



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**LA LIBERACIÓN DE PROTEO: UN ANÁLISIS DE LA
METAFÍSICA DEL TIEMPO Y DE LA EXPRESIÓN
DE EDUARDO NICOL**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

DAVID ANTONIO VILLANUEVA PÉREZ



DIRECTOR DE TESIS:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO,
2019



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.

Cualquiera que desee verdaderamente llegar a ser un filósofo deberá una vez en su vida replegarse sobre sí mismo y, en su interior, tratar de derribar todas las ciencias admitidas hasta aquí y tratar de reconstruirlas.

Edmund Husserl

Meditaciones Cartesianas

“Antes que los remeros de Odiseo
fatigaran el mar color de vino
las inasibles formas adivino
de aquel dios cuyo nombre fue Proteo.
Pastor de los rebaños de los mares
y poseedor del don de profecía,
prefería ocultar lo que sabia
y entretejer oráculos dispares.
Urgido por las gentes asumía
la forma de un león o de una hoguera
o de árbol que da sombra a la ribera
o de agua que en el agua se perdía.
De Proteo el egipcio no te asombres,
tú, que eres uno y eres muchos hombres”

Jorge Luis Borges,

“Proteo”

Agradecimientos

A mis padres, por el gran amor con el que me criaron, el cual me ha permitido ser una persona de bien. A mis hermanos que, pese a las diferencias, me resulta imposible negar el apoyo que me han brindado. A mis abuelos maternos -pues mis abuelos paternos me son desconocidos debido a que fallecieron antes de que fuera alguien consciente- cuya humildad y vida son de admirar. A mis amigos, con quienes he aprendido y vivido demasiado a lo largo de estos años. A los “nuevos realistas mexicanos”, con los cuales he conocido demasiadas cosas en los coloquios y en las conversaciones. Al Dr. Mario Magallón, por sus enseñanzas y por la confianza que ha tenido en mí. Al Dr. Carlos Ham, por todo lo que me ha enseñado para desempeñarme en un futuro como buen profesor. A los que se tomaron la molestia de leer y construir este trabajo. Por último, a aquellos amigos que hoy ya no están y dejaron una huella indeleble en mi vida... De corazón, muchas gracias.

Índice

Introducción.....	5
I. ¿Por qué es necesaria una crítica a Parménides?.....	9
1.1. <i>La negación del fenómeno como Ser: la metafísica como estudio de lo trascendente</i>	
1.2. <i>Ontología parmenídea de la ‘dominación’: posibilidad de instrumentalizar al fenómeno</i>	15
1.3. <i>Enunciación sistemática de consecuencias y posibles tratos en próximos capítulos</i>	19
II. El Ser como fenómeno y tiempo	21
2.1. <i>Un regreso a Heráclito: el tiempo como propiedad de los existentes</i>	21
2.2. <i>El tiempo como concepto formal de la subjetividad</i>	25
2.2.1. Hume y su crítica al conocimiento <i>necesario</i>	25
2.2.2. El sujeto trascendental: posibilidad formal del conocimiento y el tiempo subjetivo	28
2.3. <i>El tiempo como intencionalidad de la conciencia</i>	31
2.4. <i>El Ser es tiempo, el Ser es fenómeno</i>	35
III. La liberación de Proteo: En torno al concepto de expresión	41
3.1. <i>El sentido de la piel y el cuerpo</i>	41
3.2. <i>El sentido de la expresión: creatividad y símbolo</i>	46
3.2.1. La expresión como manifestación de la carencia.....	46
3.2.2. La expresión como creatividad	52
3.3. <i>El sentido de una revolución: ¡liberemos a Proteo!</i>	58
IV. El Mar y Proteo: análisis del planteamiento metafísico de Nicol.....	61
4.1. <i>Crítica al ‘dualismo legítimo’: ¿Proteo es el único que expresa?</i>	62
4.2. <i>De vuelta al mar: Sobre la posibilidad de una ontología plana</i>	70
4.3. <i>¿Por qué repensar la razón de fuerza mayor?</i>	77
Conclusión. Hacia un trabajo porvenir	83
Bibliografía.....	86

Introducción

1. Hablar hoy de ontología dentro de la filosofía latinoamericana puede resultar para algunos incongruente, esto debido a que se ha asumido que ésta tiene como una de sus principales características el brindar herramientas teóricas para la colonización. La pregunta por el Ser es tan abstracta que puede olvidarse incluso de la vida misma. ¿Qué sentido tiene volver a hablar de ella? Bien es cierto que a lo largo de su historia la ontología pudo dar herramientas para la conquista de pueblos considerados como inferiores, pero no por ello debemos de creer que *necesariamente* deba de ser así. Hay que rastrear el momento en que la ontología posibilitó este uso.

No se puede proseguir con la idea de que hay que dejar de preguntarse por el Ser, el sentido de la existencia o lo que hace que algo sea; pues quienes han proseguido con este postulado no han hecho más que intensificar lo que considero uno de los mayores problemas del siglo XXI, a saber, el antropocentrismo.

El presente trabajo debe de inscribirse dentro de las preocupaciones que imperan dentro de la ontología plana, misma que nace en el 2002 con la relectura que hace el filósofo mexicano Manuel Delanda de la obra de Gilles Deleuze, y las cuáles pueden sintetizarse del siguiente modo: encontrar un coeficiente de igualdad ontológica que dé la misma dignidad de existir a cualquier cosa. Es esta idea y esta preocupación la que debe tenerse presente a lo largo de este trabajo.

Defiendo la descentralización ontológica del ser humano, defiendo que el pensamiento filosófico debe de ir más allá de la analítica humana que se inaugura con Kant bajo el nombre de ‘analítica del entendimiento puro’ y culmina con los diversos análisis ‘fenomenológicos’ del ser humano, los cuáles se caracterizan por buscar intensificar la diferenciación entre lo humano y lo no humano. Esto no implica que busque establecer una especie de misantropía filosófica, sino más bien la realización de un ecologismo radical en el que el ser humano se asuma *radicalmente* como algo más. El humanismo *es* un ecologismo.

Se verá que el sentido de ese *es* resulta de gran importancia y será a partir de él que se pretenda realizar los primeros cimientos para un proyecto que hasta ahora sólo existe

virtualmente. Por lo que la investigación que prosigue no debe considerarse como un trabajo terminado, sino en todo caso como un extenso prólogo.

¿Por qué entonces dedicar un estudio a un fenomenólogo que se inscribe dentro de la línea que pretendo combatir? El siglo XX puede definirse como el siglo de la fenomenología, esto debido a que casi todas las filosofías que se hicieron en este periodo se encontraron sumamente influenciadas por esta corriente del pensamiento: ¿cómo pensar el trabajo del primer Enrique Dussel sin la influencia de Martin Heidegger?, ¿cómo sería el trabajo de Luis Villoro si Edmund Husserl no hubiese escrito su obra? ¿Hubiese existido el grupo Hiperión si José Gaos no hubiese sido influenciado por Ortega y Gasset y Heidegger?, ¿cómo sería el trabajo de Paulo Freire si Eduardo Nicol no hubiese escrito *Los principios de la ciencia o la Metafísica de la expresión*?

Superar la filosofía del siglo pasado no implica hacer caso omiso de lo que se haya hecho durante este periodo, sino entablar un diálogo crítico para así mantener las cosas que sean necesarias y superar aquellas que no, esto con el único objetivo de construir nuevos pensares. Mi interés por Eduardo Nicol (1907-1990) va en ese sentido. Considero que en la obra de dicho autor se mantiene aún en vela un espíritu crítico que no puede ser ignorado, sino al contrario, debe de ser explorado, revalorizado y (¿por qué no?) criticado.

Sostengo que en su obra hay cosas que pueden ser de bastante beneficio para la actualidad: la *Metafísica de la expresión* (1957) no sólo puede dar cabida a la realización de un pluralismo cultural, como a primera vista puede parecer, sino también a una ontología pluralista. Y esto sólo puede lograrse si se relee este pensar desde aquellas páginas que contienen una crítica a la historia de la ontología y la cual sintetizo simplemente como la ‘crítica a Parménides’¹.

Se verá que en esta crítica hay un intento por rehacer la filosofía, por regresar a lo originario (su tan polémico ‘regreso a los griegos’), el cual veremos en las páginas siguientes que refiere a un regreso a la sensación, a la experiencia inmediata, a la ‘vida misma’. Se trataría entonces de ir más allá de esas ontologías que despreciaron el ‘ser en bruto’, como le llama Alberto Caturelli², bajo la creencia de que el fundamento de la

¹ Con este nombre me referiré a lo largo del presente trabajo a la crítica de la ontología que hace Eduardo Nicol.

² Vid. Alberto Caturelli, “El Ser” en *América Bifronte. Ensayo de ontología y Filosofía de la Historia*, Troquel, Buenos Aires, 1961, pp. 13-19

existencia estaría más allá de ésta. Volviéndose así algo trascendente a lo que pocos podrían acceder y esto únicamente por medio de un ejercicio ‘especulativo’ -al quizá sea mejor denominar como *puro*- del pensamiento.

La obra de Nicol tiene como eje rector defender la pluralidad del ser humano, sus diversas expresiones históricas y mostrar así que el Ser no es estático, sino tiempo y fenómeno (vida, existencia, movilidad, interacciones, relaciones, formación de nuevas realidades). Ahora puede quedar más claro el por qué me intereso por este autor casi olvidado por la filosofía latinoamericana. Nicol pretende ‘deconstruir’ la ontología (que para él es equivalente a la filosofía en general) para así construir un nuevo sistema. El cual encontrará su auge en tres obras: *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965) y *Crítica de la razón simbólica* (1984). Por mi parte he de enfocarme en algunos puntos de las primeras dos obras, dejando a un lado por ahora el trabajo con el que finaliza toda una actividad filosófica. La cual en el fondo buscaba liberar a Proteo de las cadenas que él mismo se había impuesto.

La tierra que Kant defendió en su *Crítica de la razón pura* como único lugar de residencia para el sujeto, no le basta a Proteo para poder vivir. El ser humano es un ser incompleto, un ser que requiere recrearse de manera constante. Al final no es tan estático como la tierra, sino que es impetuoso cual mar. Es el Mar y lo que es en él lo que describe mejor el mundo que rodea al ser humano: cambia, deviene, deja de ser, se transforma. No es el mundo pobre que la modernidad quería, es un mundo que es indiferente a nosotros. Un mundo en el que somos algo más, en el que convivimos con los demás existentes.

Proteo sufre cuando es en la tierra, pero crea y descrea cuando es en el Mar.

2. ¿Cómo se estructura mi trabajo? Para comenzar es necesario aclarar que he de partir de lo que he denominado crítica a Parménides. Por lo mismo, la pregunta fundamental de mi investigación es: ¿Cuál es el sentido de dicha crítica? Es decir ¿qué consecuencias nos permite visualizar ésta respecto a la ontología? Es a partir de las consecuencias que se enuncien, que los siguientes dos capítulos habrán de tener desarrollo. Por lo mismo, el segundo capítulo se caracteriza por ser quizá el más abstracto de todos, esto debido a que se enfoca a la temática del tiempo en el pensamiento de Heráclito, Immanuel Kant y la fenomenología próxima a Edmund Husserl; esto con el único objetivo de mostrar algunas

de las concepciones a las que Nicol habrá de afrontarse para así mostrar que el ‘Ser es fenómeno’, el ‘Ser es tiempo’.

Por su parte, el capítulo tres tiene como objetivo mostrar el enlace de la ‘metafísica del tiempo’ de Nicol con su ‘metafísica de la expresión’. Por lo mismo, en este capítulo he de enfocarme en el desarrollo de algunos puntos que considero necesarios de esta última. Aunque he de adelantar algo que puede ser ‘chocante’ para algunos estudiosos de la obra de Nicol: considero que la ‘piel’ es una categoría ontológico-fenomenológica no desarrollada del todo por nuestro autor, pero el cual puede tener un gran potencial crítico. Esto último se verá en el capítulo cuatro, en el que se busca comprender la obra de Nicol y ‘poner en juicio’ su proceder respecto a las consecuencias enunciadas en el primer capítulo, para culminar así con el intento de establecer las pautas para un futuro trabajo.

Puede verse entonces que mi investigación no es monográfica, esto debido a que es el intento de recuperar y ‘rehacer’ la obra de un autor que me ha acompañado durante los últimos años. Autor al que le guardo gran respeto y que, por lo mismo, considero necesario releer desde nuestra época. Pues veremos que algunos de los problemas que giran alrededor de ella persisten en la actualidad y que algunos de los intentos de solución a estos no pueden ser completamente aceptados. A esto me refería con el diálogo y la superación enunciados más arriba, los cuales pueden verse sintetizados dentro la palabra de *reapropiación*.

3. Por último, cabe mencionar que: 1) todas las traducciones que se presentan de textos en otros idiomas son propias, por lo que asumo la total responsabilidad de los posibles errores que pudiesen tener; y 2) los siguientes capítulos se encuentran escritos en plural, esto debido a que he de reconocer que este trabajo no es propio. Le debe bastante a los colegas con los que he discutido del tema, a los profesores que me apoyaron, a los autores que consulté para su realización y al lector, que al final es a quien va dirigido la presente obra. Por lo mismo, considero que un trabajo escrito en primera persona sería una falta de respeto hacia todos aquellos que me apoyaron y me apoyarán en la realización de las páginas siguientes.

I. ¿Por qué es necesaria una crítica a Parménides?

El presente capítulo pretende desarrollar las razones que Nicol considera necesarias para la realización de una crítica a todas las ontologías que han derivado del pensamiento de Parménides. Esto es debido a: 1) este filósofo provoca la primera gran crisis de la filosofía al concebir que el Ser es trascendente, es decir, no corresponde con el estado de cosas y por lo tanto es incapaz de darse a la experiencia; y 2) niega la historicidad y la libertad en el caso del ser humano, por lo que es capaz de servir como herramienta ideológica para la justificación de la dominación sobre los demás existentes o el otro.

Lo que pretendemos desarrollar a lo largo de las siguientes páginas es la manera en la que esta crítica opera, así como las ‘consecuencias’ que de ella se derivan, esto con el objetivo de desarrollar con mayor amplitud una posible respuesta a la cuestión del título. Si bien es cierto que la crítica a Parménides es algo que está presente en todas sus obras, esta misma no suele ocupar mucho espacio, lo cual no implica que no sea fundamental en su filosofía. De este modo, la crítica a Parménides sólo tiene un único apartado para sí misma en la *Metafísica de la expresión*³ (aunque es en *Historicismo y Existencialismo* donde aquella se mencionará por primera vez).

Las siguientes páginas se proponen elaborar el sentido de esta crítica de acuerdo con las dos razones mencionadas en el primer párrafo. Por lo que el lector deberá de comprender que nuestra intención no es el desarrollo lineal de ésta, es decir, no se abocará en contemplar cómo es desarrollada en *Historicismo y Existencialismo* hasta la *Crítica de la razón simbólica*. Pues nuestra intención es el desarrollo de su sentido, no así el realizar un análisis historiográfico de la misma.

1.1. La negación del fenómeno como Ser: la metafísica como estudio de lo trascendente

³ En la primera edición dicho apartado va de la página 155 a la 173, mientras que en la segunda edición éste ocupará las páginas 83-97. Es importante mencionar que el presente trabajo cita la segunda edición, aunque esto no implica que no haya considerado a la primera.

Aún hoy seguimos considerando a Parménides como el fundador de la metafísica, es decir, como el filósofo que inaugura el pensamiento en torno al Ser. Aunque esta afirmación sabemos que es falsa, esto debido a que Heráclito considera al devenir como Ser, no podemos negar que ésta hace patente la fuerte influencia que el filósofo griego ha ejercido a lo largo de la historia de la filosofía.

Incluso, a pesar de las críticas que en los últimos años se han desarrollado en torno al origen de la filosofía, al concebir que ésta no necesariamente nace con los griegos, hay algo que tampoco puede negarse: la forma de concebir al Ser ha proseguido en su mayoría el camino inaugurado por Parménides.

¿Qué consecuencias ha traído consigo el proseguir con este camino? Una pregunta así puede parecer que excede los parámetros de nuestra investigación, pero veremos que no es así. Antes de ello, quizá sea más pertinente preguntarnos la cuestión que presupone nuestra anterior pregunta: ¿cómo es que Parménides concibe al Ser y por qué esta concepción trae consigo toda una historia de desprecio hacia lo que es en el tiempo?

En el capítulo “La crisis de la Metafísica. Etiología y diagnóstico” de la *Metafísica de la expresión*, Nicol comenzará afirmando que es necesario “buscar la razón originaria de la crisis de la metafísica”⁴. Para ello, resultará indispensable realizar una genealogía de esta crisis a partir de las diversas manifestaciones de su síntoma principal: la negación de la experiencia primigenia como fuente de conocimiento del Ser. La filosofía en estas páginas deberá de asumir una mirada crítica sobre su historia, esto con el objetivo de hallar el posible ámbito donde haya surgido el síntoma que impide que la metafísica se consagre como pensamiento realmente fenomenológico -es decir, su posibilidad de ser nuevamente una ciencia.

En este sentido, las obras de Platón y Aristóteles tendrán un gran papel en esta genealogía, pues ambas comparten el desprecio hacia lo que es en el tiempo, es decir, hacia aquello que está en movimiento. Esto debido a que si las cosas se mueven resulta difícil obtener un conocimiento seguro en torno al ser de lo existente⁵. Por ende, el conocimiento en torno a las cosas debe de proceder de tal modo que la experiencia inmediata no se inmiscuya. Por lo que todo intento de conocer el ser de lo existente debe de ser trascendente,

⁴ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica (2ª edición), México, 2003, p. 71

⁵ Como aclaración, emplearemos ser para referirnos al ser del ente y Ser cuando aludamos al absoluto. Cabe mencionar que esta distinción es empleada por el propio Eduardo Nicol.

es decir, ir más allá de aquello que se da a la *experiencia primigenia*. Pues los principios que posibilitan la existencia del ente no pueden mostrarse en él debido a que si fuese el caso, dichos principios se moverían junto con el ente y no podrían ser absolutos; se encontrarían mermados y, por tanto, sería muy difícil afirmar su permanencia después de que el ente no sea.

De este modo es que Platón puede escindir el ser (*Idea*) de las cosas mismas, asignándole a aquellas un ámbito que es ajeno a la temporalidad y a todo cambio: el *Topus Uranus*. Ahora bien, no es que Platón caiga en la ingenuidad de negar el cambio, simplemente sostiene que lo que posibilita el cambio excede a todo lo que aparece y se siente. “Lo inmóvil es lo absoluto”⁶.

Por su parte, Aristóteles sostendrá algo semejante: el ente cambia, pero el principio del cambio es ajeno al cambio mismo. Pues lo que posibilita la existencia de éste es *inmutable*, no se muestra, no se da; sólo damos cuenta de este principio si procedemos de forma anti-fenomenológica. Es decir, daremos cuenta de él si negamos lo que se muestra y se da a los sentidos, y procedemos únicamente por medio de una razón *depurada* (suspensión de los sentidos: la *epojé* como método de la filosofía). Este proceder puede visualizarse en el libro XII de la *Metafísica*, en el cual el filósofo griego sostendrá la idea de un *primer motor* como causante del movimiento: éste no se mueve, pero es causa de que haya movimiento -y por tanto, la posibilidad del cambio-⁷.

Podemos ver que para ambos filósofos (Platón y Aristóteles) hay algo que se mueve, algo que no se mueve, pero causa el movimiento, y algo que en definitiva no es causa ni se mueve (el no ser). De esta manera el “ser [...del ente] está situado en un nivel inferior, intermedio entre el ser inmutable, que *es* en sentido absoluto y es cognoscible con certeza absoluta, y el no ser, que naturalmente *no es* en absoluto ni es pensable”⁸. Pero de acuerdo con este proceder, lo inmutable en cuanto absoluto no se muestra, por lo que su acceso sólo es posible para un gremio específico: los filósofos. Lo que vendría a ser en aquel entonces: aquellos que hacen *ciencia*.

⁶ *Ibid.* p.75

⁷ “hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”. *Met.* XII, 1072a20-25

⁸ *Ibid.* p. 75

La metafísica como ciencia primera en su origen es concebida como aquello cuyo conocimiento excede lo físico, el estado de cosas, la percepción humana, el mundo de vida (*Lebenswelt*) -aunque esto no implica que no busque referir a los mencionados. ¿Realmente podemos afirmar que es con Platón y Aristóteles donde surge este proceder? De ahí que resulte necesario ir un poco más atrás para dar cuenta del momento en que este camino fue inaugurado y es entonces que daremos cuenta de que el poema que nos ha llegado hasta ahora de Parménides es quién manifiesta por vez primera el síntoma de la crisis de la filosofía. ¿Por qué?

