencia entre el lenguaje humano y lo que él considera pseudolenguaje animal, estriba en que el primero es comunicación simbólica según normas establecidas por convención en una comunidad dada, lo que no puede predicarse tajantemente del segundo, ya que los animales, aún siendo capaces de expresar determinados estados síquicos, o de contactarse entre sí, simplemente no hablan, es decir, sus expresiones carecen de símbolos, de referencias conceptuales a objetos, por lo que ellos no significan, no establecen un diálogo entre dos o más individuos para referirse a una realidad común, lo que sí puede pregonarse sin lugar a dudas del lenguaje humano.

Igualmente J. Berko & N. Bernstein²⁴³, consideran que no obstante que un bebé llora al estar mojado, que una abeja hace su “danza del zumbido” cuando informa a otras en la colmena el lugar en que hay néctar, que un minino araña la puerta del lugar en que sabe que hay comida para él cuando tiene hambre, que un perro ladra cuando quiere salir y que un loro dice “pájaro bonito” al verse en un espejo, sólo un niño puede decir, por ejemplo: “odio la papilla y no me la comeré”

Al preguntarse estos autores si el lenguaje es un ámbito específico de la especie humana, citan a Bertrand Russell quien comentó alguna vez que “no importa cuán elocuentemente pueda ladrar un perro; no puede decirnos que sus padres eran pobres pero honestos”, y concluyen que, para ellos, una de las cualidades del lenguaje es la de ser una conducta exclusivamente humana, pues

²⁴³ J. Berko & N. Bersntain, *Psicolingüística*, Mc Graw Hill, España, 1999, Capítulo I, p. 7

argumentan que los investigadores todavía no han identificado alguna forma natural de comunicación que posea las mismas características del lenguaje de los humanos.

En sus estudios, investigadores como Akmajian, Demers, Farmer y Harnish, 1995; y Demers 1989, han observado los sistemas de comunicación de diversos animales, tratando de encontrar en ellos alguna equivalencia con el lenguaje humano, encontrando que aunque las abejas, aves, delfines, ballenas y primates no humanos son capaces de intercambiar mensajes muy sofisticados, no obstante ello, sus capacidades no se sitúan al nivel de los de los niños.

Incluso ha habido intentos de enseñar el lenguaje humano a los animales, sobre todo primates, y aunque determinados simios que consiguen hablar por medio de signos (Terrace, 1979; Rumbaugh, 1977), formulan expresiones breves relacionadas con lo que desean, en un cierto momento, por ejemplo, “hacer cosquillas a Nim”, según Demers (1989), es el monto ilimitado de la productividad humana lo que resalta y se echa de menos en la productividad animal. En la generalidad, la comunicación animal está en función del contexto o del estímulo, consideran nuestros autores de referencia inicial, y para ellos quizá las vocalizaciones aparezcan en ambientes específicos de manera inflexible.

Tal vez tengamos bastante que aprender del estudio de los lenguajes animales y de los intentos por enseñar a hablar a los primates. Hoy día, las investigaciones más avanzadas se efectúan con bonobos, o chimpancés enanos, quienes ostentan talentos de comunicación extraordinarios. (Savage-Rumbaugh y Lewin, 1994). La mayoría de los estudiosos de la materia están de acuerdo en que los primates no humanos son capaces de aprender a usar y comprender vocabulario, aunque un asunto muy debatido es el que se cuestiona si tales animales han sido capaces de manejar la sintaxis al igual que un niño de apenas dos años de edad. (Akmajian, Demers, Farmer y Harnish, 1995; Pinker, 1994).

No obstante esto último, quizá podríamos beneficiarnos de la extensión que asignáramos al concepto de expresión nicoliana inserto en la MFE, al

considerar nosotros –coincidiendo con Arnoldo Krauss-²⁴⁴ que [...] algunos animales no-humanos (reproduzco el término que usan Peter Singer y otros bioeticistas) son personas. Quienes consideran que los animales no-humanos son personas aseguran que en algunas especies existe la “autoconciencia”, la noción de que pertenecen a especies distintas y a que cuentan con memoria acerca del tiempo pasado y expectativas en cuanto al futuro. Esas características son suficientes para considerar, siguiendo a Singer, que algunos animales son personas. Ciertas conductas favorecen esa idea. Cuento la historia de Erich Mühsam.