Para responder esto, es indispensable que demos cuenta del proceder de Parménides en su poema, por lo que hemos de partir con la siguiente proposición para así interpretar su sentido: “Pues (sólo) lo mismo puede ser y pensarse”⁹. Aparentemente la proposición establecería una relación de identidad entre pensamiento y Ser, en el que sería aquel el que modularía al Ser y no al revés. Pensamiento y Ser son identificados como lo mismo: si el pensamiento se rige por la no-contradicción, el Ser mismo debería de regirse por el mismo principio: “es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser”¹⁰. Si vemos a lo largo de la historia de la filosofía, daremos cuenta que esta fue la forma bajo la que se comprendió mayoritariamente el poema de Parménides.

Pero ocurre que este mismo poema posibilita la total identificación entre el pensamiento y el Ser cuando afirma que: “Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes”¹¹. Es porque el pensamiento puede mantener la permanencia de lo existente en su ausencia, que puede concebirse que lo que hace que el existente sea no pueda ser captado por medio de la percepción. Pensamiento y percepción, razón y cuerpo, se contraponen de este modo.

Llegados a este punto, resulta necesario preguntarse: ¿Cuál es el sentido del pensamiento para Parménides? El pensamiento al regirse por la no-contradicción sólo puede pensar aquello que *es* y sólo aquello que *es* no es *presente*, no está *dado* a la consciencia por medio de los sentidos, sino que será aquel quien *constituya* o *conforme* aquello que permita la existencia de lo que le es dado. De este modo todo *es* que se predique a algo debe de ser identificado con lo no-presente, con aquello que sólo el *logos*

⁹ DK 28 B 3

¹⁰ DK 2 B 6 12

¹¹ DK B 4 1

puede enunciar; pues si pensamiento y Ser son una misma cosa es en función del *logos*, lo ‘racional’, y cuyas características y proceder sólo pueden ser extra-temporales.

Es así como Parménides pudo establecer una serie de características para saber cómo es el Ser: el Ser es homogéneo, continuo, inmóvil, necesario (eterno), idéntico. Por lo que el ser de lo que es debía de cumplir el mismo requisito del Ser. ¿Qué repercusiones pudo tener esto? La primera sería que si lo que es dado a la experiencia primigenia no es, pues lo que es no debe de ser dado a ésta, la totalidad de fenómenos que se nos manifiestan deben de pertenecer al conjunto de lo que No Es.

Por lo que cuando Parménides afirma que “jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean”¹² y más adelante agrega que “como lo exige la necesidad, [es necesario] dejar un (camino), impensable e innombrable”¹³, genera *especulativamente* un absoluto capaz de acoger a la totalidad de cosas que no son. Al respecto nos dice Juliana González en su libro sobre Nicol:

...suponer que el ser tiene un contrario implica necesariamente, creer que todas las modalidades concretas del no-ser relativo están subordinadas, lógica y ontológicamente, a este no-Ser absoluto; y entonces, la negación de éste, trae consigo la negación de toda modalidad concreta del no-ser del ente, o sea, la anulación del cambio y la pluralidad¹⁴.

El monismo propuesto por Parménides en su poema obligó a la filosofía a tener que establecer una escisión radical entre el Ser y el tiempo, por lo que no hay cabida para poder concebir todo aquello que es en movimiento y cambia a través de éste¹⁵. Incluso ahora podemos seguir observando cómo este poema sigue influyendo en las filosofías que se conciben a sí mismas como las más radicales, como es el caso de Graham Harman y su *Ontología Orientada hacia los Objetos*, esto cuando él afirma que “la emanación de los accidentes desde un objeto real *es el tiempo*”¹⁶.

¹² DK 28 B 7, 1-2.

¹³ DK 28 B 8, 16-17

¹⁴ Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, Universidad Nacional Autónoma de México., México, 1981, p. 76

¹⁵ Al respecto, es importante tener presente que la Unidad que proponen las ontologías parmenídeas es “singular, y por ello excluyente de la multiplicidad”. Eduardo Nicol, *Metafísica... op. cit.*, p. 89

¹⁶ Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y Conferencias*, trad. Claudio Iglesias, Caja Negra, Buenos Aires, 2015, p. 172

Bien es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía también hubo sistemas que buscaron romper con la mirada parmenídea del Ser, sin embargo llegan a tales extremos en los que al identificarse nuevamente al Ser con el tiempo, el primero pasa a ser el equivalente de la Nada -como es el caso de Hegel-; o en su caso, se parte de la idea de que si el Ser es Nada, el fundamento de lo que es reposa sobre lo irracional -como es el caso de Heidegger o Hajime Tanabe-.

¿Cómo puede explicar la ontología parmenídea aquello que cambia, es decir, al ente en tanto existencia? Como tal no merece explicación, esto debido a que si sólo puede conocerse lo que es y éste es inmóvil, el ente como tal pasa a ser algo indigno para la filosofía, volviéndose así un objeto de pseudo-conocimiento para la *doxa*. La cual confunde ineludiblemente el no ser con lo que es.

De esta manera, nos es factible estructurar otra consecuencia que trae consigo la filosofía de Parménides: gracias al pensamiento podemos *conocer* al Ser, mientras que con la percepción sólo podemos *opinar* sobre el Ser. Por lo que si procedemos por medio de la percepción para conocer el Ser, el humano deambulara por un camino que “es por completo inescrutable”¹⁷ en el cual “no hay fe verdadera”¹⁸. Sólo por medio del pensamiento el humano podrá conocer la verdad y dará cuenta del ordenamiento coherente del cosmos. Por lo que el devenir y lo que deviene estarán condenados a la sinrazón.

Pensamiento y Ser son en una misma cosa (*Logos*), y el segundo necesita del primero para *Poder Ser*, dado que sin él no podría Ser, debido a que lo que es sin pensamiento no es, porque el Ser del ente es Idéntico al pensamiento, y el proceder de éste es ajeno al tiempo. ¿Por qué el ser debe de ser Idéntico?, ¿por qué es incapaz de tener movimiento?, ¿por qué es homogéneo? La razón por la que Parménides le dio estas características al Ser no es algo tan simple de refutar, pues si el Ser carece de movimiento es por dos razones:

- 1) Si tuviese movimiento implicaría que es movido por algo;
- 2) En caso de no ser movido por algo, implicaría que es movido por sí mismo, residiendo el Ser en el Ser por lo que el Ser no sería el Ser de lo que es, dado que el Ser sería inferior al Ser que él mismo mueve. Habiendo así una

¹⁷ DK 28 B 3-8.

¹⁸ DK 28 B 1 28-32

contradicción sobre el mismo Ser, y el Ser no puede pensarse como contradictorio porque no hay pensamiento para la contradicción¹⁹.

De este modo, el proceder de las ontologías parmenídeas nos lleva a otro problema: si el ente en tanto fenómeno no es, ¿cómo relacionarse con él? En este punto quisiéramos resaltar que si la filosofía es el ‘amor por el saber’ y este saber no corresponde con el ente que es ahí, ¿se podría hablar de algún tipo de *filia* para la relación con éste? De esta forma es que las ‘ontologías parmenídeas’ se encuentran ante un problema a nivel práctico: la posibilidad de repudiar las diversas manifestaciones de los existentes en el tiempo debido a la idea de que su fundamento no es adherente a su aparecer en el mundo.

1.2. Ontología parmenídea de la ‘dominación’: posibilidad de instrumentalizar al fenómeno

Hasta ahora tenemos tres consecuencias derivadas de la ontología fundada por Parménides: 1) el fenómeno es relegado a la sinrazón, mientras que su sustancia es concebida como ajena a la temporalidad; 2) todo aquello que es en el tiempo pertenece al conjunto del No Ser, el cual es absolutizado de manera especulativa; y 3) el humano se encuentra escindido entre percepción y pensamiento: una confunde el ser con el no ser y la otra conoce al Ser al negar todo lo que se dé a través de la primera. Llegados aquí, es importante notar como la filosofía desde su origen tuvo como base la desconfianza hacia los sentidos. De este modo, lo dicho por Descartes acerca de estos en sus *Méditations métaphysiques* no es más que una manifestación de este síntoma que caracteriza a la crisis de la filosofía de la que habla Nicol²⁰.

Sin embargo, estas tres consecuencias no son las únicas que pueden derivarse de estas ontologías. Pues si sostenemos que el Ser es inmóvil y que el ser de lo que es debe de tener el mismo requisito, en el caso particular del humano se puede afirmar que “*la historia*

¹⁹ Vid. *Parménides*, 138b-139a

²⁰ Al respecto Descartes menciona lo siguiente en su primera meditación: “Lo que hasta el presente he recibido y tenido como lo más verdadero y seguro, lo obtuve de los sentidos o por los sentidos; sin embargo, he experimentado como estos eran engañosos, y es del prudente no fiarse del todo de aquellos que en alguna ocasión nos han engañado”. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 6. Disponible en <http://philosophie.ac-creteil.fr/IMG/pdf/Meditations.pdf> (consultado el 6 de marzo de 2018).

sería accidente porque el tiempo sería accidente”²¹. Por tanto, si lo que es movable²² es identificado con lo que no es y lo que no es no puede ser pensado, pues no hay pensamiento de lo que no es, la historia misma, las expresiones históricas, no serían más que meros accidentes de un supuesto Ser que *no es* en el tiempo. Fue así como se estableció la negación de la historicidad en el mundo, pues el fundamento de lo que *es* debe de ser considerado en un ámbito ajeno a aquel

Esta negación de la historicidad trae consigo la negación de la posibilidad de la libertad y de la pluralidad humana. Sólo hay un ser del humano, ante el cual las diversas manifestaciones humanas no serían más que meros accidentes suyos. El problema entonces es cómo concebir este ser del humano y, a partir de ahí, como cualificar todas aquellas expresiones que no concuerden con esta idea.

El humano tiene como necesidad generar ideas acerca de lo que es el ser humano, de eso no cabe duda, pero estas mismas ideas pueden ser empleadas para desacreditar toda aquella expresión que no se acople con ésta. Por ejemplo, usar expresiones como la de ‘bárbaro’ para calificar al otro.

Es importante dar cuenta de que a partir de Parménides resulta prácticamente imposible el poder hablar de *culturas, historias y sociedades*. En su lugar, se veía esa diferencia como un mero conjunto de creencias que podrían llegar incluso hasta la barbaridad. Sobre este último término, en su magnífico *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Leopoldo Zea nos dice lo siguiente: “El calificativo de bárbaro es de origen griego; para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien el griego. Por ello los no griegos eran entes marginales cuya humanidad estaba en entredicho”²³.

Por ello, no resulta extraño que la teoría sobre la *esclavitud por naturaleza* fuese elaborada por un griego, Aristóteles, y que esta partiera de la idea del hombre como *zoon politikon*: aquel que puede convivir socialmente debido al logos. Por lo que la idea del hombre político en Aristóteles parte del intento de universalizar el ser del hombre griego.

²¹ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 202

²² Cabe aclarar que la historia debe de ser concebida como un tipo de movimiento particular: aquel que es regido por la contingencia y la libertad humana. Sin embargo, empleamos movimiento para proseguir con la lógica desarrollada en páginas anteriores y así no confundir al lector no estudiado que pueda tener en sus manos el presente trabajo.

²³ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p.16

Su *logos*, su *polis*, son la ‘sustancia’ de lo humano. De ahí que todo aquel que no poseyera este rasgo debía *necesariamente* ser subsumido a la condición de *esclavo*. Pues su falta de capacidad deliberativa, de convivir con los otros, los obligaba a tener que ser propiedad de otro. Por lo que para Aristóteles “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”²⁴.

Incluso podemos observar como este mismo argumento es empleado para justificar la conquista de América en el caso de Cristóbal Colón y, de manera más obvia, de Ginés de Sepúlveda. Bien sabemos que la *idea* del hombre por la que ambos se rigen es aquella que corresponde con el hombre cristiano: aquel que posee el conocimiento de Dios y se comporta de acuerdo con el mandamiento de éste.

Pero es con Ginés de Sepúlveda que la conquista y el dominio de los pueblos indios adquiere justificación teórica al retomar las ideas de Aristóteles. Al respecto, en su *Democrates segundo* afirma que “será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [las bárbaras, los no cristianos] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud”²⁵.

Es importante mencionar que, para Nicol, la *idea del hombre* pareciera concebirse únicamente como un rasgo positivo de la actividad humana que le permite concebirse -y crearse- a sí misma (posibilita la existencia de la *autoconciencia*), sin embargo, nosotros sostenemos que si la *idea del hombre* trata de universalizar una particularidad, ésta fácilmente puede volverse una herramienta ideológica para justificar el dominio y la guerra. Y esto último se logrará a través del *encubrimiento del otro*²⁶.

Por lo que llegados aquí, también podemos dar cuenta de la persistencia de este procedimiento en la modernidad, esto en el momento en que ésta concibe que, por medio de obras como las de Francis Bacon, la Naturaleza está a disposición del ser humano y que en

²⁴ *Política*, 1252b 4

²⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_15.html (Consultado el 12 de enero de 2018)

²⁶ Para Enrique Dussel el encubrimiento del otro no es otra cosa más que la negación radical que efectuaron los conquistadores al encontrarse con los habitantes del Nuevo Mundo. Él lo explica de la siguiente manera: “los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como los Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, como “materia” del *ego* moderno”. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Abya-yala, Ecuador, 1994, p. 46.

aquella puede introducirse una serie de manifestaciones particulares del ser humano en tanto ente diverso; *verbigracia*, las de los “pueblos bárbaros”.

¿Cómo es que esta esclavitud puede verse justificada? Al respecto nos dice Nicol en *La idea del hombre* que la “apariencia no es entonces algo relativo al ser presente, sino algo que emana de la presencia humana: es lo sobrepuesto al ser por el interés utilitario”²⁷. Si hemos definido al ser como lo que está más allá de lo aparente, lo que se nos muestra no solamente puede ser considerado como accidente, sino que incluso puede interpretársele como *proyección* del humano sobre el ente para así *emplearlo* como *instrumento*.

No se trata simplemente de descalificar el interés utilitario, el humano siempre ha tenido necesidad de éste, sino de mostrar que si el *ser* es lo que excede lo *presente*, la disposición vital del humano en relación con el ente puede caracterizarse por la creencia de que lo que se muestra no es más que aquello de lo que puede disponer para consagrar sus *finés*. De este modo, el *ser para mí* puede extenderse de tal forma que lo ‘aparente’ sea sólo un instrumento para el quehacer y el bienestar del humano. Por eso no es extraño que la modernidad se caracterice por el ascenso del pragmatismo utilitario y el abandono de la ontología.

Kant y Bacon son dos grandes contribuyentes de esto último: el primero al decir en su *Crítica de la razón pura* que la Naturaleza no es más que la totalidad de fenómenos, y el segundo al hacer de ésta un instrumento que debe ser empleado para el bienestar del ser humano. Pero nosotros sostenemos que el pragmatismo, a diferencia del pragmatismo-utilitario, no se muestra por vez primera en la modernidad, pues consideramos que, junto con Nicol, éste siempre ha estado presente en la historia, pero a diferencia de él afirmamos que se hace patente incluso en las *ideas* del hombre que forjan las sociedades.

De acuerdo con esto es que podemos derivar otra posible consecuencia de las ‘ontologías de parmenídeas’: al ser prácticamente imposible la pluralidad, todo aquello que no manifieste las características que imperan en la Idea del ser humano puede verse sometido. De esta forma es que la concepción moderna de la Naturaleza como aquello que está a disposición del humano y que por tanto puede ser transformado como a él le plazca, hace patente nuestra afirmación; pues en ella se incluyó a su vez al antiguo bárbaro -el esclavo por naturaleza de Aristóteles.

²⁷ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 302

1.3. Enunciación sistemática de consecuencias y posibles tratos en próximos capítulos

A lo largo de estas páginas hemos dado cuenta de una serie de consecuencias que se derivan del Ser de Parménides y las cuales son:

- 1) El devenir, en tanto tiempo y fenómeno, es relegado al ámbito de lo accidental. Por tanto, el ser de lo que es no corresponde con éste, por lo que para conocerlo es necesario ir más allá. Al respecto, cabe mencionar que a pesar de que Aristóteles concibe que la *Física* debe de abocarse al estudio del movimiento, lo movido como tal no es objeto de conocimiento para ésta.
- 2) Se genera como ejercicio especulativo la posibilidad de existencia de un absoluto negativo, el cual sería capaz de acoger a la totalidad de fenómenos. Por tanto, el Ser de Parménides no puede ser absoluto dado que habría algo que se le contraponen y lo limita. El No Ser se vuelve ente, el Ser también.
- 3) En el caso del ser humano, hemos dado cuenta de que hay una escisión interna: pensamiento y percepción, alma y cuerpo, se contraponen. El proceder correcto del humano para conocer la realidad debía de partir únicamente por medio de las primeras (pensamiento y alma), las cuales pueden captar lo estático. Mientras tanto, la percepción y el cuerpo pasan a formar parte de la totalidad que comprende el absoluto negativo.
- 4) Derivado de esto, resulta difícil poder hablar de historia y de libertad. La praxis y la comunidad se vuelven problemas para la filosofía. Por lo que no resulta raro que a lo largo de su historia al tratar de concebir el ser del humano, se comience tratando a éste como un ente aislado que hasta en un determinado momento entra en relación con otros, y esto último se suscita a partir de un encuentro que suele ser violento.
- 5) Si aceptamos que el Ser de lo que es debe de tener las características del Ser de Parménides, la pluralidad humana (social y cultural) es inconcebible. Por lo que el dominio y la guerra pueden verse justificados. Al respecto, hemos mencionado como esto se hace patente en Aristóteles al concebir la posibilidad de la existencia del esclavo por naturaleza y cómo esta doctrina es empleada por Ginés de Sepúlveda para justificar la dominación.

Acompañando lo anterior, incluso la Naturaleza es dispuesta como *instrumento*. Sólo puede definirse de acuerdo con su utilidad. Esto posibilitará que en la modernidad el ámbito del Ser trascendente se difumine para dar cabida a un periodo caracterizado por la definición de la existencia a partir de su *utilidad*. El mundo se *instrumentaliza*.

Nosotros sostenemos que estas consecuencias son tratadas por el propio Nicol: 1) al recuperar la dinamicidad del Ser: el Ser es tiempo, el Ser es fenómeno (consecuencias 1-2 y en parte la 3); y 2) al sostener que el ser humano es el ser de la expresión (consecuencias 3-5): es simbólico (incompleto-comunitario) y es creativo (práctico-cuidador). Cada uno de estos puntos habrán de ser tratados en los siguientes dos capítulos. El primero de ellos corresponderá a la cuestión del tiempo, mientras que el segundo habrá de enfocarse en el concepto de expresión.

II. El Ser como fenómeno y tiempo

En las siguientes páginas habremos de mostrar el modo en que Nicol da solución a las consecuencias 1-2 y, a su vez, posibilita la de la consecuencia 3. Como hemos mencionado, nuestro autor para poder afrontar estas consecuencias deberá de reconciliar la relación entre Ser y tiempo-fenómeno, lo cual le permitirá la recuperación del devenir como ámbito donde se manifiesta el Ser.

Para poder mostrar la ‘originalidad’ de sus soluciones, hemos optado por desarrollar otras tres nociones del tiempo a las que el autor deberá de confrontar, además de aquella que lo concibe como el ámbito donde sólo hay accidentes: 1) el tiempo como Identidad (Heráclito); 2) el tiempo como concepto formal de la sensibilidad que posibilita el conocimiento del mundo (Kant); y 3) el tiempo como intencionalidad de la conciencia (Fenomenología derivada de Husserl).

Cabe aclarar que nuestro principal objetivo es exponer sus concepciones del tiempo, es decir, el cómo operan estos, y no así como se relacionan con sus sistemas filosóficos. Por tanto, lo que nos interesa es contemplar el modo en que sus nociones de tiempo se vinculan con la ontología y si acaso estas modalidades permiten salir de la aporía derivada del pensar de Parménides o, en su caso, se inscriben dentro del planteamiento de éste.

2.1. Un regreso a Heráclito: el tiempo como propiedad de los existentes

Comencemos con la siguiente aseveración: Parménides no es el filósofo que inaugura la ontología, es decir, el pensamiento en torno al Ser. Antes de él, los filósofos ‘pre-parménides’ se caracterizaban por partir de la experiencia inmediata, y desde ahí especulaban sobre los principios que constituían la existencia: el agua, el fuego, el caos. Es así como especulación no significaba para ellos la búsqueda de lo más allá de lo perceptible, sino que partían de lo que mostraban los entes (fenómeno) y se preguntaban sobre lo que tenían en común.