En 1933 fue detenido y encarcelado. A guisa de ejercicio –recién empezaba a manifestarse el nacionalsocialismo– los torturadores metieron en su celda a un chimpancé que habían robado del laboratorio de un científico quien también había sido detenido. Los soldados nazis estaban convencidos que el simio atacaría a Mühsam, cuyo aspecto, según narran los historiadores, era muy lamentable. Para sorpresa de los torturadores, el chimpancé abrazó al prisionero, lo protegió y le lamió sus heridas. Los soldados, enfurecidos por la piedad del animal, lo mataron. Son también ejemplos de lealtad y de amistad animal los perros que fallecen tras la muerte de sus patrones, los delfines que conducen a buen puerto a los naufragos o los perros que defienden a sus dueños.

La piedad, la compasión y la amistad son grandes cualidades. Buen número de animales no-humanos las ejercen. Así como los códigos éticos de los seres humanos invitan a respetar la vida de sus símiles, nuestra especie tiene la obligación de modificar su conducta hacia los animales.

²⁴⁴ Arnoldo Krauss, *Ética hacia los animales*. Periódico *La Jornada*, México. D. F., edición del 29 de septiembre del 2010, sección de Opinión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
- Anaximandro, en *Los filósofos presocráticos*, I, Editorial Gredos, 1994.
- Abellán, José Luis. *Eduardo Nicol: su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana*. revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/AHSF0808110563A.pdf
- Austin, Tomás, M. *El giro lingüístico del siglo XX*. (¿En qué consiste el “giro lingüístico del que habla Echeverría en su libro?”). Dirección electrónica: www.lapaginadelprofe.cl/girolinguistico/girolinguistico.htm
- Álvarez Argüelles, Luz María, Vládimir Saavedra Martínez y Claudia Márquez Pemartín, *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, FFyL, UNAM, México, 1999
- Broncano, F. *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México, Editorial Paidós, 2000.
- Berko, J. & N. Bersntain, *Psicolingüística*, Mc Graw Hill, España, 1999.
- Castineira, Ángel. *Eduard Nicol: Semblanza de un filósofo*. Acta, Fundació per a les idees y les arts. Barcelona, 1991.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía*, vol. IV. (Pascal), Editorial Ariel, España, 1981.
- Colonnello, Pío. *Eduardo Nicol, intérprete de Vico*. institucional.us.es/revistas/revistas/vico/pdf/numeros/17-18/art28.pdf
- Coserieu, Eugenio. *Introducción a la lingüística*, UNAM, México, (1990),
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Primera Meditación, Editorial Gredos, Madrid, 1997.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía 3*, Alianza editorial, Madrid, 1981
- González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, FFyL, UNAM, 1981.
- González, Juliana y Lizbeth Sagols, eds. *El ser y la expresión*. Homenaje a Eduardo Nicol, FFyL, UNAM, México, 1990.
- Gonzalo. *La metafísica de la expresión en Eduardo Nicol*. <http://rgonzalo.blogdiario.com/1235932740/>

Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 213, LA IDEA. Porrúa, México, 1977.

Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997

Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, capítulo primero, Editorial Trotta, S. A. 2000

Horneffer, Ricardo. *Eduardo Nicol, Semblanza*. El Colegio de Jalisco, Generalitat de Catalunya, México, 2000.

Horneffer, Ricardo. *La idea del hombre*. Revista *Relaciones* 112, otoño 2007, vol. XXVIII. en www.revistarelaciones.com/

Kant, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984

Kant, *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, FCE, México, 1997, p. 46

Krauss, Arnoldo. *Ética hacia los animales*. Periódico *La Jornada*, México. D. F., edición del 29 de septiembre del 2010, sección de Opinión.