Parménides es el filósofo que hace de la especulación mera ‘proyección’ del pensamiento como trascendente, es decir, el pensamiento es aquel que debe de imponer sus

principios y el modo de operar a la realidad. Platón, Aristóteles, Graham Harman... no son más que ‘síntomas’ de este proceder. Lo real no es ajeno al pensamiento, ni es con éste: lo real es aquello que se constituye por medio del pensamiento. De ahí que la ‘revolución copernicana’ no sea más que la puesta en conciencia de este proceder. Por tanto, sería oportuno cuestionarse sobre el sentido de esta revolución, mismo cuestionamiento que se ha realizado en la filosofía contemporánea con pensadores como Bruno Latour o Quentin Meillassoux. Pero antes de ellos, consideramos que Nicol es uno de los primeros en poner en cuestión el sentido de la revolución copernicana.

Es indispensable revolucionar la filosofía, es indispensable antes de ello *reformularla*.

Usualmente cuando escuchamos la palabra reformar, lo primero que se nos viene a la mente es un cambio gradual a partir de lo dado para así mejorar el sistema en el que el reformista se encuentra inscrito. En este sentido, solemos afirmar que los reformistas modernos son los liberales, aquellos que no critican el sistema, sino que simplemente quieren mejorarlo a través de *cambios graduales*. Pero Nicol no entiende por *reforma* una simple mejora del sistema, a sus ojos uno podría aseverar que es Kant quien es un reformista, de acuerdo con el sentido usual que le damos a dicha palabra.

Entonces, ¿qué entiende Nicol por reforma? Al respecto, nos dirá lo siguiente en *La reforma de la filosofía*: “El prefijo que lleva la palabra re-forma indica aquí no una alteración, sino una iteración: la re-petición es petición que hace la filosofía, para que se tome en cuenta de nuevo su fundamento inalterable”²⁸. Bien es cierto que el sentido de estas palabras proviene de una afección que tiene el filósofo ante un mundo que cada vez se *define* más por la técnica. Un mundo en el que la *philia* se va dejando de lado al no brindar beneficios pragmáticos-utilitarios para la sociedad. Pero más adelante Nicol asevera algo: “La filosofía es terrena”²⁹. ¿A qué se refiere con ello? Al hecho de que la filosofía se ha caracterizado por su ‘elevación’ de la tierra, por querer imponer sus *principios* a la realidad y no dar cuenta de que estos provienen de ella misma. Son inalterables, mientras que el pensamiento es *histórico*.

Volver a la forma de la filosofía es volver al momento en el que la *praxis* no constituye un grave problema ante la *physis*, siendo este un momento en el que ambos

²⁸ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 12.

²⁹ *Ibid.* p. 27

forman parte de la comunidad del Ser y el cual, a su vez, se muestra a partir del cambio que padece cualquier existente.

Es por esto que surge la necesidad de regresar a Heráclito, aquel que concibió al *devenir* como el *único* modo en el que el *Ser* se muestra. En su filosofía no hay división tajante entre la percepción y el pensamiento: uno requiere del otro para poder ser. En su filosofía no hay división tajante entre *physis* y *polis*: uno requiere del otro para poder ser. Pues la filosofía heraclíteana es la filosofía de la *convivencia*. Los contrarios coexisten en la medida en que en cada uno de ellos *hay Ser*.

El Ser resuena en cada existente y cada existente hace resonar al Ser sin importar qué sea.

En Heráclito no hay Ser y No Ser en el sentido de Parménides, pues lo que deja de ser vuelve a ser *fuego*. Es por eso que afirma que “de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas”³⁰. Pues para el Ser no hay más ni menos, debido a que el devenir no distingue entre los entes que devienen, pues este acto de distinción supondría una relación del Ser con los entes y que, por lo tanto, conllevaría a la limitación del Ser.

Relacionarse es limitarse por el otro extremo: hay sustancia como hay los accidentes; hay el Ser como hay la Nada. Toda relación supone la posibilidad de una definición: hacerse finito por la puesta en relación con algo.

En los extractos del poema que nos ha llegado de Heráclito, podemos dar cuenta de que él en ningún momento dice el Ser= x , pues únicamente se limita a señalar los modos bajo los que éste se hace patente. Es “fuego siempre-vivo”³¹ en la medida en que “lo real es proceso, tiempo, devenir”³². Por lo tanto, el Ser es aquello que posibilita que el ente devenga: el ser del ente es ser en la medida en que puede devenir sin siquiera perder su forma. El Ser, de acuerdo con esto, requerirá que en el devenir haya algo, pero que haya algo no implica que sea necesario que haya eso o esto; pues la necesidad del algo es indispensable para hacer patente el hecho primario y fundamental de que *hay Ser*: *hay*=ente, lo relativo; *Ser*= condición de posibilidad para la existencia, lo absoluto.

³⁰ DK 22 B 10

³¹ DK 22B 30-31

³² Enrique Hülsz, “*λόγος*: Heráclito y los orígenes de la filosofía”, (tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001), p. 172

Esta idea se hace manifiesta por el propio Heráclito cuando afirma lo siguiente: “Con el fuego tienen intercambio todas las cosas [...] y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y las mercancías con el oro”³³.

Tenemos así el devenir, pero no basta identificar al Ser con éste. Incluso el *caos* es una forma de devenir, pero el devenir ante el humano no se patenta de ese modo. Se encuentra regulado de tal modo que Heráclito puede afirmar que en el devenir mismo hay racionalidad (*Logos*). Y esta racionalidad se traduce como razón de cambio.

Por tanto, al haber en todo momento *racionalidad* en el cambio, no pueden excluirse del Devenir las posibilidades mismas que puede padecer algo al devenir. Su razón de devenir es previa a su propio acontecer. Opera del mismo modo en todo lo existente, lo cual no implica que, si la forma del devenir es el mismo, lo que deviene tenga que ser *necesariamente* igual al resto de los existentes; pues estos son relativos y no absolutos. Por lo que para Heráclito *physis* no es igual a Naturaleza inerte, sino que, como lo hace ver Enrique Hülsz, es la “integridad estructural y funcional”³⁴ de lo existente en tanto existente.

Por último, si tenemos devenir, razón de devenir, red que atraviesa en las cosas y posibilita el devenir; resulta indispensable hablar de un ordenamiento en la totalidad de cosas o existentes. De ahí que podamos hablar de *cosmos*. El humano no construye el cosmos, convive en un cosmos que se ha hecho de manera previa. Es en una realidad construida pero no del todo, pues puede modificar ésta al ser él mismo parte del cosmos. Pero esto no implica que si acaso el humano desapareciera, el cosmos mismo lo haría. Este continuará existiendo, incluso si los dioses se van.

El cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida.³⁵

Como podemos ver, Heráclito afirma la inmanencia de lo existente. Este no se regula por la voluntad de un trascendente ni por lo que le confiera el pensamiento. Referente a este último, cabría entonces preguntarse de qué modo se relaciona el ser humano con el Ser. En este sentido, Heráclito establece como Parménides un dualismo,

³³ DK 22 B 90

³⁴ Enrique Hülsz, *op. cit.*, p. 172

³⁵ DK 22 B 30-31

pero en su caso éste es epistemológico y no ontológico. Por lo que hay dos tipos de relación que puede tener el humano con el Ser: se es despierto o se es dormido.

Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído.³⁶

A pesar de que el *Ser* se manifiesta ante el humano como fenómeno, éste puede ignorarlo bajo la creencia de que hay algo más allá de eso que ve, de eso que observa. Es así como Heráclito considerará que muchos hombres están dormidos, pues son incapaces de dar cuenta de que el *Ser* es ‘fenómeno’, lo que yace a la vista. Fluir es ser, devenir en algo más, ya no ser lo que se era hace un momento. La cosa no es la misma cosa cuando es observada entre parpadeos. La cosa del anterior parpadeo es otra, aunque parezca ser idéntica. Hay un orden interno en el devenir que puede ser ignorado o que puede ser comprendido, pero para que suceda esto último es necesario que el humano dé cuenta de que no hay otro acceso a aquel aparte de la sensibilidad.

La sensibilidad no es más que una frágil ventana que conecta la razón humana con la *Razón* que lo gobierna todo.

La razón humana no es razón estática, es razón sentiente, razón que deviene en la medida en que se encuentra instalada en la realidad. No hay racionalidad sin movimiento, pues el movimiento mismo es patencia de la *Razón*. Pero el humano puede tomar el camino equivocado. Si para Parménides el camino del error es el del No Ser, lo que es en movimiento; Heráclito considerará que el camino erróneo es no prestar atención al sonido que emite el Ser en todo existente.

Incluso lejos del Mar, las conchas hacen resonar dentro de sí su brisa.

2.2. El tiempo como concepto formal de la subjetividad

2.2.1. Hume y su crítica al conocimiento necesario

En el año de 1748 se habría de publicar una de las más grandes obras que ha tenido la filosofía: *Investigación sobre el conocimiento humano*. ¿Qué es lo que nos interesa de ella

³⁶ DK 22 A 16-22 B 1

para el desarrollo de la actual discusión? En esta obra David Hume realiza dos críticas al conocimiento que hasta entonces se había obtenido:

- 1) Nunca podremos tener conocimiento *a priori* de los eventos que acontecen en la realidad.
- 2) Hasta ahora todos los conocimientos que se han basado en el proceder mencionado arriba, no pueden ser considerados de tal modo. Son productos de la *imaginación*, no así de la razón.

Comencemos con el primer punto. Hume comenzará distinguiendo dos tipos de investigación: 1) las caracterizadas por la relación de ideas: pueden proceder aun si el objeto de su conocimiento es inexistente (aritmética, algebra y geometría corresponden a este ámbito); y 2) las caracterizadas por partir de cuestiones de hecho: proceden a partir de sucesos que son dados a la sensibilidad. Por consecuencia, las inferencias realizadas por estas últimas no son absolutas sino relativas, esto debido a que se encuentran atadas al momento en que se percibió al objeto (un *ahora* específico), dando así cabida a la posibilidad: “Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebida por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad”³⁷.

Los conocimientos procedentes de este segundo tipo de investigación no son absolutos, pues parten de sucesos específicos. Empero, solemos creer que puede ser así, esto debido a que asumimos que toda causa *necesariamente* debe de producir el mismo efecto. Por eso mismo es que solemos hacer una serie de asociaciones de ideas en las que conferimos la *necesidad* en el mundo y eliminamos así en su totalidad el *azar*. “*Que el [...] sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*”³⁸.

A partir de aquí podemos referir al punto dos mencionado al inicio del subapartado. Para Hume, toda idea nace de la sensación, busca reproducir en intensidad y forma lo sentido, sin embargo no puede, por lo que suele entregar una imagen más opaca de la que nos proporcionó la sensación. Menos intensa, menos vivencial. El pensamiento se queda con aquella imagen y a partir de ahí buscará una relación causa-efecto a la cual le conferirá

³⁷ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, España, 1980, p. 48

³⁸ *Ídem*.

certeza apodíctica. Así, si hasta ahora se ha visto que el sol ha salido todas las mañanas, asumiremos como hecho absoluto que el sol saldrá todos los días porvenir.

A partir de ahí es que podemos realizar una investigación en torno al por qué es que el sol sale cada día, hasta inferir un conjunto de eventos y nexos que impondremos como *necesarios* al Universo mismo.

Otro ejemplo, si las manzanas caen del árbol es porque hay una fuerza que las atrae: *necesariamente* si una manzana se desprende de aquel, caerá. Pero para Hume esto no es suficiente: la ley de gravedad que explica la caída *necesaria* de la manzana fue producida por la afección de un evento en el que la manzana cayó. Pero nosotros solemos proceder de tal modo que si vemos como otras manzanas caen, estableceremos un *principio general* para el acontecer ‘la manzana cae’. Por lo que el pensamiento buscará los diversos *nexos* para la ‘manzana cae’ y establecerá una correspondencia común: ‘la manzana cae’ porque hay una fuerza que la atrae y cuyo valor en caída es de 9.8 m/s².

De ahí en adelante asumiremos que este conocimiento de ‘la manzana cae’ es semejante al de aquel que haya partido del hecho ‘David se cae’. Tenemos una ley en común: todo cuerpo que cae dirección al suelo es debido a una fuerza que la atrae. Causa *necesaria* de atracción: fuerza de gravedad. Efecto *necesario* de la causa precedente: el cuerpo es atraído al suelo.

Pero esta *necesidad* que conferimos a la relación causa-efecto es producto de la *imaginación*. No es más que un *razonamiento moral*, el cual pretende predecir el futuro a partir del pasado. En este sentido, Hume critica de manera rotunda al *principio de razón suficiente*: todo acontecimiento acontece por necesidad y no por azar. “Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí mismo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en futuro seguirá siendo”³⁹.

El sol sale cada mañana, las manzanas continúan cayendo de los árboles, mas no por ello es necesario que sigan haciéndolo. De este modo es que Hume, mucho antes que Quentin Meillassoux y Émile Boutroux, afirmará lo siguiente: las leyes de la naturaleza son contingentes, no porque sean reales, sino porque son abstractas. “La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto”⁴⁰.

³⁹ *Ibid.* pp. 60-61

⁴⁰ *Ibid.* p. 64

¿Qué lugar ocupa la metafísica dentro del conocimiento de acuerdo con Hume? Ninguno, debido a que es un engaño. ¿Cuál es el fundamento de nuestros conocimientos? Sólo un frágil hilo que reposa sobre una inmensa llama. Nuestros conocimientos son contingentes, pero los hacemos *necesarios*. No hay razón en ello, sólo hay costumbre.

Ante este panorama, ¿cuál sería el papel de la filosofía?

2.2.2. El sujeto trascendental: posibilidad formal del conocimiento y el tiempo subjetivo

Ante este panorama incierto que puso Hume delante de la filosofía, Immanuel Kant se sintió obligado a tener que responder de algún modo. Y la respuesta dada tuvo como objetivo conciliar tanto a esos nómadas (escépticos) que destruyen todo y aquellos déspotas (dogmáticos) que han abusado de la razón. De este modo es que no resulta exagerado afirmar que la *Crítica de la razón pura* se concibió como una especie de *contrato social* para toda la filosofía porvenir. Es indispensable sentar de nuevo las bases de ésta.

Los dogmáticos han agotado su discurso al ir más allá de la experiencia. En términos de Hume, han confundido razonamiento con imaginación. Afirman ellos que el sujeto es pasivo en el proceso del conocimiento, que la realidad está ya constituida y su único deber es dar cuenta de cómo opera ésta. En el plano moral, afirman que el futuro está decidido, nada acaece sin razón: “vivimos en el mejor de los mundos posibles” -afirmó rotundamente Leibniz. Instauran así un reino de despotismo en el que todo sigue un curso impuesto, en el que la libertad es inexistente.

De ahí que los escépticos se levantasen en contra de esta opresión. Dejando así un desierto en el que no hay más que incertidumbre: lo que ocurre hoy con normalidad mañana podría no hacerlo, puede advenir el caos en cualquier momento.

De ser así, ¿cómo darle un fundamento al *conocimiento* si en cualquier instante $2+2$ podría ser igual a 3 ? La respuesta de Kant a esta incógnita es epistemológica, es decir, versará únicamente en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento, mas no así en torno a las consecuencias ontológicas que posibilita el argumento de Hume. Es por eso que responde con un sujeto, el cual no está sustancializado, como ciertas caricaturas quieren hacer parecer, pues éste es forma y no contenido: se constituye únicamente por principios bajo los cuales todo sujeto= x/y puede conocer el mundo.

Si el dogmatismo decía: el mundo sólo se puede conocer de manera *a priori* -es esencia, es inmóvil. Si por su parte los escépticos decían: el mundo sólo se puede conocer por medio de la experiencia -es devenir incesante, el sol puede no salir mañana. Kant tendrá que afirmar lo siguiente: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia (...) Pero, aunque todo conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”⁴¹. Esta respuesta, aunque parezca un poco confusa e incluso carente de sentido, detrás de ella oculta el *dispositivo* bajo el cual se realizó la ‘*revolución copernicana*’.

Kant le dará la razón a Hume: conocimiento sin experiencia es vacío. Pero también dará cuenta de que si el sujeto se encuentra totalmente sujetado a sus experiencias, en el fondo se comparte la misma idea bajo la cual opera el dogmatismo: la realidad se le *da* de golpe al sujeto. Es así como Hume sólo sienta las bases para una posible revolución, pero será Kant quien tratará de consagrarla.

Si proseguimos bajo la idea de Hume, consideraremos entonces que nuestros conocimientos científicos no son más que un conjunto de *creencias* infundadas. La física newtoniana no existe *realmente*. Pero, por su parte, si proseguimos con los dogmáticos, consideraremos entonces que nosotros *sujetos* estamos *completamente* sometidos, y que sólo la razón que va más allá de la experiencia puede alcanzar el verdadero fundamento de la realidad: el Ser, Dios...

Somos sujetos finitos, ¿cómo saber el modo en que se originó el mundo? Nuestra finitud es un impedimento de primer grado para consagrar este conocimiento. La razón quiere ir más allá de esta finitud; esta es su tendencia natural. El abuso de la razón es despótico, el abuso de la experiencia también lo es.

Por tanto, si la física newtoniana asevera la existencia absoluta de la realidad (causa-efecto, tiempo-espacio) y si Hume nos dice que lo único ‘absoluto’ es la incertidumbre que nos brinda la experiencia; para Kant esa realidad que augura la primera existe en la medida en que es *nuestra* realidad *dada* por la experiencia. Nosotros le damos forma a *nuestra* realidad. El mundo objetivo que afirmamos que existe en su totalidad no es más que el mundo que se presenta ante *nosotros*.

⁴¹ KrV BI

De este manera, Kant establecerá una distinción lógica entre cosa en sí y objeto. La cosa en sí no es más que lo que se retrae ante nosotros, lo que no se muestra ni puede mostrarse; en otras palabras, es lo que está fuera de la relación sujeto-objeto. Por su parte, el objeto es aquello que se nos aparece, que está ahí delante de nosotros; es decir, es aquello con lo que nos relacionamos.

Sólo conocemos el mundo porque es *nuestro*. Por tanto, somos nosotros quienes lo construimos y le dotamos de sentido. Espacio y tiempo no son absolutos, no pueden serlo debido a que de ser así supondría que el sujeto va más allá de su experiencia para poder conocer lo que es en el mundo. ¿Qué son entonces? Son conceptos formales de nuestra sensibilidad, los cuales nos permiten ordenar de manera coherente la realidad que se nos presenta.

Ya no se trata más del sujeto pasivo inscrito en el proceso de conocimiento, ahora él ordena el mundo -lo que no quiere decir que lo cree *ex nihilo*. Tiene así actividad y, por tanto, de esto se puede derivar la respuesta lógica a cuestiones como la libertad. Sin embargo esto último nos excede, debido a que sólo nos interesa el desarrollo del tiempo y el espacio, es decir, la sensibilidad. Por lo que nos vemos impedidos a abordar las categorías del entendimiento y las aporías que nuestro autor querrá solucionar.

La sensibilidad se caracteriza por poseer dos sentidos: 1) sentido externo: los fenómenos en tanto se *nos* manifiestan son representados dentro de un determinado espacio; 2) sentido interno: los fenómenos y nosotros mismos podemos representarnos con una determinada duración -es gracias a esto que el yo en tanto yo puede representarse a sí mismo como fenómeno.

De acuerdo con esto, espacio y tiempo *son* conceptos puros de la sensibilidad, es decir, no son adherentes a la realidad, sino que son 'herramientas' sin contenido que disponemos para poder conocer algo. El mundo sin nosotros puede ser caótico, no lo sabemos ni podremos saberlo. Pero el mundo en tanto estamos inscritos en él se encuentra ordenado a causa de que disponemos, sin saberlo, de medios para ordenarlo. La sucesión entre pasado y presente no es más que una experiencia que *vive* el sujeto, es una distinción que él genera a partir de aquello que se le manifiesta. 'Esto es, esto ha sido'.

Si con los dogmáticos el sujeto se veía aprisionado por las leyes del mundo y si con los escépticos se encontraba hundido en la desesperación suscitada por la incertidumbre del

mañana; el sujeto trascendental kantiano se encuentra en un mundo oscuro en la que es su propia luz quien lo ilumina: le da un sentido a aquello que vislumbra.

Es así como para Kant no hay tiempo objetivo, o al menos no lo sabemos ni podremos saberlo. La Naturaleza en sí puede ser sin sentido, carecer de principios, pero ante nosotros los puede tener: “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios”⁴².

No hay conocimiento absoluto sobre la realidad, sólo conocimientos relativos que corresponden a nuestras intenciones de como relacionarnos con ella. De este modo es que el tiempo y el espacio se vuelven conceptos formales de la sensibilidad del sujeto, es decir, únicamente posibilitan que éste pueda tener conocimiento de algo.

2.3. El tiempo como intencionalidad de la conciencia

Si para Kant el tiempo sólo es una condición de posibilidad para el conocimiento, la fenomenología del siglo XX responderá que esta definición del tiempo no basta para poder explicarlo fenomenológicamente. De este modo, cuando hablamos de intencionalidad de la conciencia no nos referimos a una posible construcción de la realidad a partir de ésta, sino al modo de vivenciar la realidad misma.

Así Heidegger puede escribir en *Ser y tiempo* que “para Kant el tiempo es ciertamente “subjetivo”, pero queda “junto” al “yo pienso”, sin vinculación alguna con él”⁴³. El modo en que tratarán el problema del tiempo la mayoría de los fenomenólogos del siglo XX será tomando como punto de referencia el análisis de la constitución existencial del ser humano: *Dasein*, ser para sí.

No criticarán a Kant por haber negado el tiempo objetivo, sino que su crítica se dirigirá a que olvidó partir del ente que puede hacerse preguntas. Siendo este el ente que se caracteriza por abrir el mundo o por darle sentido. Así Husserl creerá que es fundamental preguntarse por la constitución de la conciencia, como es su estructura, para así

⁴² *KrV* BXIII

⁴³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 441

posteriormente analizar el mundo objetivo: ¿Cómo se relaciona la conciencia con el fenómeno del tiempo? Únicamente si formulamos así la pregunta podremos obtener una respuesta satisfactoria acerca de qué es el tiempo.

Pues es por la conciencia que hay tiempo, es por ella misma que hay fenómeno. El tiempo objetivo no es más que una “vulgaridad” que nace de la confusión y olvido del modo en que vivencia la realidad el sujeto. Por tanto, sin él no hay tiempo, sin él el mundo estaría hundido en la oscuridad. Es gracias a su acaecimiento que el mundo tiene Luz, tiene apertura y, sólo entonces, puede “tener tiempo”. Y esto como consecuencia del sujeto y su relación con el mundo, pues sólo éste podrá vivenciar el tiempo.

Por lo que éste, para la fenomenología del siglo XX, refiere al modo en el que los humanos nos *apropiamos* de la realidad y la hacemos nuestra de manera *temporal*. Desde ahí debe de partir la nueva filosofía del tiempo: como una analítica existencial del sujeto en relación con su *vivenciar* el tiempo.

Por consecuente, los fenomenólogos se enfocarán mayoritariamente en el análisis formal del sujeto. En varios de sus textos no hay contenido, sólo forma. No hay ni sujeto europeo ni sujeto colonizado; sólo principios bajo los cuáles el sujeto *existe* y como es que a partir de estos puede enriquecer al mundo. El humano, por consiguiente, es el ente que se encuentra totalmente escindido de la naturaleza. Sus modos primigenios para medir el tiempo posibilitan esta escisión.

De este modo es que la fenomenología proseguirá con el proyecto kantiano: abandonar la ontología para dar lugar a una analítica del entendimiento puro, equivale para ellos abandonar la ontología dogmática para así realizar una ontología existencial. Sólo el ente que se pregunta por el ser existe, esto debido a que es el único que puede *expresar* su modo de relacionarse con el mundo.

Entonces, si el tiempo es un modo de vivenciar del sujeto, ¿cómo puede haber diversos estados diferentes que se manifiestan en los entes? A lo que dirán: en la pregunta se halla la respuesta. ¿A quién se le manifiesta el cambio? Husserl dirá que es a la conciencia, la cual gracias a sus capacidades de *retener* y *rememorar* puede establecer una serie de diferenciaciones en torno al “estar en el tiempo” de los objetos manifestados⁴⁴.

⁴⁴ Al respecto nos dice Husserl lo siguiente: “Cuando un objeto temporal ha transcurrido, cuando su duración actual ha pasado, en absoluto ha muerto con ello toda conciencia del objeto que ahora es pasado, aunque la

Es por eso que el análisis de los objetos temporales en Husserl es equivalente a como estos se despliegan temporalmente en la conciencia. Lo cual no quiere decir que ésta los construya, pues los objetos temporales contienen en sí la extensión del tiempo. Es decir, aquello que se manifiesta se despliega *extático-temporalmente ante* la conciencia. De este modo, el estudio del tiempo no debe de partir del supuesto de un tiempo que existe objetivamente, sino de cómo éste es generado por medio de la *retención* y la *rememoración*; lo cual lleva a Husserl a negar el porvenir a las cosas, sólo son presente y pasado: “es duración ahora [los objetos temporales], duración construyéndose en la actualidad, y es luego duración pasada, duración “transcurrida” que es aún consciente, o bien que es “como” producida de nuevo en la rememoración”⁴⁵.

Siendo así la rememoración la única capaz de construir una ‘objetividad duradera’ en la que los puntos pasados del objeto se vinculan con los que están *siendo ahora*. Sólo así da cuenta de la tensión existente entre es y sido. El objeto que es ya no es del todo, sino que es sido en la rememoración. Por consecuente, si la conciencia es quien produce el “tiempo” y sólo éste acaece en el mundo a causa del surgir de un ente que se temporaliza, habría que estudiar entonces la estructura *extática* de la conciencia; su imposibilidad de ser en sí.

Es así como Jean-Paul Sartre proseguirá con este proyecto de construir una ontología fenomenológica en *L’être et le néant*. Partiendo así de la afirmación husserliana de que es por medio de la conciencia que puede surgir *fenomenológicamente* el tiempo y con la afirmación heideggeriana de que éste sólo acaece en el momento en que aparece un ente caracterizado por la temporalización. Sin embargo, al proseguir con el desarrollo del “tiempo” de ambos, se verá obligado a tener que perpetuar la afirmación de que no hay tiempo objetivo.

conciencia nunca más volverá a operar respecto de él como conciencia perceptiva, o quizá mejor como conciencia impresional [...] la continuidad de fases que se adherían al “ahora” en curso no era otra cosa que una retención tal, una continuidad de retenciones. En el caso de la percepción de un objeto temporal [...] dicha continuidad termina en todo momento en una aprehensión de ahora, en una percepción en el sentido de una posición-como-ahora.” Bien se nos puede acusar de que el despliegue temporal de los objetos inmanentes no es producida por la conciencia, cosa que en ningún momento hemos afirmado; sólo hemos dicho que este despliegue temporal *es* en la medida en que se *da* a la conciencia. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.* p. 47

El denominado tiempo en el mundo no es más que la relación del para sí con las cosas. Respecto a esto último Sartre afirmará que: “El tiempo universal viene al mundo por el *para sí*. El *en sí* no dispone de temporalidad precisamente porque es *en sí* y la temporalidad no es otra cosa más que el modo de ser unitario de un ser que está perpetuamente distanciado de sí por sí”⁴⁶.

Pero ¿cómo es que se distancia de sí mismo el para sí? Sartre dirá que es debido a la imposibilidad de la conciencia de ser en sí, siempre se encuentra negándose a sí misma. El sujeto no puede encerrarse en aquello que es su pasado, puede engañarse para hacerlo (actuar de *mala fe*), pero a sus veinticuatro se ve imposibilitado a seguir siendo el que era a los ocho o quince años. Por lo que esta imposibilidad de *enclaustrarse* lo arroja a una temporalidad en la que puede proyectarse como poder siendo otro. El futuro sólo le es dado al ser humano a causa de la conciencia.

Por lo tanto, el tiempo del mundo es el modo en que nos relacionamos con los objetos. Sé que mi perro no es el mismo a aquel que vi por vez primera lleno de energía porque ahora se encuentra lleno de manchas y cada vez más cansado. Él no tiene conciencia de ello, él podría seguir creyendo que su cuerpo es el mismo y quizá por eso mantenga ciertas actitudes que lo desgastan. Por mi parte sé que no es él mismo, así como sé que mis libros no son iguales a como los compré, algunos de ellos tienen las hojas amarillas o la pasta desgastada. Es porque puedo diferenciar del “ahora” mi perro fue un cachorro del ahora ya no lo es, que mi perro puede “estar en el tiempo”; mas no *es* en él.

Pues “ser en el tiempo” para la fenomenología del siglo XX es igual a saberse y sentirse en el tiempo, siendo así una vivencia caracterizada por la nostalgia o la angustia. Es así como ellos enlazan el tiempo a una afectividad. El tiempo en el mundo es la conciencia del afecto que las cosas me producen y yo produzco en ellas. Mi tiempo con el otro, un tiempo antehistórico para Sartre, es el modo en que ese otro me afecta y yo lo afecto. En nuestro primer encuentro trataré de cosificarlo y él tratará de hacer lo mismo, pero tendremos que negar esta relación de tratamiento del otro como ‘una cosa más en el mundo’ debido a que ambos irrumpimos en nuestras posibilidades.

⁴⁶ “Le temps universel vient au monde par le pour-soi. L’en-soi ne dispose pas de temporalité précisément parce qu’il est en-soi et que la temporalité est le mode d’être unitaire d’un être qui est perpétuellement à distance de soi pour-soi”. Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard (Édition corrigée avec index par Arlette Ekaim-Sartre), France, 2016, p. 290

Puede dar cuenta de mi modo de vivenciar el tiempo, de mi nostalgia o angustia, así como yo puedo hacer lo mismo con él.

Por lo tanto, no hay tiempo sin ser humano. Lo que haya ocurrido antes de su acaecimiento carece de tiempo y si acaso lo tiene es debido a que nosotros se lo damos. Hace 4.500 millones de años surgió la Tierra como planeta, hace 4.000 millones aparecieron en ella las primeras formas de vida. Ambos sucesos ocurrieron, no lo negará la fenomenología, pero la mayoría de ellos verán lo siguiente: esa cantidad de años no le son inherentes a la Tierra, sino que corresponde al modo en que nosotros nos apropiamos de este acontecimiento, el cual queda patentado en su *datación*.

El tiempo “vulgar”, que tanto criticaba Heidegger, olvidaba eso. Decía: el tiempo es un conjunto de ahora(s) que se distancian objetivo-temporalmente. Pero que alguien pueda distinguir los ahora(s) implica que hay alguien que reconoce el ahora y sabe que “ahora” de ayer no es el ahora del momento en el que escribo o esto se lee, y este “ahora” no será el mismo ahora de cuando yo o el lector finalicemos este trabajo. “Ahora” y Ahora son mediciones de la conciencia en su vivenciar el mundo y ambos corresponden a modos de apropiarse del ‘desplegamiento’ temporal de aquello que se nos muestra.

Pese a sus diferencias, Husserl-Heidegger-Sartre convergerán en el fondo en sus ideas del tiempo: es el modo de vivencia afectivo-temporal de la apropiación que hacen los sujetos del “ahora” y el ahora.

Si no hubiese relojes y nadie capaz de “medir” el tiempo, ¿los minutos seguirían avanzando?

2.4. El Ser es tiempo, el Ser es fenómeno

Llegados aquí, resulta necesario sintetizar las tres posiciones anteriormente esbozadas:

- 1) Con Heráclito tenemos un tiempo caracterizado por su viveza, pero en el cual impera la necesidad del $n+1$. En este sentido, Nicol afirmará en *Los principios de la ciencia* que en el fondo el filósofo griego no hizo más que establecer una identidad temporal, causando así que la imagen que se obtenga de ésta sea un

círculo perfectamente cerrado en la que no tiene cabida el azar ni mucho menos el acontecimiento.

- 2) En el caso de Kant, hemos encontrado un tiempo que busca remediar la aporía deducción/experiencia, por lo que optó por hacer de los conceptos objetivos operadores de la subjetividad. De este modo pretendió solucionar la distancia sujeto/objeto, haciéndolos así operar dentro de la misma estructura de conocimiento. Lo dado al sujeto es fenómeno, lo que puede conocer de la realidad a causa de su finitud; lo cual sólo limita la potencialidad del conocimiento y encierra al sujeto dentro de una ‘jaula invisible’ en la que únicamente podrá afirmar como verdadero un conocimiento que en el fondo no es adherente a las cosas mismas, sino que pertenece a los límites de su capacidad para conocer el mundo. Al final, no hay tiempo concebible para lo que no sea humano, su modo de existir y transcurrir sólo tendría cabida a partir de lo que ve el humano. De ahí en fuera no sabemos lo que haya: si para las cosas el tiempo y el espacio son condicionantes de su existencia eso no es de nuestra incumbencia.
- 3) En el caso del tiempo fenomenológico, hemos dado cuenta de que éste lo concibe a partir del vivenciar del ser humano. Si para Kant el tiempo es posibilidad para la representación del objeto, los fenomenólogos del siglo XX dirán que el tiempo como tal es la apropiación y el modo de vivenciar lo que rodea al ser humano. No hay tiempo en las cosas, pues este sólo es posibilidad para la existencia del ser humano. Ya sea por causa de la conciencia, la cual en su estructura extática causa la escisión del “en sí” introduciendo así la “Nada” en el mundo; ya sea por causa de su propia existencia, su acaecimiento dentro del mundo implicó la apertura de éste. Sin el ser humano el mundo es oscuro, carente de luz y, por consecuente, carecerá de tiempo.

Será este el panorama al que deberá de enfrentarse Eduardo Nicol para poder concebir el tiempo. ¿Qué implicaciones tienen las concepciones que arriba hemos desarrollado?

- 1) Tratará de buscar la Identidad del tiempo, cerrando así toda posibilidad de *acontecimientos* en el mundo; lo cual sólo detiene al ser, lo paraliza⁴⁷. ¿En qué

⁴⁷ Vid. Eduardo Nicol, *Los principios... op. cit.* p. 134

medida podemos decir que hay devenir si este está sujetado a una determinada ley que hace que regrese siempre al comienzo?

- 2) y 3) Pensarán al tiempo a partir de la *res cogitans*, es decir, como adhesión del sujeto pensante. Sin sujeto no hay tiempo, sin tiempo no hay sujeto. Ambos se ven en buena medida introducidos dentro de una relación de codependencia: para Kant si no hubiese sujeto no habría conocimiento y, por consecuente, no habría tiempo; para la fenomenología del siglo XX, si no hay vivencia del sujeto en el mundo no hay tiempo y, por tanto, no existe ninguna apertura ni luz en el mundo. Es la segunda posición la que más debería preocuparnos, pues ésta se volverá una herramienta útil para la ‘falacia antropocentrista’, la cual en sus extremos puede afirmar que sólo el humano tiene mundo, y misma que se ve reproducida en la obra de Enrique Dussel -en el último capítulo habremos de volver a aquella-.

¿Cómo ‘superar’ estas concepciones? Dándole a cada una un determinado grado de verdad. En virtud de ello es que Nicol tratará de ver la forma en la que cada posición tiene su determinado grado de razón.

Heráclito tendrá razón al concebir que sólo por medio de la experiencia el humano tiene acceso al Ser, el cual se presenta como devenir y fenómeno. Es imposible entonces deducir las características del Ser como lo hicieron las “ontologías parmenídeas”, las cuales siempre tendrán un Ser *irreal* que es inmóvil y nunca se muestra [‘etentifican’ al Ser al convertirlo en un producto del pensamiento puro]. En su lugar, hay que partir del Ser y para ello es indispensable comenzar desde una verdad apodíctica (Husserl) y real (Descartes): *hay Ser*. Lo que en ningún momento implica que el Ser se *presente*, pues esto último es lo que caracterizará a la *expresión*.

Hay Ser sería para Nicol una verdad apofántica, la cual sólo podrá mostrarse en la experiencia. No se trata entonces de decir que el devenir es parte del sujeto, el mundo por sí mismo es ordenado, pero el humano es el único que daría cuenta de ello. Al igual que Heráclito, para Nicol el Ser se da en la experiencia, se muestra en el fenómeno mismo. La apariencia es el ámbito donde *hay Ser*. Más allá de ella, sólo está la capacidad de engaño del ser humano.

Se parte entonces de que el Ser está a la vista, mostrándose delante de nosotros en todo momento. El Ser es tiempo, es decir, es posibilidad para el cambio mas no así el cambio mismo. Por lo tanto, al ser sólo condición para el cambio no puede distinguir, es un plano de igualdad para todo lo existente. Al respecto Nicol nos dice que no “hay en el plano inmanente ninguna cosa que *sea* más que otra cosa, ningún aspecto del ser que *sea* más que otro aspecto, porque el simple hecho de ser es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones”⁴⁸.

¿Por qué tiene que ser así? Esto se debe a que si asumiéramos que hay los más y los menos para el Ser, las sustancias y los accidentes, hacemos que éste se relacione con los entes para así establecer dicha jerarquía. El método deductivo de la filosofía *limitaba* al Ser en este sentido al pretender *definirlo*, le imponía límites a su potencia. Por lo tanto, no eran un pensamiento sobre el absoluto.

Volver al absoluto, volver a un pensamiento que verse sobre el Ser, requiere difuminar *ontológicamente* las jerarquías: el Ser es por igual en todos los existentes. Teje en todas las cosas un lazo invisible en el que se vinculan del mismo modo por el simple hecho de ser.

Es por esta razón que el principio de contradicción, que supone *negativamente* la deducción del Ser al decir que el ente no puede ser y no ser al mismo tiempo, no basta para dar cuenta del hecho fundamental de que *hay Ser*. El Ser no se deduce para Nicol, simplemente se capta y se parte de él. Es el ente quien lo hace notar, es él quien “trae la certidumbre más radiante en su mera presencia”⁴⁹ de la verdad irrefutable de que *hay Ser*.

Éste, por tanto, se nos muestra en el devenir de las cosas. “Lo único permanente [...] es la forma inherente al cambio mismo”⁵⁰. ‘El Ser es tiempo’ en la medida en que es posibilidad de cambio, posibilita la existencia del devenir. De este modo se recupera la filosofía heraclíteana.

Pero esto no basta para *reformular a la filosofía*. Aún resulta necesario dar cuenta de que es el ente quien resguarda al Ser. El Ser es fenómeno, el Ser requiere del ente para mostrarse. Lo cual no significa una relación de dependencia y limitación del propio Ser,

⁴⁸ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica (2ª edición), México, 2003, p. 146

⁴⁹ Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje*, UNAM-FFyL, México, 1990, p 25

⁵⁰ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo: la temporalidad del ser y de la razón*, Fondo de Cultura Económica (2ª edición), Tecnos, 1960, p. 41

pues requerir del ente no significa que requiera de este ente o este otro para poder mostrarse. El Ser se muestra indiferentemente en cualquier ente.

La verdadera revolución para Nicol era partir del hecho de que el Ser es fenómeno, de que se da en la experiencia primigenia. Cosa que Kant no consagra al posibilitar la existencia de un en sí de la cosa que es inaccesible para el conocimiento, aunque la existencia de éste en sí sólo sea una herramienta lógico-epistemológica y no así ontológica. En este sentido, Nicol dirá que el conocimiento de lo que es requiere necesariamente de la experiencia, no puede afianzarse de algo que vaya más allá de ésta.

Lo que se da y lo que se muestra por igual a todos los humanos es el Ser. No hay acceso misterioso hacia él. Es así como, en *Los principios de la ciencia*, Nicol dirá que el deber de la metafísica no será otro más que el de dar cuenta de los principios bajo los cuales podemos conocer al Ser, mismos que son Suyos y no impuestos por la razón, y los cuales son:

1. El Ser es temporalidad (Principio de temporalidad de lo real): Como hemos insistido, la proposición ‘el Ser es tiempo’ implica que éste es condición para el cambio del existente.
2. El Ser es com-unidad (Principio de comunidad y unidad de lo real): El Ser no reconoce gradaciones ni diferencias: Uno=multiplicidad. Lo cual implica que todas las cosas que *son* deben de *ser* ontológicamente iguales dentro de la comunidad del Ser.
3. El Ser es orden (Principio de racionalidad de lo real): El Ser no es hiper-caos ni posibilidad de éste, en el devenir hay orden. Es imposible entonces que devenga y surja algo que lo contradiga, a saber, un ente que se asemeje al Ser.
4. El Ser es *vinculación* humana (Principio de unidad y comunidad de la razón): Este último corresponderá al carácter metafísico del humano. El ente que posee el *logos* busca conocer al Ser y al hacerlo se ve obligado a compartir con otro su conocimiento acerca de éste.

Estos principios, que bien sabemos posibilitan toda *epistemología*, son formales, es decir, carecen de contenido material con excepción del último. Cada uno de ellos señala la *armonía* que rige en el Ser. No hay ni puede haber algo que se le contraponga, pues el no

ser no es predicado del Ser sino que refiere al ente, resaltando así su condición de incompletitud.