Linares Salgado, Jorge. E. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, FFyL, UNAM, 1999.

Márquez Pemartín, Claudia. "Ontología del hombre en Eduardo Nicol", en el texto: *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica, FFyL, UNAM, México, 1999

Nicol, Eduardo. *Crítica de la revolución simbólica*, FCE, 1982.

_____. *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.

_____. *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1997.

_____. *Formas de hablar sublimes - Poesía y filosofía*, UNAM, 1990.

_____. *Historicismo y existencialismo*, FCE, México, 1989.

_____. *Ideas de vario linaje*, UNAM, 1990.

_____. *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1965.

_____. *La idea del hombre*. 1ª versión, Editorial Stylo, México, 1946.

- _____. *La idea del hombre*. 2ª versión, FCE, 1998.
- _____. *La vocación humana*. El Colegio de México, 1953.
- _____. *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.
- _____. *La agonía de Proteo*, UNAM, 1981.
- _____. *La primera teoría de la praxis*, FCE, 1978.
- _____. *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, FCE, México, 1957.
- _____. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, FCE, México, 1974.
- _____. *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1963.
- _____. Prólogo a *Diálogos sobre Religión Natural*, de David Hume, Traducción de Edmundo O' Gorman, El Colegio de México, México, 1942,
- _____. "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega" en revista *Diánoia* - Anuario de filosofía, UNAM, número 1, 1955, pp. 140-141.
- _____. "Sócrates: que la hombría se aprende" en *Las ideas y los días*, Editorial Afínita, México, 2007.

Parménides, *El discurso de la verdad*, en *Los filósofos presocráticos I*, Editorial Gredos, Madrid, 1974.

Platón, *Sofista*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Platón, *Fedón*, Editorial Gredos, Madrid, 2004.

Platón, *República*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

Platón, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1986

Platón, *Teeteto*, Editorial Gredos, Madrid, 1988

Padilla Longoria, Ma. Teresa. *La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica. La lámpara de Diógenes*, Revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, www.ldiogenes.buap.mx/intro.htm

Pinilla Burgos, Ricardo. *Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía*. www.revistarelaciones.com/

Sánchez Cuervo, Antolín *¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio*. P. 1021

arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/download/245/246

Sánchez Cuervo, Antolín. *Un olvido en la memoria del exilio: El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario*. En *Contrastes*, www.uma.es/contrastes/pdfs/012/12antolin.pdf

Sánchez Cuervo, Antolín. *El exilio con Eduardo Nicol.*, ISEGORÍA, N.º. 36, enero-junio, 2007
isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/70/70

Santos, María Luisa, "Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol", en *El ser y la expresión, Homenaje a Eduardo Nicol*, Juliana González y Lizbeth Sagols, eds. FFyL, UNAM, México, 1990. P.37.

Silva Camarena, Juan Manuel, "La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del ser: dos interrogaciones sin respuesta posible", en *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol*. FFyL UNAM, 1990.

Silva Camarena, Juan Manuel. *Decir la muerte*. En *La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía. Año 2, Número 3, Vol. 2, enero-junio 2001, www.ldiogenes.buap.mx/

Silva Camarena, Juan Manuel. *La ciencia: un asunto de palabras escritas*. En revista: *La lámpara de Diógenes*. Revista de filosofía, año 4. Número 7, vol. 4, enero-junio 2003. www.ldiogenes.buap.mx/

Sagols, Lisbeth, "Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía" en *Eduardo Nicol, La filosofía como razón simbólica*, Revista *Anthropos, Huellas del conocimiento*, Extraordinarios 3, Barcelona, 1998.

Saavedra Martínez, Vládimir. "La comunicación, ¿un falso problema?", dentro del texto: *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica, FFyL, UNAM, México, 1999.

Vico, *Ciencia Nueva*, libro II *De los principios* Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

Ziri6n, A. *Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología*, publicados en *Dianoia*-Anuario de filosofía, año XXXIII, número 33 (1987).