Ahora bien, si hemos dicho que el Ser es lo que se da a la experiencia, nos queda entonces preguntarnos cuáles son las características de ésta. Si Hume nos decía: la experiencia no nos da ningún conocimiento *necesario*. Nicol puede responderle que el único conocimiento *necesario* que tenemos de la experiencia es el hecho de que *hay Ser*. Incluso si el sol no saliera mañana, sería indicio de que *hubo* sol y ahora *hay* oscuridad. Lo único que no puede haber es la Nada, es decir, algo que esté al mismo nivel del Ser.

Si bien se puede afirmar que este *hay Ser* refiere a un conocimiento humano, dicha afirmación reposaría en una confusión. *Hay Ser* incluso desde antes del *logos*. Había Ser cuando se generó el universo y seguirá habiendo ser incluso después de que nos extingamos como especie. Es por esto que el rasgo primigenio del humano no es hacer que *haya Ser*, sino *presentarlo*. Es decir, hacer que se muestre y se enriquezca.

Es por eso que el último principio para conocer al Ser refiere a la comunidad humana, esto debido a que es el ente que es capaz de apropiarse del ser de los entes para *expresarlos*. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la expresión?, ¿por qué el humano sería el único capaz de *expresar* el Ser? Es a partir de estas preguntas que podemos pasar al siguiente capítulo.

III. La liberación de Proteo: En torno al concepto de expresión

En el capítulo presente habremos de abocarnos al desarrollo de las soluciones que propone Nicol para las consecuencias 3-5 mencionadas al final del primer capítulo, las cuales se caracterizan por girar en torno a la constitución del ser humano. Veremos entonces que, de acuerdo con nuestra narrativa precedente, el Proteo apresado por las “ontologías parmenídeas” puede dirigirse de nuevo a la impetuosidad del mar.

Pero antes de ello, le resultará necesario liberarse de las ataduras que le impiden moverse y lo obligan cada vez más a ser un ser uniforme. Menelao ha fijado el lugar de Proteo, le ha asignado un lugar al cual debe de resignarse y en el que el futuro que predice es cada vez más *controlado* y *homogeneizado*.

Nuestra exposición en torno a esta liberación se enfocará en el desarrollo de dos puntos que consideramos de gran importancia: la primera versa sobre el estatuto del cuerpo humano en tanto *piel*, es decir, en tanto condición para poder *presentar* en todo momento su ser de manera *expresiva*; mientras que la segunda se dedicará al desarrollo de las características de la expresión, las cuales son *simbolismo* y *creatividad*.

De este modo podremos apresar la *metafísica del hombre* que Nicol propuso y, a su vez, delinear lo que para él debía de constituir la *revolución* en la filosofía.

3.1. El sentido de la piel y el cuerpo

Acorde al desarrollo del capítulo precedente, hemos podido observar que en los cuatro principios que refieren al conocimiento del Ser había uno enfocado a la *comunidad humana*. Lo cual ya nos dice que, para Nicol, dentro del Ser hay una escisión entre por lo menos dos órdenes distintos: el ser humano y lo que no es humano.

Si bien el devenir es inmanente en las cosas, será el primero de ellos quien se encargará de hacer que éste se presente y, al mismo tiempo, habrá de crear su propio devenir. En varias ocasiones hemos mencionado que para concebir al ser humano resulta indispensable nuevamente conectar a la razón con la sensibilidad, la cual desde la primera

impresión capta al *Ser*. Sin embargo, nos hizo falta profundizar en las condiciones que posibilitaban la *impresión* del *Ser*.

Para tratar de explicar esto último, Nicol se verá obligado a tener que diferenciar las corporalidades de los dos órdenes mencionados en el primer párrafo del presente subapartado, esto para así poder analizar lo que caracteriza *corporalmente* a lo humano y a lo no humano.

- 1) El ente que puede *expresar* al *Ser* debe tener una corporalidad que le permita reconocerse entre sí y que, a su vez, posibilite la captación de las diversas *impresiones*. Es por ello que a él no le corresponderá simplemente tener un cuerpo caracterizado por la ‘carne’ (Necesidad), sino que también es indispensable que su cuerpo tenga piel. Es gracias a la *piel* que este ente puede realizar lo mencionado arriba.
- 2) Mientras tanto, los entes no humanos deberán de caracterizarse por una corporalidad inerte. Simple y llanamente tienen *cuerpo*.

Al tener esta diferenciación, nos quedará entonces saber en qué consiste tener piel. Al respecto, en su *Metafísica de la expresión* nuestro autor mencionará lo siguiente: “El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel”⁵¹. ¿Qué sentido tiene esta frase?

Primero, habría que tener presente que Nicol pretendió eliminar a como dé lugar el dualismo que imperó durante bastantes siglos en la filosofía, a saber: cuerpo y alma. Esto debido a que dicho dualismo fue consecuencia de la diosa Necesidad, ¿en qué medida? Para responder esto, es necesario recordar que la inmovilidad que caracterizaba al *Ser* hizo que varios filósofos pensarán que el ser de lo existente *necesariamente* debía cumplir dicho requisito.

Lo mundano en tanto fenómeno es despreciable. El cuerpo desde Platón ocupó un lugar de inferioridad debido a que en éste se hace patente las enfermedades, los dolores y las necesidades por satisfacer:

¿Qué debemos imaginar, pues -dijo-, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única?⁵²

⁵¹ Eduardo Nicol, *Metafísica... op. cit.* p. 119

⁵² *Banquete* 211d-e

Por lo tanto, en el cuerpo no hay cabida para la belleza. Esto último se debe a que es el ámbito donde se patenta el placer, el cual es pasajero al ser móvil. Pero esta idea de la escisión cuerpo-alma incluso impera en el cristianismo: el cuerpo es ámbito del pecado, lugar donde imperan los ‘deseos mundanos’. Lo cual conlleva a que también sea el ámbito donde se presenta el sufrimiento y se expresan las necesidades, siendo así el lugar donde se manifiesta el castigo divino tras el pecado original. Por lo que la verdadera existencia humana se encuentra más allá de su cuerpo. Éste no es más que una prisión para el alma, la cual no se ve sometida a la finitud ni a la muerte, pues es eterna. El dolor que siente el humano le proviene del cuerpo al ser éste finito.

La historia del cuerpo en la filosofía suele ser una historia de desprecio y de la afirmación de la idea de que lo que hace al humano ser es ajeno a su corporalidad; su ser sólo puede ser deducido. ¿Qué sentido tiene el cuerpo si afirmamos que sólo es un ámbito sometido a la necesidad y que, por lo tanto, la libertad va más allá de él? La capacidad de conocer y transformar al mundo no corresponde con el cuerpo. Entonces, ¿cómo es que pueden relacionarse alma y cuerpo al ser tan distantes? No hay respuesta clara, debido a que estas posiciones generalmente caen en solipsismos.

Nicol nos dirá que el cuerpo -a partir de aquí le llamaremos carne y piel, esta diferenciación la daremos un poco más adelante- es lo que hace patente el ser del humano. Es por la piel que entre nosotros podemos reconocernos. Al ver a alguien más puedo saber si es un humano como yo, dado que su piel no es materia voluble, es materia que va más allá de sí misma, materia que se resiste a ser materia⁵³.

En la piel del otro podemos ver su tristeza, su alegría, su agonía, su felicidad... nos muestra la totalidad de su ser humano. Por lo que piel refiere a la capacidad que posee el cuerpo humano para ser reconocido por algún otro como semejante. La piel expresa que no estoy simplemente ahí, sino que también *soy*. Por lo que podemos relacionarnos y así buscar medios bajos los cuales nuestro encuentro sea armonioso.

En la piel se muestra todo: “Por más interior y recóndita que sea la localidad del alma, ella consigue manifestarse en la carne [...] En la piel está el secreto de Proteo”⁵⁴. En

⁵³ Vid. Johann Gottlieb Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad*, trad. Virginia López-Domínguez, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 40.

⁵⁴ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2001, p. 18

ella se puede observar los diversos cambios que ha padecido alguien, el conjunto de sus vivencias y el tipo de éstas. Sabemos que una piel con cicatrices puede decirnos: soy alguien que ha tenido encuentros violentos -cirugías, peleas, accidentes e incluso autoflagelaciones-; una piel manchada y arrugada por su parte nos dice: he vivido durante bastantes años, mi cuerpo cada vez se está agotando más.

Podemos desear ocultar nuestras vivencias, pero ellas se patentan al otro por medio de nuestra piel.

Así entonces, piel no quiere decir aquello que cubre la carne y los órganos, de acuerdo con el sentido biológico; piel en el sentido ontológico fenomenológico que pretende Nicol es el *darse* al otro en tanto totalidad de vivencias, sin siquiera quererlo. Pues a diferencia de los objetos, nos dirá, los humanos para reconocerse a sí mismos sólo requieren de una primera mirada.

Sé que la persona de enfrente es humana, al igual que el tipo que se encuentra lado mío. Ambos me dicen: *soy* aquí y este modo de ser *expresa* una afectividad. El humano es un ser en situación, un ente que al *ser* se ve afectado por las condiciones de ésta. La piel del otro me dice eso sin que ese otro lo quiera. Nos damos siempre al otro de diversas formas sin por ello dejar de ser los mismos⁵⁵. Tenemos esa capacidad, dirá Nicol, de generar diversas *expresiones* que se patentan en la piel. Eso es lo proteico: la capacidad de *transformarnos* acordé a la *situación*.

Sin embargo, el humano también posee carne. ¿Cuál es su diferencia con respecto a la piel? Nicol no es bastante claro en esto, pues muchas veces piel viene a ser sinónimo de carne. Nosotros sostenemos que es importante establecer esta diferenciación para así poder entender la puesta en relación con el mundo del ser humano. Si por la piel nos reconocemos como prójimos o semejantes, por la carne es que sentimos y percibimos al mundo en tanto que somos en él. Al respecto, Merleau-Ponty nos dice lo siguiente:

Ella [la carne] es el enrollamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, la cual se atestigua de manera notable cuando el cuerpo se ve, se toca, en el instante en que ve y toca las cosas, de tal modo que, simultáneamente, *como* tangible desciende entre ellas, *como* tocante él domina todas

⁵⁵ Por esto mismo es que Nicol prefiere hablar de *mismidad* en los entes que de identidad. El primer concepto supondría el cambio y la permanencia que padece a lo largo de su existencia cualquier ente, mientras que el segundo sólo buscará condiciones generales que debe cumplir tal ente para ser identificado como tal y esto sólo podrá lograrse a través de su abstracción de cualquier relación y temporalidad.

y obtiene de él mismo esta relación, aunque esta doble relación es por descenso o fusión de su masa [...] La carne (aquella del mundo o la mía) no es contingencia, no es caos, sino textura que regresa en sí y se apropia para sí misma.⁵⁶

Bien podemos entender a la carne como la condición de posibilidad para el *sentir*. Es gracias a ella que el humano pertenece al mundo y el mundo puede hacerse sentir al humano. La carne es un medio para garantizar la *unidad* de lo real, si algo no tuviese carne sería excluido de este orden. Incluso las ideas tienen carne en la medida en que afectan su entorno. Por lo que la carne que nos propone Ponty no es la biológica, sino aquella que posibilita el sentir. Sinteticemos dicha característica de la carne: es el ámbito del Ser que posibilita que los entes puedan ‘sentirse’ afectados a causa de sus relaciones.

Si bien la carne del mundo es sintiente, es decir, se hace sentir; la carne humana además es sentiente, es decir, tiene capacidad para reconocer e identificar su sentir. Es por esto último que el cuerpo humano no es ni puede ser mero cuerpo; siempre es algo más. Pues el cuerpo es una abstracción de una totalidad que no siente, sólo se hace sentir. Un órgano fuera del cuerpo vivo es cuerpo en la medida en que es tratada como *unidad* discreta, es decir, como un mero órgano con una *función* específica y necesaria.

Si Nicol desprecia el término cuerpo para cualificar al cuerpo humano es debido a esto último. El cuerpo como unidad discreta vive bajo la necesidad, pero el ser humano no tiene nada de necesario: introduce el azar y agudiza la contingencia en el Ser a causa de su libertad.

Por lo que los métodos para conocer a ambos órdenes son diferentes: con el primero sólo bastan las ciencias naturales, mientras que con el segundo es necesario la *hermenéutica*. No podemos definir y estudiar al humano como lo hacemos con una piedra, pues su ser siempre está escapando a toda cualificación; cual Proteo al sentirse aprisionado.

El humano es el ser que crea su ser y, al mismo tiempo, enriquece el del mundo y esto último se debe a que es el ser de la expresión.

⁵⁶ “Elle est l’enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse [...] La chair (celle du monde ou la mienne) n’est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même”. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, France, 1964, p. 189

3.2. *El sentido de la expresión: creatividad y símbolo*

Hablar de *expresión* como aquello que compone al humano, implica en la fenomenología nicoliana decir que éste es el único que puede cualificar sus afecciones como emociones y sentimientos. Por consiguiente, el humano es el único ser que puede expresar su modo de pertenencia al Ser, pero además la *expresión* también implica hacer manifiesto el devenir de los demás existentes así como sus cualidades. Las ciencias naturales y exactas juegan aquí un gran papel.

El humano expresa el modo de ser de aquello que se le *imprime*, es decir, aquello que lo afecta: en su carne se *imprime* el ser de los entes. Lo cual posibilita que él pueda *darle* algo más, un sentido más allá del que le es propio, de su mero estar ahí. Por lo cual nosotros afirmamos que la expresión para Nicol se caracteriza por dos propiedades que se conjuntan en todo momento y que, en el fondo, dan cuenta de lo que es el humano como tal. Estos corresponderían a la creación (*creatividad*) y al símbolo. Mismos que desarrollaremos en este apartado de manera separada y esto por cuestiones analíticas.

3.2.1. La expresión como manifestación de la carencia

El ser humano es el ente que al *ser en el mundo* y al *saberse* como tal, irrumpe en el orden de lo necesario. ¿Cómo puede ser esto posible? “Ya no debemos preguntar cómo es posible que el hombre transforme la materia, aunque esto no deja de ser asombroso; debemos preguntar más bien cómo pudo transformarse la materia para que de ella surgiera este ser inmaterial que es el logos”⁵⁷. Formulamos la pregunta correcta: ¿cómo puede surgir algo inmaterial de la materia misma?

Aunque esta pregunta no pueda ser respondida, por lo menos nos permite reconocer dos cosas: 1) la existencia humana no es equivalente al de la Naturaleza, su surgir inaudito provoca que su propia existencia se conciba de otro modo: el ser humano es un ente *histórico*; y 2) la no necesidad del humano: su existencia es contingente como la de los demás existentes, por lo mismo puede desaparecer como especie en cualquier instante.

⁵⁷ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 257

En el capítulo anterior insistimos que siempre ha *habido Ser*, que incluso el *caos* o *vacío* son formas bajo las cuales *hay Ser*, esto por el simple hecho de que posibilitan que *haya algo*, el vacío o la nada. Pero que lo haya no implica que sea presente: los dinosaurios existieron y hasta ahora seguimos sin saber si sabían que existían y generaban *ser*, su existencia era un simple ser ahí que se basaba en satisfacer necesidades primarias a partir de una serie de comportamientos específicos.

La mayoría de los animales tienen esta existencia, por lo que su modo de relacionarse con el mundo es pobre.

En cambio, el humano puede cualificar estos modos de existencia, puede dotarles de *sentido* y esto debido a que sólo para él todo es *expresivo*. De este modo puede generar ficciones en las que los dinosaurios sientan como él: les dota de familia, de sentimientos, de emociones; en fin, los hace seres que requieren ser con otros. Lo mismo ocurre con los animales: en muchas ficciones estos pueden *pensar*, hacerse preguntas sobre su propia existencia y así poder afrontar el mundo de manera *creativa*.

La necesidad del humano de que todo le sea *expresivo* patenta que, de acuerdo con nuestro autor, sólo él puede ser el ente de la expresión. Un dinosaurio como el *Tyrannosaurus rex* puede representar el *riesgo* para las sociedades de los demás dinosaurios. Pero como tal esto no ocurrió, pues dichas ficciones sólo expresan un modo de *sentir* propio del humano.

El humano se expresa en cualquier instante y bajo cualquier modalidad: la religión, la literatura, las series sobre animales, etc. Todas ellas le permiten saber cómo se *siente* en una determinada época y esto se debe a que su comunicación no es *mímica*, es decir, no busca manifestar una serie de necesidades biológicas o padecimientos primarios por medio de sonidos. La comunicación humana es *simbólica*, es decir, su comunicación es incompleta porque nunca puede expresar la totalidad de sus sentires en un único conjunto de *expresiones*. Siempre está expresando nuevas expresiones, nuevas modalidades de relacionarse con el mundo.

Esto último se debe a que el ser humano es un ser incompleto, *in-definido*. ¿No acaso todos los demás entes lo son al ser sujetos de cambio? En buena medida podemos responder que así es, pero su cambio es *definido*, limitado a determinadas condiciones. El ser humano es *in-definido* porque es un ser cuyo cambio responde a condiciones que son

creadas y cada una de ellas puede requerir del consenso de la *comunidad* para poder afrontarlas.

Los demás entes cambian en la medida en que son *especie*, los humanos cambian en la medida en que además de ello son *históricos*. Y esto se debe a que el humano, a diferencia de los demás entes, es el único ser simbólico: se sabe cómo carente y por lo mismo siempre busca algún otro con el cual ser.

Así Nicol puede afirmar que todo “*símbolo cumple primordialmente 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*”⁵⁸. A su vez Platón nos dice en el *Banquete* que “cada uno de nosotros es un símbolo del hombre”⁵⁹, es decir, cada uno de nosotros necesita de algún otro para poder complementarse.

Por eso es que el humano es el ser *erótico*, el ser que busca la complementariedad con el otro y lo otro. Al ser escindidos, nos dice Aristófanes en el mismo *Banquete*, el humano se vio condenado a buscar su complementariedad en el otro. Con anterioridad, el humano era un ente completo, hermafrodito, y por lo mismo era un ser arrogante que ignoraba a los dioses. Es por esta razón que Zeus decidió cortarlo en dos mitades, por lo que la completitud y arrogancia con la que estos seres vivían se vio disminuida, obligándolos así a tener que vivir en conjunto.

De este modo, el humano nunca podría ver su sueño hecho realidad: ser completo, ser un Dios. Se encuentra próximo a ellos, mas no podrá ser ellos. Desea su fundición con los demás e, incluso, es capaz de morir para poder consagrar este acto. No por nada el que ama padece ante cualquier obstáculo que le imposibilite estar con lo amado; incluso si pierde a éste entra en grave crisis.

El ser humano es un ser simbólico, el animal simbólico según Cassirer, lo cual quiere decir lo siguiente: el humano es el ser de la falta, es el ser con carencias.

Nicol retomará así varias de las conclusiones del *Banquete* para poder desarrollar su propuesta metafísica, pero también habrá de retomar varias de las reflexiones desarrolladas por Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*. Cada símbolo es particular en la medida en que se inscribe dentro una situación, pero es universal en la medida en que se

⁵⁸ Eduardo Nicol, *Metafísica... op. cit.*, p. 381.

⁵⁹ *Banquete* 191d

encuentra inscrita dentro de una *unidad de sentido*. Este último concepto, en cierta medida es el equivalente a la forma simbólica de Cassirer, pero la diferencia entre ambos estriba en que para este último el símbolo sólo se inscribe dentro de una determinada historicidad caracterizada por su *funcionalidad*: mitología, ciencia, cultura. Mientras que para Nicol la unidad de sentido es el conjunto de vivencias históricas de cada cultura y la humanidad en general, dentro de la cual cada expresión no es más que una actualización suya. Además de esto, el estudio de la *unidad de sentido* podría permitirnos dar cuenta del modo de vivencia de los seres humanos, su *pertenencia* con el Ser; mientras que en Cassirer las formas simbólicas no son concebidas como adherentes al Ser, pues éste último no sería más que una expresión generada por una determinada forma simbólica.

Cabe mencionar que Nicol reconcilia a la metafísica con el giro lingüístico, mientras que Cassirer intensifica esta diferenciación al proseguir hasta cierto punto con el proyecto kantiano de depuración de la ontología para así dar cabida a un nuevo tipo de estudio⁶⁰.

Nos dice Nicol: en el símbolo podemos dar cuenta del ser del humano. Pero ¿qué caracteriza al símbolo?, ¿cómo se relaciona con el Ser? Aunque estos modos de relación los hemos ido esbozando, nos gustaría expresarlos de manera clara.

1. Todo símbolo es una creación humana. Este tipo de relación preferimos desarrollarla en el siguiente subapartado
2. Todo símbolo “cumple una función dialógica [...] y establece por ello una relación entre el yo que lo produce y el tú que lo interpreta”⁶¹. Dada la carencia del ser humano, su darse con otro corresponde a darse *simbólicamente*. Darse *simbólicamente* es mostrar el modo de pertenencia al Ser de manera fenoménica. Por eso es que más arriba afirmábamos que la *piel* era un concepto ontológico

⁶⁰ La crítica de Nicol a Cassirer también versará en torno la ignorancia que el alemán tiene acerca que el ser es concreto, lo que se da a la experiencia, así como la necesidad metafísica de la comunidad en el caso del ser humano. La captación de lo *impreso* se da por la apertura del humano y esto mismo causa que tenga que compartir su sentir con otro. Esto último es lo que nosotros denominamos en el anterior apartado como *piel*. Cabe agregar que la *dación* del modo de pertenencia al Ser se caracteriza por la Verdad: querer expresar es querer decir una verdad sobre el sentir. Expresión y verdad serán los componentes del *logos*. De manera que la metafísica de la expresión en buena medida también es una metafísica sobre el logos; por lo que es obvio el intento de recuperar el enlace con la realidad. No olvidemos que *logos* implica reunión, reconciliación con algo. Verbigracia: la impresión de lo sentido y la expresión simbólica. Sobre la crítica de Nicol a Cassirer véase “Como expresa” en *Metafísica... op. cit.* pp. 227-248

⁶¹ *Ibíd.*, p. 381

fenomenológico para Nicol. El mostrarse ante el otro es mostrarse como uno ha sido, es y puede ser.

De este modo, cuando al otro me le muestro, él habrá de interpretarme para saber si soy alguien de confianza o alguien que ponga en peligro su integridad. Por lo que el dialogo no consiste únicamente en la enunciación de palabras, dialogar es un acto metafísico que tiene cabida cuando dos humanos se encuentran. En todo momento somos dialógicos, es decir, estamos en relación con un otro que nos interpreta y al cual también interpretamos.

3. El símbolo representa algún objeto, con el cual guarda relación, y permite así que sea inteligible. Bien podríamos afirmar que el humano sólo *expresa* su propio ser a los otros por medio de los símbolos. ¿No acaso esta afirmación nos llevaría a un tipo de solipsismo con el cual pudiéramos afirmar que *realmente* sólo hay humanos? El humano *expresa* su modo de pertenencia al Ser, pero al hacerlo se vuelve ‘talabartero’ de su propio ser para poder *dárselo* al otro (se ‘*objetifica*’⁶²). *Objetificarse* es darse a otro, lo cual posibilita que pueda ser *apropiado*. Cuando nos lo hemos apropiado quiere decir que podemos *objetificarlo* y así poder ‘presentárselo’ a algún otro.

En las ciencias naturales, por ejemplo, se ‘objetifica’ el objeto observado y los resultados que se obtengan tras una investigación de éste habrán de ser compartidos dentro de la comunidad científica. En cambio, cuando en la literatura un autor se ‘objetifica’ implica que busca darse a algún otro a través de sus obras, aunque este darse no *necesariamente* implica que se dé tal como él es. Pues lo que se suele dar por medio de la literatura es un modo de sentir en específico, una idea que acosa al autor y lo obliga así a tener que crear una determinada codificación para poder *expresar* sus inquietudes e ideas.

⁶² Este neologismo que introducimos debe de entenderse como el “hacerse” un “delante” para el otro a través de la generación de un determinado soporte. Por lo que se contrapone con la concepción moderna de objeto, la cual puede definirse como un “ponerse delante” en tanto *representación*. La diferencia estriba en que nosotros abogamos por la afirmación de que el “yacer delante” es una *potencialidad* del existente. En este sentido, nuestro término debe entenderse como próximo al *antikeimenon* aristotélico, para el cual el “yacer delante” es una potencia emanada de la esencia del ente. Pero para nosotros no hay esencia, en el sentido de lo que puede ser conocido sólo por la intelección, sino que este “hacerse delante” corresponde a una capacidad afectiva del existente, es decir, de su buscar seguir siendo dentro del ‘movimiento’.

4. “Todo símbolo guarda relación con otros símbolos”⁶³. El símbolo no es una unidad discreta al ser vivencial. El símbolo está siempre en movimiento y al estarlo se relaciona con otros símbolos. El cielo azul puede relacionarse de este modo con la rosa. El símbolo matemático puede relacionarse con una teoría física. Los símbolos siempre se conectan y desconectan con otros símbolos, pues su modo de operar es *rizomática*⁶⁴, es decir, al estar en constante movimiento pueden conectarse y desconectarse: así una teoría física, la teoría de la relatividad por ejemplo, puede hacer conexión con un sentir humano para dar lugar a una obra literaria o filosófica (véase el caso de varias obras de ciencia ficción en el primer caso, véase el vitalismo bergsoniano en el segundo).
5. Todo símbolo es histórico. Si el humano es un ente simbólico, incompleto y libre, resultará necesario que esté en constante creación. Pero esto último quisiéramos desarrollarlo en el siguiente subapartado.

Con lo visto hasta ahora podemos decir lo siguiente: si la expresión es simbólica es porque es condición de posibilidad para la formación de comunidades. Pero Nicol también afirmará que el símbolo patenta la condición metafísica del humano; en la carencia está la posibilidad de comprensión del otro: “el hombre ha de albergar en sí mismo al ser ajeno, como condición metafísica de posibilidad de toda comprensión, de toda comunicación, de todo diálogo”⁶⁵. ¿Esto quiere decir que para el ser humano le es inherente la realidad como totalidad desde su acaecimiento? Quien afirme que así es, podemos decirle que es víctima de una grave confusión.

El ser de la expresión es histórico, lo cual quiere decir que sus vivencias pasadas no son borradas cuando un ente en particular fallece. Cada una de ellas persiste dentro de la historia, pues como bien señala Sartre, cuando el yo muere y es ‘olvidado’, éste puede ser absorbido por un nosotros histórico bajo el cual solemos identificar una determinada época⁶⁶.

⁶³ Eduardo Nicol, *Metafísica...op. cit.*, p. 393

⁶⁴ Vid. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Rhizome » en *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Les éditions minuit, Paris, 1980, pp. 9-37

⁶⁵ Eduardo Nicol, *Metafísica...op. cit.*, p. 413

⁶⁶ Al respecto Sartre dice: “Ser olvidado es, en efecto, ser aprehendido firmemente y para siempre como un elemento fundido dentro de una masa (los “grandes feudales del siglo XVIII”, los “burgueses whigh” del XVIII, los “funcionarios soviéticos”, etc.), lo que en ningún momento es aniquilarse, pero si es perder su

Que tengamos como nuestro lo ajeno, quiere decir que *heredamos* el modo de comprensión del otro. Y cuando no es así, *traducimos* su modo de ser para poder comprenderlo. La comprensión del ser ajeno debe de entenderse bajo dos formas: 1) lo *heredado*, el modo para relacionarse con algún otro (los modos de comportamiento que nos enseñan nuestros padres de niños o las clases de cívica que llevamos en la primaria son un gran ejemplo para esto); 2) la insuficiencia para poder comprender totalmente al otro: al ser entes incompletos no podemos comprender la totalidad histórica del ser humano, pues éste siempre está deviniendo, por lo que cuando nos encontramos con algo que nos es ajeno solemos emplear determinadas herramientas para poder comprender su modo de ser y así cualificarlo (los encuentros con gente de otros países e incluso las expresiones racistas son un ejemplo de esto, pese a que las últimas no nazcan a partir del intento de comprender al otro, sino de subsumirlo a partir de lo mismo).

Sobre esto último, cabe mencionar que si el símbolo es el intento de consolidarse con el otro, por lo tanto, es *erótico*, en el mismo *Banquete* se establecen dos tipos de Eros: el eros divino y el eros vulgar. Es en este último en el que podemos inscribir la *expresión* racista y de *odio*, como un eros que no busca la convivencia y el enriquecimiento con el otro, sino su total posesión bajo la idea del dominio. Aunque Nicol en sus obras parece olvidar esto, es importante traerlo a colación: no toda expresión es amorosa ni todo símbolo enriquece, pero a pesar de eso el símbolo de odio también *expresa* un modo de ser del ser humano al encontrarse inscrito dentro de una determinada historicidad.

3.2.2. La expresión como creatividad

Todo símbolo presupone un acto de *creación* y todo acto de *creación* se manifiesta dentro de un símbolo. Por lo que de acuerdo con los principios de toda “relación simbólica”, mencionados más arriba, el principio uno y cinco corresponden a la *creatividad* de la *expresión*.

De acuerdo con nuestro autor, el humano es un ente caracterizado por la creación de su propio ser. Mismo que queda reflejado en sus *ideas sobre lo que es el hombre*, pues cada una de ellas manifiesta el intento del humano por conocerse a sí mismo. No sólo es un ser

existencia personal para ser constituido con otras existencias en colectivo”. Jean-Paul Sartre, *L'être...op cit.* p. 712

consciente de su existencia, sino que también es el ser que puede cuestionarse acerca de ella y cada uno de estos cuestionamientos sobre su ser posibilitan que siempre este deviniendo. El devenir humano es histórico y cuya condición de posibilidad es la expresión.

El hombre expresa su ser y lo transforma al expresarlo. En cada momento es capaz de ofrecer alguna peculiaridad que, siendo inesperada, es al mismo tiempo congruente con su ser. Ninguna definición o idea del hombre es completa, pero tampoco es completamente errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo⁶⁷.

El ser humano es *proteico* en la medida en que nunca podrá ser encapsulado dentro de una definición rigurosa de tipo $\forall(x)=y$, es decir que en el intento por aprehender la totalidad humana damos cuenta que ésta se caracteriza por ser *destotalizante*. Como diría García Bacca: el ser humano es el ser de la transfinitud⁶⁸.

Proteo, de acuerdo con el mito griego, cambiaba de forma cada que se sentía amenazado; el humano cambia de forma cada que se pregunta y expresa su ser en el mundo. Expresar es hacer. Enunciar un modo de afectividad implica un modo de cambiar nuestra relación con la realidad. No hay diferencia radical entre materia e idea para el humano. Su estado de ánimo posibilita un modo de relación con la materia, a su vez, la materia posibilita un modo de *estar siendo* en la situación en la que el humano acaece. El humano es un ser de juego: crea y descrea a partir de las posibilidades mismas que lo rodean.

Es por esta razón que su estudio hasta ahora no ha podido tener los resultados que cierto *cientificismo* quisiera. El hecho de escapar a un modo de ser concreto es su modo de poder ser libre. La verdadera muerte para el humano sería que esta posibilidad le fuese cancelada. Se suscitaría así la *agonía de Proteo*.

El principio uno de la ‘tipología’ de arriba nos dice que el símbolo es una creación humana. Crear es acrecentar el ser de la realidad. Es posibilitar que una rosa deje de ser una simple rosa y represente así un modo del sentir humano. La rosa roja y la sangre que sobre ella se derramó *expresa* el grado de pasión con el que alguien puede amar a otra persona, como nos lo enseña el hermoso cuento de Oscar Wilde.

Intensificar nuestra relación con el ser del ente es hacerlo más rico. Enriquecimiento vital a partir de la vida misma.

⁶⁷ Eduardo Nicol, *La idea... op. cit.*, p. 11

⁶⁸ Vid. Juan David García Bacca, *Infinito, transfinito, finito*, Anthropos, 1984

Llegados aquí cabe recordar que el hecho apodíctico *hay Ser* no implicaba en ningún momento que el *ser se presentara*. Para esto último es necesario un ente que exprese sus impresiones del mundo y que, al hacerlo, se *apropie* de éstas para así enriquecerlas.

Sin embargo, la cuestión de la apropiación en Nicol no es bastante clara, como bien lo señala Carlos Alberto Vargas Pacheco⁶⁹, pero esto no imposibilita que no podamos desentrañar el sentido de la *apropiación* dentro de su obra. Bien sabemos que es necesario que haya impresiones, lo que nosotros hemos denominado en varias ocasiones también como afecciones, para que el ser humano pueda expresarse. Pues de no ser así se encontraría aislado del mundo y, por lo tanto, continuaríamos con el proyecto moderno del *cogito*.

Apropiación, la *oikéiosis* griega, refiere a un modo de pertenencia particular en relación con la situación. Siendo así un estado de apertura hacia lo demás, hacia la diferencia, hacia cada elemento que nos acompaña dentro de la situación. Es dar cuenta del *cosmos*, es decir, de saberse como *siendo* con el otro y los otros. Por lo tanto, su modo de actuar busca como convivir con las *reglas* que la situación le presenta: juega con ellas, crea y expresa.

Empero, hoy solemos entender por apropiación el *adueñamiento* en su totalidad de algo. La proposición ‘nos apropiamos del mundo’, en el fondo implica que nos consideramos como los dueños legítimos de éste. En este sentido, el concepto de *apropiación* se ha visto afectado por la *cientificidad* y la *tecnificación* del mundo, por el intento de *definir* a la realidad de manera práctico-utilitaria. Es decir, de buscar hacer *unívoca* la existencia de todo lo que es.

Pero este mismo intento de homogeneizar la realidad dentro de un proyecto regido por las *necesidades*, sigue haciendo presente el carácter proteico del ser humano. En las mismas tecnologías que buscan nulificar su potencial, se presenta el acto de *dar* algo más a la realidad, aunque esto no necesariamente la enriquezca.

El humano es el ente que en su propia agonía sigue creando. Transforma el mero ‘estar ahí’ en un *ser para*. Un par de piedras se vuelven tecnología y posibilidad de

⁶⁹ Vid. Carlos Alberto Vargas Pacheco, “Eduardo Nicol: Expresión más allá del logos” (tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado UNAM, Programa de maestría y doctorado en Filosofía, UNAM, 2014), p. 92

producir fuego en el instante en que son cogidas y chocadas entre sí para consagrar dicho acto. Incluso una simple rama puede también ser algo más. El enriquecer el ser de lo otro es hacer que su ser posea además de su mero ser en sí, un ser para mí, es decir, es dotarle de la posibilidad de devenir un *artefacto* o un *símbolo* para alguna afectividad.

Aunque esto último no le sea propio, sino que es inducido por la intervención de algún otro ente, permite que las cosas posean la *posibilidad* de ser algo más allá de su ser necesario. El humano es un ser que transforma la realidad con el objetivo de completarse, de hacer que sea colmada su carencia, misma que causa que sea simbólico. Es por esta razón que el humano es el *poeta* por excelencia

Su existencia es *poesía*, esto en la medida en que siempre está realizando y buscando crear algo. La poesía para Nicol, entonces, no sería sólo una expresión literaria, sino un concepto fenomenológico capaz de describir el modo expresivo del humano. Por eso mismo es que uno puede sentirse tentado de afirmar que Nicol prosigue, sin darse cuenta, la división sobre los saberes que estableció Aristóteles: *teoría*, *poiesis* y *praxis*.

Hemos visto así que la *poiesis*, el ser poeta del humano, implica necesariamente la creación constante de ser en los demás entes y la transformación de su propio ser a causa de su propio carácter *proteico*: “Hablar poéticamente es adoptar el habla misma como finalidad: es un amor declarado que no trasciende la declaración, porque se cumple cualquiera que sea el contenido de lo declarado”⁷⁰. Más adelante agrega lo siguiente: “El habla es como una materia plástica, en la que el hombre deja impresadas mil formas de su ser”⁷¹. La actividad poética del humano es la actividad del artesano que transforma constantemente la materia. El ser humano es el propio artesano de su ser.

En cada momento que enuncia un modo suyo, lo que hace es posibilitar la transformación de lo que era con anterioridad. Al decir: el humano es el animal político; dio cabida a la posibilidad de agregar conjunciones a ese modo de ser: y es el animal simbólico y es el animal metafísico y... Como señala el propio Nicol, cada expresión humana sobre sí misma señala una particularidad suya, pero también la actividad poética implica la generación de más ser en lo existente.

Proteo y el mar devienen juntos.

⁷⁰ Eduardo Nicol, *La agonía...* op. cit. p. 87

⁷¹ *Ídem.*

Empero, sabemos que el humano no sólo se caracteriza por este modo de comportarse: un *ethos* poético para relacionarse con su realidad. Además de ello busca conocer el ser de lo existente por sí mismo, siendo así un ser cuya expresión también es teórica.

Descubrir el ser en sí de lo existente es permitir que éste se muestre tal como es. Por lo tanto, su relación con lo otro tiene como peculiaridad partir de la *philia*, es decir, parte de un *desinterés* por el ser de la cosa. Partir del interés, según Nicol, es tratar de subsumir el ser en sí del existente a un mero ser para mí. Si el conocimiento teórico debe de ser *desinteresado* es debido a que no parte de *intereses* pragmáticos-utilitarios. Para Nicol esto último es lo que caracteriza a la epistemología moderna: es un abandono de la *philia*. La búsqueda del beneficio es lo que predomina actualmente.

En este nivel del comportar humano, el *proteísmo* se hace presente cuando somos capaces de enunciar la existencia de lo que *hay* a partir de sí misma. La teoría es *necesariamente* fenomenología, pero no en el sentido husserliano de suspensión del juicio y de los sentidos; la fenomenología como saber teórico parte de las afecciones y desde ahí busca conocer el modo de ser del existente. Por ejemplo, que a partir de la caída de una manzana a Newton se la haya ocurrido la noción de gravedad.

Una teoría física, biológica o etológica; son algunos de los modos bajo los que queremos conocer lo que nos rodea por sí mismo. Será esto lo que a su vez posibilitará el intento de transformar el mundo, pero antes de hacerlo es necesario conocerlo. Pues de no ser así, nuestros actos reposarían en el mero vacío.

Por lo tanto, la *praxis* no es sólo actuar para cambiar las bases materiales: el acto mismo de pensar la realidad es *praxis*. Pues tanto la *praxis* práctica e impráctica⁷², como la teoría y la *poiesis*, convergen de tal modo que uno sin los otros no podría ser. *Poiesis* sin ‘teoría’ es actuar de manera solipsista. El *ego* que actúa de tal modo *universaliza* su modo

⁷² Nicol entiende por “praxis práctica” aquella que va enfocada a satisfacer las necesidades biológicas del ser humano, mientras que la “praxis impráctica” es aquella enfocada al desarrollo espiritual del humano (literatura, pintura, música, por mencionar algunas). Ambas se caracterizan por modificar la relación que éste tiene con la realidad, por lo mismo es que generalmente debe de ir de la mano de la *teoría* o de la *poiesis*. Sobre el primer caso, se puede observar la relación que tiene la praxis impráctica con la teoría por medio de las ciencias humanas y naturales. De hecho, es esta última praxis la que posibilita la transformación de la realidad en tanto *physis* universal, pues la praxis práctica refiere más a la satisfacción y mantenimiento de la *physis* individual. Vid. Eduardo Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978

de ser y cree que fuera de él no hay nada más. Por ejemplo, el *ego conquiro* del que nos habla Dussel es una *poiesis* no teórica, no busca el reconocimiento del otro ni de lo otro. Los símbolos bajo los cuáles se guían se caracterizan por el abandono de lo *erótico* para así hacer prevalecer a *tanatos* (el amor vulgar del que nos habla Platón en el *Banquete*). Pero también *teoría* sin *poiesis* es peligrosa: es hacer del otro y de lo otro un mero instrumento. El pragmatismo-utilitario que prevalece en nuestras sociedades es un gran ejemplo de ello: ¿qué son las humanidades actualmente? ¿Cuál es su lugar dentro de un mundo que se caracteriza por la producción ciega de nuevos *artefactos*? La *depresión* de nuestras sociedades es un grave síntoma de este régimen, el cual Nicol denominó *razón de fuerza mayor*⁷³.

Toda *praxis* implica transformar el mundo: “La única realidad susceptible de sufrir un cambio por la acción humana es justamente la realidad humana: eso que llamamos mundo, incluyendo el ser del mismo hombre”⁷⁴. Se transforma al mundo de manera teórica en la medida en que se *desvela* el sentido de una relación: la crítica de Marx al capitalismo posibilitó el cambio de sentido de la relación asalariado-patrón a proletario-burgués; así como la crítica de la filosofía de la liberación de Dussel posibilitó el cambio de la relación con la historia de la filosofía: no todo filosofar debe de asemejarse al europeo ni creer que éste es superior.

Se cambia al mundo de manera *poética*: los modos de afección divergen de acuerdo con determinadas épocas. Se cambia el mundo en la medida en que los humanos cambian su propio modo de concebirse: en el Renacimiento el humano era el ser por excelencia al ser el único ser que actuaba, hoy para nosotros el humano es un ser más y cuyo modo de actuar, en los últimos años, ha sido irresponsable. La ecología, por ejemplo, es algo que surgió en la medida en que tomamos conciencia del daño ecológico que hemos hecho en el mundo. El ser humano actual debe de ser *ecológico*, como en su momento fue *simbólico*, *metafísico* o *político*.

Proteo cambia de forma y al hacerlo cambia su modo de sentir el mar, lo que causa que lo conciba de otro modo. Pero el mar cambia a su vez en la medida en que Proteo al nadar en él lo va descubriendo bajo su nueva forma o sensibilidad.

⁷³ Vid. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, pp. 15-173

⁷⁴ Eduardo Nicol, *La primera... op. cit.*, p. 19.

Ambos devienen conjuntamente, sin importar que actualmente *Proteo* esté fuera del mar siendo obligado a no transformarse más.

3.3. *El sentido de una revolución: ¡liberemos a Proteo!*

Las consecuencias 3-5 del primer capítulo se caracterizan por la negación de la mundanidad del ser humano. Pues en ellas se concebía que el ser de éste *necesariamente* yace más allá del mundo, prosiguiendo así con el pensar platónico del *Fedro* en el que el alma se concibe como encarcelada por el cuerpo.

La obra de Nicol fue el intento de poner fin a todo pensar *deductivo* en la ontología y la metafísica. Su pensar era una fenomenología dialéctica, es decir, concebía que en el mismo devenir había una razón (una causa) aunque ésta nos fuese desconocida y que en ningún momento este devenir habría de detenerse: lo único real es el cambio mismo. Nada surge *ex nihilo*, todo surge a partir de algo. Por lo tanto, lo único imposible de surgir era la Nada como contraposición del Ser absoluto.

Al mismo tiempo que Nicol asume que el Ser es un absoluto, intenta describir los modos de modulación del Ser en lo que es. Una piedra no es como el humano, un perro tampoco lo es. De ahí que pudiera establecer lo que para él era un ‘dualismo legítimo’ dentro del orden del Ser: lo humano y lo no humano. Lo que lo llevará a afirmar que el deber de la nueva filosofía sería explorar a profundidad las diferencias entre ambos órdenes con el objetivo de dar cuenta de los modos bajo los cuales estos se relacionan.

Hemos visto que para Nicol el ser humano era un ser de la expresión, esto en la medida en que genera y da sentido a sus afecciones. Sobre esto último, esbozamos como es que para nuestro autor la expresión se dividía en tres tipos, mismos que recuperan la tipología de los saberes aristotélicos. *Praxis, teoría, poeisis*: son los tres modos bajo los cuales podemos expresar nuestra realidad y los tres modos por los que también podemos conocernos en tanto seres históricos que se relacionan con el mundo. De ahí que no nos parezca exagerado que cada uno de estos modos posea dentro de sí una determinada *idea* bajo la cual operan y cuyo esquema sería el siguiente:

Tipo de expresión	Idea regulativa
-------------------	-----------------

Praxis	Hombre
Poiesis	Dios (Divino)
Teoría	Naturaleza

La hermenéutica histórica que propone Nicol radica en el estudio de estos tres tipos de relaciones. Nuestra concepción del otro y de nosotros mismos, por ejemplo, determina la *inclinación vital* que podamos tener entre nosotros. Así podemos dar cuenta de si la *idea de lo humano* es totalizante o totalitaria.

La *idea de lo divino* refleja el carácter divinológico que tiene el propio humano al transformar su propio ser y el del mundo que lo rodea. En este nivel resaltaría con mayor amplitud el carácter *proteico* que posee. Por ejemplo, que el humano sea el único en hacer cultura, historia y política; mientras que en el caso de lo otro, este pueda adquirir el calificativo de arte (literatura, poesía, pintura...).

Por su parte, la *idea de la naturaleza* haría patente el modo de relacionarse con lo otro, ya sea que le permitamos que se muestre por sí y con lo cual el humano traería la “cura”; ya sea que concibamos que se define acorde a sus funciones pragmáticas-utilitarias, lo que justificaría su dominación.

Estas tres ideas que operan en la existencia humana son las mismas que concibe Kant como principios regulativos del actuar humano. Pero la diferencia entre Nicol y Kant es clara, pues para nuestro autor estas ideas patentan el ser de lo existente en general. No hay cabida en el nivel ontológico para un posible en sí, dado que todo es fenómeno.

Incluso si la *poiesis* y la teoría se combinaran (expresión mitológica), la actitud que se tomaría es la de buscar permitir que lo existente se muestre por sí mismo. Cosa que suele manifestarse con mayor grado en los mitos sobre el origen del Universo y la vida o los mitos en torno a espíritus que operan en la Naturaleza.

Las expresiones, nos dirá Nicol, son los modos bajo los que podemos conocer lo existente en general al estar aquellas inscritas dentro de la realidad. De este modo se subsanan aporías como las que el “giro lingüístico” introdujo: el lenguaje es algo irreal que expresa lo real. ¿Cómo es que puede ser así? En el fondo estos pensadores no hacían otra cosa más que concebir de manera solipsista al ser humano, por eso no es extraño que en su radicalización se concibiera que sólo había *discursos* o *lenguaje*, los cuales sólo poseía o

hacía el ser humano. Por lo tanto, lo único que había realmente para ellos *eran* seres humanos, no así existentes en general.

Al asumir que la *metafísica del humano* necesariamente debía de versar sobre su carácter simbólico, Nicol pretendía superar esta aporía. Sin embargo, habría que cuestionarse en qué medida es que pudo consagrarlo (siendo esto último sobre lo que versará el último capítulo). Pues bien es cierto que al intentar recuperar el sentido de la filosofía primigenia y de comprender las diversas *revoluciones* que hubo a lo largo de su historia, muchas de las cosas que criticaba las terminó reproduciendo. Pese a ello, es necesario dar cuenta en qué consistían para Nicol los cimientos de la revolución en la filosofía:

- 1) El Ser es movimiento (tiempo y fenómeno)
- 2) La expresión es lo que hace al humano, con lo cual puede *presentar* al Ser

Estos postulados, entonces, pueden sintetizarse bajo una única pregunta en torno a la cual gira toda la obra de nuestro autor: ¿qué lugar ocupa el ser humano dentro del Ser? Lo cual viene a ser equivalente a la pregunta: ¿de qué modo se manifiesta en el humano el Ser? Nicol sabe que para llevar a cabo la *revolución* que pretendía, resultaba indispensable encontrar el síntoma de la crisis de la metafísica. Por lo que no se resigna a creer que la ontología era aquello que se había elaborado desde Parménides y, por consiguiente, no cae en una posición reaccionaria como la de cierta posmodernidad y decolonialidad al afirmar la superación de ésta.

La ontología es inenmendable, superarla es hacer que Proteo perezca finalmente. El Ser es condición para el movimiento; siempre predicamos el ser incluso cuando pretendemos ya no hablar más de él. Sólo en esta *reapropiación* de la historia de la filosofía, la metafísica tal como había sido planteada puede ser superada.

He ahí como podemos hacer una revolución en la filosofía, el único medio para poder liberar a Proteo de su propia *agonía*, la cual fue impuesta por su propia idea de que en la tierra -lo estático- yacía el Ser y no así en el mar -lo impetuoso-.

IV. El Mar y Proteo: análisis del planteamiento metafísico de Nicol

En este capítulo habremos de enfocarnos en la realización de una crítica a la metafísica que propone Nicol. Pero antes de desarrollarla, creemos conveniente hacer una breve recapitulación de las soluciones que propone nuestro autor a las consecuencias que deducimos en el primer capítulo:

- 1) El Ser no es otra cosa más que la condición de posibilidad para la existencia, misma que habrá de manifestar a aquel desde la apariencia. De este modo, tiempo y fenómeno son los dos atributos que posee el Ser. Por lo tanto, el conocimiento deberá *necesariamente* ser fenomenológico, es decir, partir desde la experiencia y del hecho primario de que *hay Ser*.
- 2) Consecuente con esto, el Ser es mera positividad y es absoluto, por lo que no puede haber algo que se le contraponga. Incluso el no ser es un modo de Ser en tanto que refiere a una ausencia en el ente y no así a un absoluto que comprenda lo que no es.
- 3) De este modo, el conocimiento sobre el ente siempre es *empírico*. La sensibilidad nos proporciona los materiales necesarios para conocer el mundo, por lo que el ser de lo que es y su fundamento no puede ser deducido, es decir, no puede ir más allá de ésta.

La razón siempre es 's[e]intiente', porque el humano en su totalidad lo es. El humano es carne y piel, no idea ni trascendencia. Su alma es carne. Su espíritu es piel. El acto de negación de este hecho primario es la genuina *violencia* metafísica que tanto se criticó en la *posmodernidad*. Recuperar la experiencia es la verdadera refundación de la metafísica: la 'esencia' del ser humano no dejará de *manifestarse* en el mundo más que cuando haya 'desaparecido' en su totalidad.

- 4) Al ser su cuerpo carne y piel, al poder *expresar* su modo de pertenencia con el Ser, su orden no puede ser el mismo que el de los demás entes. Por lo tanto, al ser el ente que introduce el azar y agudiza la contingencia en lo necesario, su orden es histórico, en la medida en que su relación con el mundo es poético, teórico y práctico. Siendo esto la condición de posibilidad de que el ser se *presente*, de que pueda saberse como *Ser*. Hay más Ser desde que hay un ente que intensifica el ser de los entes; haciéndolos así más que un mero estar ahí.

- 5) Pero además del punto anterior, el ente *expresivo* se ve obligado a tener que ser en *comunidad*, es decir, de ser con otros. Esto a causa de que posee piel, siempre se da a otro sin siquiera quererlo. Su condición en el mundo es *simbólica*, en la medida en que se sabe como ente incompleto. Será a causa de ello de que su piel siempre se *da* a otro ente *expresivo* en la medida en que busca completarse, fracasando en este intento debido a que la condición necesaria de la *expresión* es la *incompletitud* del ser humano.

A lo largo de nuestros capítulos hemos querido evitar mencionar nuestros puntos de desacuerdo con Eduardo Nicol. Pues nuestra intención era presentar el *espíritu* crítico que se resguarda en su obra. Por lo que a continuación queremos desarrollar nuestra inquietud respecto a la obra nicoliana, misma que refiere a los dos órdenes que establece: lo humano y lo no-humano.

4.1. *Crítica al ‘dualismo legítimo’: ¿Proteo es el único que expresa?*

Eduardo Nicol nos asevera a lo largo de su obra que el Ser es absoluto, que no posee gradaciones, que no posee jerarquías, que no posee ni más ni menos; pero al mismo tiempo nos dice en varias ocasiones que existen dos órdenes distintos, lo humano y lo no-humano, y que por lo tanto el deber de la filosofía no debería de ser otro más que el de explorar esta diferenciación. Sin embargo, esta distinción entre dos órdenes radicalmente distintos que propone Nicol, ¿no acaso supondría una jerarquía dentro del Ser? Como bien señala Ricardo Horneffer en su libro crítico sobre la obra de Nicol:

...si la realidad está escindida en dos géneros que se contraponen ontológicamente, ¿cómo es factible hablar, como lo hace Nicol en Los Principios de la Ciencia de una “unidad y comunidad de lo real”? Más todavía, ¿y el Ser? ¿cómo se articula o se acopla con esta distinción? (...) ¿es adecuado englobar en un mismo género -el no-humano- a lo vivo y a lo inerte?⁷⁵

⁷⁵ Ricardo Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2013, p. 173

Recordemos que la condición necesaria de la expresión es la capacidad de sentir, por tanto, ¿podemos decir que los animales son seres carentes de sensibilidad?⁷⁶ El problema que nosotros contemplamos dentro de la distinción ‘humano y no-humano’ es el problema de la sustancialización: si el ser expresivo, el ser humano, es más es porque su ‘sustancia’ no es inerte como el del resto de los entes. Animales y piedras vienen a ser metafísicamente lo mismo dentro del sistema que nos propone Nicol: el animal no expresa así como la piedra tampoco lo hace⁷⁷. ¿Dónde radicaría la diferencia entre ambos?

La sustancialización que hace Nicol respecto a la expresión es un grave problema desde nuestra perspectiva, debido a que ésta suele presuponer el accidente. Pues hay sustancia en la medida en que en ella se instalan los accidentes, siendo así un soporte para estos. La diferenciación que nos propone Nicol es de esta índole: lo humano es el ámbito de ‘sustancia’-la expresión- del Ser, mientras que lo no humano es el ámbito de los ‘accidentes’-el sólo hay- del Ser.

Es por el humano que el Ser puede conocerse a sí mismo y así volverse logos, sin él sólo habría Ser: ¿se puede hablar de diferencia, de movimiento, si no existe el ser humano? Cuando Nicol enuncia lo ‘no-humano’ homogeniza una serie de elementos que sólo se distinguen en presencia del ser humano, pero que metafísicamente son iguales. En ellos prima la necesidad, la ‘inmovilidad’, pues su estar es un mero ahí. ¿Dónde yace lo ‘no-humano’?

En este sentido, podemos decir que sólo *son*, pero que carecen de mundo. Su mera existencia es un *sin sentido*, pues el sentido en Nicol está estrechamente vinculado con la capacidad expresiva. Decir ‘el ser humano es el ser de la expresión’ es privar de nuevo a lo ‘no humano’ de la capacidad de expresar. Pues expresar es etimológicamente ‘dejar salir algo’, ‘manifestar algo’, ¿no acaso todos los entes manifiestan el Ser? Por lo tanto, habría que decir que son *expresivos* en la medida en que *manifiestan* al humano su modo de ser.

Pero para Nicol esto es inconcebible, ¿por qué? Sería fácil criticar a Nicol por su modo de proceder con la ‘crítica a Parménides’, la cual en el fondo implica la desustancialización

⁷⁶ “si se afirma ahora que la expresión supone el hecho de sentir, *no podría decirse que sólo el hombre siente*. Por tanto, no puede sostenerse que el ser humano posee la exclusividad de la expresión”. Carlos Alberto Vargas Pacheco, *op. cit.*, p. 95

⁷⁷ Incluso el mismo autor nos insinúa en la *Metafísica de la expresión* que lo no humano ni siquiera existe: “La existencia trae consigo la insuficiencia, y el deseo de ser y de expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir*”. Eduardo Nicol, *Metafísica... op. cit.*, p. 16-17.

del *ontos*. ¿Qué motivó a Nicol a tener que mantener la supremacía humana? Esto mismo se debe a las preocupaciones propias de la época (*Zeitgeist*), para la cual la pregunta por el lugar que ocupa el ser humano dentro del cosmos resultaba fundamental debido a las diversas crisis políticas y científicas que se habían suscitado a lo largo del siglo XX.

En el caso de las ciencias naturales, ¿qué lugar ocupa el ser humano? En la teoría de la evolución, por ejemplo, es un existente más entre otros, dentro del cual su surgir y desarrollo es contingente. Para la astrofísica su existencia es tan minúscula que no vale la pena fijarse en torno a él. Para ciertas ramas de la física, hay una serie de eventos que acaecen sin su intencionalidad. Las estrellas siguen surgiendo y desapareciendo sin que el humano sepa de ellas. Hay partículas tan minúsculas que seguramente no hemos descubierto. Mientras que la epidemiología nos dice: el humano es un ser tan frágil que sólo basta con que un organismo tan pequeño, que sea incapaz de ver, se infiltre en su cuerpo para así ver en total peligro su existencia.

A esto hay que agregarle el estado de ánimo (*Stimmung*) de la época: varias guerras habían ocurrido a lo largo del siglo XX. Una de ellas hizo patente la capacidad *destruktiva* que puede tener la ciencia si esta está mal empleada, esto debido a que murió mucha gente a causa del mal uso de aquella⁷⁸. La crisis emocional se hizo tan presente que incluso se trató de definir al ser humano por su angustia, por su absurdez, por su dolor, y no tanto por su capacidad de afrontar los problemas del mundo⁷⁹. No hay, y quizá nunca hubo Dios. ¿Quién es entonces el responsable del sufrimiento en el mundo? El ser humano...

⁷⁸ Es bien sabido lo sucedido dentro de los campos de concentración alemanes, por lo que una lectura sesgada diría que dichos eventos únicamente se suscitaron dentro de Europa; empero, esto negaría las miles de muertes que se suscitaron a causa del deseo del emperador japonés, Hirohito, de querer hacer de Asia una sola nación.

El ejemplo más relevante de esta relación entre 'ciencia' y muerte es la proporcionada por el *Escuadrón 731*, dirigido por el Teniente General y microbiólogo Shirou Ishii, el cual buscaba la generación de armas biológicas y que para lograrlo usó a miles de chinos como sujetos de experimentación.

⁷⁹ En *El problema de la filosofía hispánica*, Nicol criticará a la filosofía hispanoamericana por emplear filosofías como las existencialistas para tratar de comprender su realidad. Resaltará esto que hemos mencionado: la angustia europea, la cual posibilitó esta serie de reflexiones. A la lo largo de aquellas páginas dirá que Hispanoamérica no tiene porqué emplear estas filosofías debido a que el sentir de ambos territorios es totalmente distinto, lo cual no quiere decir que no deba de estudiarlas. Al mismo tiempo habrá de realizar una crítica a los pensadores independentistas, los cuales no llevan a cabo una verdadera revolución *metafísica*, puesto que aún empleaban *ideas del hombre* realizadas por los europeos. Bien puede entenderse que esta *revolución* no se realiza del todo debido a que los hispanoamericanos en ese entonces no buscaban comprenderse tal como ellos eran, pues incluso negarán la herencia colonial al intentar apropiarse e

La pregunta por el lugar que ocupa el ser humano dentro del cosmos es el intento de plantear las bases ontológicas y metafísicas necesarias para franquear un sentir de malestar generalizado. Decir que el humano es el ser libre, el ser de la creatividad, el ser de la poesía; es equivalente a decir: el sufrimiento no es necesario, por lo que puede superarse. El carácter positivo de estos planteamientos nos permite aseverar que el individualismo, que el cientificismo, que el determinismo; no son más que actos de *mala fe* de nuestras sociedades. Muy en el fondo sabemos que nos requerimos unos de otros para poder ser y que, por tanto, el pluralismo es necesario en la medida en que permite recrearnos de distintos modos. Siendo esto último lo que nos desligaría de cualquier forma de pensamiento que anule la *libertad*.

Por ello mismo es que podemos afirmar que la única ‘sustancia’ del ser humano es su *plasticidad* debido a la ausencia de sustancia.

De este modo es que consideramos que posiciones como la de Nicol, son un intento de reactualizar el Renacimiento y sus planteamientos. Picco della Mirandola, por ejemplo, dirá que la dignidad y supremacía del hombre radica en que él es el único capaz de actuar y de crear su ser: el humano es el ser de la praxis⁸⁰. ¿Por qué en la filosofía se recalcó bastante la ‘supremacía’ del ser humano? Consideramos que es indispensable un estudio en torno a esta problemática. Pues cuando Mirandola afirma la supremacía del humano, *instrumentaliza* a su vez a los demás existentes.

Es momento de asumir que uno de los problemas actuales de la filosofía es el problema de cómo afrontar el *antropocentrismo* sin caer en el *nihilismo*.

identificarse con las culturas originarias. Sin embargo, no existe algo así como una sustancia precolonial que pueda ser recuperada, se trataría entonces de apropiarse de este legado y recrearlo -deglutirlo, de acuerdo con el pensamiento de Oswald de Andrade-.

Por último, cabe mencionar que resultaría sumamente interesante comparar la perspectiva de Luis Villoro, para el cual la Independencia culmina como una Revolución -esto en un sentido ideológico-político-, con la que nos propone Nicol en el texto anteriormente mencionado -el cual lee este período en un sentido más metafísico-. Sobre la reflexión de Nicol en torno a Hispanoamérica, véase: Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Espuela de Plata, España, 2008, pp. 94-187

⁸⁰ En su *Discurso sobre la dignidad humana* nos dice Mirandola que el humano puede “obtener lo que desee, ser lo que quiera”. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruíz, UNAM, México, 2003, p.6.

Nicol se inscribe dentro de este problema en el momento en que establece dos órdenes del Ser. Pero ¿realmente podemos decir que Nicol afirma una diferencia ontológica entre lo humano y lo no humano? En *La agonía de Proteo* nuestro autor dice lo siguiente:

A los que no son más complejos los cualificamos de inferiores, no porque su *ser* mismo sea inferior, pues en el ser no hay grados, sino porque, siendo más cercanos, ellos no pueden *hacer* lo que nosotros hacemos...⁸¹

Y esto que hacemos los humanos nos es más que la posibilidad de la “indignación de los antepasados”⁸². Lo cual refiere a la capacidad del humano de reconocer el antes de su acaecimiento y los cambios que ha padecido en cuanto existente a lo largo de la historia. Al mismo tiempo, Nicol nos dice que la diferencia radica también en que ellos no *actúan*, no transforman la realidad, sino que se ven sometidos por las leyes que rigen en ésta.

Entonces, si es imposible hablar de inferioridad ontológica entre los dos órdenes, ¿de dónde proviene la crítica que la hace Ricardo Horneffer al respecto? En su *Metafísica de la expresión* Nicol menciona lo siguiente:

El dualismo legítimo es el que distingue entre lo humano y lo no humano. Ésta es una distinción basada en la experiencia empírica, que no se complica con la cuestión del cuerpo. El dualismo tradicional sustrae al cuerpo de la unidad del ser hombre, y lo adscribe al reino del ser no humano. [...]

Hay que desvanecer los problemas que ha creado la especulación. Observemos esta peculiaridad de la fórmula con que designamos nuestro cuerpo. Al cualificarlo de “humano”, más que una distinción entre lo corpóreo y lo no corpóreo en nuestro ser, lo que indicamos es una diferencia radical entre el cuerpo humano y los demás cuerpos. [...] Si atribuimos a un cierto cuerpo el atributo de la humanidad es porque percibimos en él alguna cualidad que no posee ningún otro cuerpo.⁸³

Mientras que en *La agonía de Proteo* habrá de afirmar lo siguiente: “El oportunismo del hombre es su soberanía en el mundo”⁸⁴. ¿De dónde proviene esta supuesta soberanía? Antes que nada hay que mencionar que ser soberano implica *ser más* que cualquier otro existente, pues supone la posibilidad de constituir el conjunto de reglas y leyes que gobiernen en el mundo. Esta soberanía que Nicol predica al ser humano se debe a su

⁸¹ Eduardo Nicol, *La agonía...* op. cit. p. 73

⁸² *Ídem*.

⁸³ Eduardo Nicol, *Metafísica...* op. cit. p. 148

⁸⁴ Eduardo Nicol, *La agonía...* op. cit. p. 40

proteísmo: su capacidad de *transformarse* a sí mismo al mismo tiempo que *transforma* la realidad.

Por ende, la crítica que le hace Horneffer a Nicol no es inconsistente, sino que es el propio proceder filosófico de Nicol que lo es. Proceder a través de la atribución del predicado “humano” a un cuerpo para así establecer la *diferencia ontológica*, es ignorar que se puede atribuir el predicado de *animal* a un cuerpo y que esto no imposibilita atribuir particularidades como las de perro, gato o piedra a algún otro cuerpo en específico.

La distinción que hace Nicol, como hemos mencionado, se caracteriza por ser sustancialista, cuando la misma ‘crítica a Parménides’ posibilita distinciones funcionalistas. La diferencia entre los entes no radica por sus sustancias, sino por su modo de funcionar o de relacionarse con el mundo. Por lo que la pregunta no es ‘¿qué distingue al ser humano de lo no humano?’, la cual ya presupone una distinción radical entre ambos órdenes, sino aquella que plantea Deleuze en su *materialismo de las intensidades*: “¿de qué afectos es usted capaz?”⁸⁵.

La primer pregunta, como hemos estado viendo, obliga a que el proceder filosófico parta necesariamente de un supuesto o de una idea que en ningún momento es empírica: la *diferencia ontológica* entre lo humano y lo no-humano. Por lo tanto, esto es inconsecuente con el planteamiento empírico que propone Nicol para la filosofía, pues la misma *etología* en aquella época estaba demostrando que la diferencia humano y animal no era tan radical como se creía con anterioridad.

El antropocentrismo es uno de nuestros problemas actuales, así como en la época de Nicol lo fue el *cientificismo*, el *determinismo* y el *relativismo*. Hoy podemos asumir que el humano no es *ontológicamente* más que cualquier otro existente: la diferencia entre los entes radica solamente en el modo de operar, es decir, en su modo de relacionarse con *su* realidad. ¿Por qué entonces la fenomenología de aquel entonces establece esta distinción? Nosotros sostenemos que se debe a la proposición siguiente: ‘el ente presenta el Ser y el Ser se oculta *mostrándose* en el ente’. La cual presupone la necesidad de un ente capaz de *extraer* y reconocer este supuesto ocultamiento del Ser: el humano.

⁸⁵ Gilles Deleuze, *Derrames. Entre capitalismo y esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 279

La fenomenología *porvenir* debe verse obligada a tener que establecer otras proposiciones: ‘el ente expresa el Ser y el Ser se expresa en el ente’. Pues como hemos referido más arriba, *expresión* es un ‘dejar salir’ e imposibilitar esto a los entes no humanos es hacer *necesaria* la *extracción* en el ente para así poder presentar al Ser. Cabe entonces mencionar que empleamos *extracción* para referir a esta actividad debido a que en su propia etimología manifiesta una cierta violencia: *ex-* (separar) y *trahere* (tirar, arrastrar).

Este procedimiento podemos verlo a partir de la categoría ontológica de piel. El debilitamiento de la restricción impuesta por la expresión nos lleva necesariamente a tener que repensarla desde otra modalidad. Si afirmamos que la expresión es una categoría ontológica fenomenológica para referir al modo de exteriorizarse en el mundo de cada existente, el concepto de piel como “darse a otro sin siquiera quererlo” y como “condición de posibilidad para las exorelaciones”, nos obliga a tener que introducir un nuevo concepto para referir a la actividad humanista usual: *despojo*.

Si acudimos a la palabra de *despojo* como un concepto crítico para señalar la actividad del humanista usual, sin importar que sea idealista o materialista, es debido a que esta palabra en su etimología resguarda la palabra *spolium*, la cual refiere al “pellejo de los animales”, así como a la actividad de obtener algo por medio de la violencia (“saqueo” / “botín”). Ahora se entenderá la razón por la que desarrollamos el concepto de *piel* en el anterior capítulo, pues nuestra pretensión es mostrar que la ‘negación’ de la ‘expresión’ implica primeramente un movimiento de *despojo* y, posteriormente, de *extracción*.

Pongamos un ejemplo.

Uno de los problemas más comunes de la filosofía gira en torno al sentido de la existencia de lo animal. Usualmente a lo largo de su historia éste ha sido *despojado* de una serie de características con la finalidad de poder salvaguardar la *soberanía* del humano en el mundo.

De este modo, se ha podido afirmar lo siguiente: el animal carece de Logos, de pensamiento, de cultura, de rostro (Lévinas), de existencia (Nicol), de mundo (Dussel). El problema es que esta serie de afirmaciones yacen sustancializadas: el animal al carecer de estas propiedades *nunca* podrá poseerlas. Por lo que se introduce de nuevo la Necesidad y se acepta así la tesis parmenídea del Ser dentro del orden de lo no humano.

El empirismo, nos dice Nicol, es partir de lo intuido y dado al humano para así reconocer al Ser, el cual siempre es *orden*. ¿Realmente debe de ser así? Recordemos que Hume hace el señalamiento de que no podemos *eternizar* el conjunto de vivencias como si estas fuesen adherentes al Ser mismo. Que haya orden *necesario* y *suficiente* dentro del mundo, no implica que *necesariamente* deba de ser así; pues si aceptamos este postulado limitaremos nuevamente al Ser como absoluto a través de la imposición de una Ley que dictamina su ‘actuar’. De este modo, la *uniformidad* que atribuimos al mundo no es más que un criterio epistemológico, no así ontológico. Pues si fuese el caso, las posibilidades mismas de devenir en el Universo se verían acotadas *a causa* de la finitud humana. Por lo que en ningún momento tenemos una tesis que gire en torno al Ser absoluto, muy al contrario, *etentificamos* al Ser a causa de nuestra propia finitud.

Quando la totalidad es interna a nuestro Universo, esta nos es dada en la experiencia de manera directa (número de caras de un dado, número de segmentos de una cuerda) o indirecta, a través del desvío de una observación de frecuencias para un fenómeno dado. Pero cuando aplico el razonamiento probabilístico a nuestro Universo entero, presupongo [...] que es legítimo considerar que lo concebible constituye también una totalidad de casos. Formulo una hipótesis matemática sobre lo concebible: formo un conjunto, así sea inmenso. Formo el conjunto de los mundos posibles, porque considero, a priori, que es legítimo pensar lo posible como un Todo.⁸⁶

Concordamos con Nicol cuando hace que el Ser no sea Identidad, es decir un conjunto de condiciones necesarias y suficientes -por tanto, inmóviles e incambiables- que posibilitan que se le identifique como tal, sino la condición de posibilidad para el cambio de lo existente, provocando así que haya la necesidad de que algo exista para que cambie. Sin embargo, rechazamos profundamente que este se vea limitado en el orden de lo ‘no humano’, mientras que con el de lo ‘humano’ se encuentre sometido. El Ser es condición de cambio, no así el cambio mismo.

Siendo consecuentes con nuestro proceder, podemos afirmar que la distinción radical de lo humano y lo no humano es inconsistente. Pues no es contradictorio suponer la *posibilidad* de que estos algún día puedan ser como lo es el humano y que, en algún momento, estos últimos habrán de dejar de existir. Lo contradictorio es suponer a toda costa

⁸⁶ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Caja Negra (col. Futuros Próximos), Buenos Aires, 2015, p. 165

que si este desaparece, *necesariamente* la *presentación* del Ser habrá de hacerlo. Nada nos dice que pueda ni deba de ser así.

Por ello mismo es que nosotros abogamos por la supresión de la *diferencia ontológica* en el nivel de lo ente, el cual siempre establecerá un dualismo. La *diferencia* que nosotros pretendemos buscar no es *sustancial*, sino *funcional*. La distinción entre los existentes no se da a causa de sus *sustancias*, sino por sus capacidades afectivas (poder de ser afectado, poder de afectar). De este modo, nuestro planteamiento es hacer de la *ontología fenomenológica* una *ontología plana*, donde todo pueda poseer la misma dignidad de existencia y los más y los menos (las jerarquías, las soberanías y los grados) se vean imposibilitados a absolutizarse. ¿Cómo conseguirlo?

4.2. *De vuelta al mar: Sobre la posibilidad de una ontología plana*

El problema que impera actualmente en varias de las filosofías de nuestro siglo es el de cómo afrontar el antropocentrismo, ya no se trata de los determinismos ni científicismos, sino de la afirmación de la *ineludible* superioridad ontológica del humano sobre los demás entes. En el capítulo II hemos mencionado la existencia de la “falacia antropocéntrica”, la cual defiende la necesidad de la centralidad y superioridad del ser humano. Al mismo tiempo, hemos mencionado que uno de sus mayores defensores es Enrique Dussel, esto cuando en sus *14 tesis de ética* afirma lo siguiente: “Muchos piensan que colocar al ser humano en un lugar privilegiado es “antropocentrismo”. No advierten en cambio, que el ser humano es la culminación del proceso de la vida, su “gloria”.⁸⁷

Ante este argumento habría que cuestionarse si no acaso en ella estamos afirmando una *determinación* rígida respecto a lo que signifique “proceso de vida”. ¿Qué nos dice que el humano es la culminación de ésta? Una afirmación de tal índole forma parte de la *dogmática* que en la actualidad deberá de combatirse. No hay nada que nos diga que somos una “culminación” ni una “gloria”, por lo que la proposición como tal oculta dentro de sí un dispositivo que limita al Universo mismo a causa de nuestra propia existencia. ¿No acaso es una falacia el querer determinar el conjunto entero por un elemento que se le prediqué?

⁸⁷ Enrique Dussel, *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, Madrid, 2016, p. 16

Es este el problema que Saul Kripke refiere en *El nombrar y la necesidad*⁸⁸: determinar e identificar el nombre “Universo” a una de las cualidades o elementos que se le predique a éste, es caer en el error de afirmar que el nombre o conjunto “Universo” no es más que alguno de sus elementos o cualidades, por lo que la ausencia de uno de estos podría implicar que el conjunto “Universo” como totalidad no pueda ser predicado al Universo mismo. En cierta medida, es lo mismo que nos dice nuestra cita de Quentin Meillassoux que se encuentra más arriba.

¿Por qué rechazamos en su totalidad este argumento? Decir “culminación” es equivalente a decir que el ‘Universo proceso de vida’ no puede generar nada mejor que nosotros, pese a que desconocemos aún si en la inmensidad del Universo mismo hay formas de vida más avanzadas.

La “falacia antropocentrista” que referimos es aquella que deniega y se aferra de la manera más dogmática posible a afrontar la *necesidad* de descentralizar *ontológicamente* al ser humano. No busca reconocer lo que la época requiere. Es por esto que la filosofía que nos propone Dussel es en buena medida una filosofía del siglo XX, la cual es incapaz de comprender las preocupaciones filosóficas del siglo XXI⁸⁹.

Hay que descentralizar *ontológicamente* al humano, hacer de la *ontología fenomenológica* otra ontología que se consagre en llevar a cabo esta descentralización. Al respecto, la *ontología plana* que nos proponen Tristan Garcia y Manuel Delanda, así como los estudios antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro, nos ofrecen los primeros *cimientos* necesarios para esta descentralización.

Aunque no es nuestra intención profundizar del todo en la ontología plana, en el sentido de mostrar las particularidades y consecuencias de cada uno de sus defensores, quisiéramos por lo menos desarrollar algunos principios de algunas de las propuestas al respecto. Como ya hemos mencionado en la introducción y al final del apartado anterior, la ontología plana se caracteriza por su procedimiento a partir de la proposición ‘hay un mismo coeficiente de dignidad de existencia en todo lo existente’. La cual los obliga a tener que buscar los modos para poder debilitar e, incluso, difuminar las diversas restricciones

⁸⁸ Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, trad. Luis Manuel Valdés, UNAM, México, 1995

⁸⁹ Cfr. Enrique Dussel, “Problemas de ética: Dialéctica de la modernidad, origen, desarrollo, y ocaso. Clase 14 -16/11/2016”, Youtube Video, 1:53:11, Postado por ffylunam, noviembre 16, 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-sv5W2Fsk60&feature=youtu.be>

ontológicas que se han impuesto a lo largo de la historia de la filosofía occidental -aunque éstas también han sido reproducidas por algunas filosofías decoloniales⁹⁰-, de las cuales algunas fueron mencionadas en el caso de lo animal.

- 1 Manuel Delanda: su ontología plana surge de una relectura del *materialismo de las intensidades* que propone Gilles Deleuze. Partiendo así de conceptos como el de “ensamblaje”, el equivalente a la agencia o *hacceité* deleuziano, elemento y diagrama. De este modo, Delanda nos dice que se trata de pensar las condiciones que posibilitan las interacciones entre los diversos existentes a partir de su modo de entablar relaciones con lo exterior. Pues lo que caracteriza a la *hacceité* de Deleuze es su necesaria exteriorización, siempre es un fuera de sí.

Delanda retomará este principio para desustancializar la existencia y así salvaguardar al existente. Este no puede reducirse a sus elementos, así como tampoco puede reducirse a sus relaciones con lo externo. “Estas relaciones implican, en primer lugar, que una parte del componente de un ensamblaje puede ser separada de él y enchufada en un conjunto diferente en el cual sus interacciones varían [...] la exterioridad de las relaciones implica una cierta autonomía para los términos que cambian”⁹¹.

De esta manera podemos afirmar la *irreductibilidad* del existente a su exterioridad o interioridad, pues lo único que caracterizará a éste es su capacidad de *permanencia* en el tiempo, es decir, sus afectividades. Pues el tiempo, como ya mencionamos, sólo es condición de posibilidad para el cambio, no así el cambio mismo.

⁹⁰ Llama la atención que durante un debate con Tristan Garcia, el filósofo africano Norman Ajari mostrara incompreensión ante las filosofías animalistas al punto de denominarlas “pensamientos paternalistas”. Al mismo tiempo, el autor referido mencionaba que la verdadera crítica debía de versar en contra de la “animalización” de los pueblos no occidentales. Es así como se hace visible la aceptación de las jerarquías establecidas por la filosofía occidental: el humano es *ontológicamente* más, el animal es *ontológicamente* menos. Por lo que no es exagerado decir que cuando nosotros hemos referido a un “antropocentrismo” este debe ser tomado como un residuo “eurocéntrico” que persiste en filosofías que intentan reconstruir el pensamiento filosófico. De ahí que nuestra intención en trabajos posteriores sea la de introducir una perspectiva crítica a aquél. *Vid.* Norman Ajari y Tristan Garcia, “Le débat “La dignité en politique” (Norman Ajari/Tristan Garcia)”, Youtube Video, 57:25, Posteadó por Paroles D’Honneur, mars 10, 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BEGWiKvyG6M>

⁹¹ “These relations imply, first of all, that a component part of an assemblage may be detached from it and plugged into a different assemblage in which its interactions are different [...] the exteriority of relations implies a certain autonomy for the terms changing”. Manuel Delanda, *A new philosophy of society : Assemblage theory and social complexity*, Continuum, New York, 2002, pp. 10-11

2. Por su parte, Tristan Garcia habrá de radicalizar la estructura extática de la conciencia sartreana, la cual refiere básicamente a la imposibilidad de la conciencia de ser en sí misma al ser siempre fuera de sí. El proceder de Garcia es el siguiente: hasta ahora la ontología antropocentrista ha dicho ‘hay humanos y hay cosas’. Sin embargo, ¿qué es alguna cosa? Es esta pregunta la que servirá de punto de partida para nuestro autor, ¿cómo evitar confundir *cosa* con *objeto*? Esta misma confusión se hace patente cuando consideramos que la *cosificación* consiste en hacer un mero *ahí*, en tanto *instrumento* o en tanto *objeto*, a los sujetos humanos o a algún otro existente con el cual nos sentimos afines. Pero si fuese el caso, ¿no acaso sería mejor hablar de *instrumentalización* u “*objetivación*” para referir a la puesta como mero útil de algún existente?

Así Garcia afirmará que la cosa es lo común en todo lo existente, pues ésta no es más que la condición formal para la existencia en el mundo: “hay cosa, por tanto, hay mundo”⁹². El Mundo garciano sólo es un plano de igualdad formal en la que cualquier cosa es en la medida en que ésta se abstrae de sus relaciones. Al contrario del pensamiento fenomenológico del siglo XX, la cual afirma que lo único que es en el mundo (entendido esto como horizonte de sentido) es el humano.

La filosofía de Garcia nos dice: cualquier cosa es en el mundo, en la medida en que cumpla la condición ontológica de ser fuera de sí. Incluso la piedra es en el mundo, como ya había afirmado en su momento Jean-Luc Nancy en su crítica a Heidegger.

¿Podemos entonces decir que las cosas son objetivamente iguales? Garcia dirá que no, pues la coseidad de la cosa sólo es *condición de igualdad formal* de lo existente en la medida en que sea alguna cosa y no una cosa -es decir, que no entre *absolutamente* dentro de una “cuenta-por-uno” y rompa con ésta.

Las distinciones y jerarquías de las cosas se suscitan dentro de una totalidad objetiva, la cual es llamada por el autor Universo, por lo que la cosa no puede ser denominada como tal. En tanto que es en el Universo (identificada dentro de relaciones y definida por estas mismas) se le deberá de llamar objeto. Por lo que

⁹²“il y a chose, donc il y a monde”. Tristan Garcia, *Forme et objet. Un traité des choses*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, p. 86

cualquier existente tiene una ‘vida doble’: ser-en-el-mundo (alguna cosa: abstraerse de su relaciones, no definirse *absolutamente* por ellas) y ser-en-otra-cosa (objeto: entablar relaciones, *definirse* relativamente por ellas)

En tanto cosa que es en el Mundo, en la medida en que cada cosa puede ser en él, podemos hablar de condición de igualdad formal para la existencia; pero en tanto que nos refiramos a ontologías locales puestas en relación, estas se caracterizaran por la existencia de gradaciones accidentales, es decir, no *necesarias*, entre lo que es dentro de una cosa (elemento) y la cosa que comprende a lo que es en ella (estructura): *c es en B en la medida en que B comprende a c*⁹³.

3. Mientras tanto, los estudios antropológicos desarrollados por Eduardo Viveiros de Castro se caracterizarán por el intento de desarrollar los presupuestos ontológicos que imperan dentro de los pensamientos de los pueblos amazónicos, los cuales han sido ignorados a causa de la tecnificación y el eurocentrismo.

De este modo es que podemos ver el desarrollo de una investigación a profundidad en torno al pensamiento amazónico, para los cuales el predicado de persona no es inherente a los seres humanos, sino que es una potencialidad que incluso puede predicarse en determinados momentos a los demás animales, siempre y cuando estos afecten en los ‘asuntos cotidianos’:

Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse (transformarse en) una persona [...] La “personalidad” y la “perspectividad” [...] son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie [...] la cuestión posee una esencia cualidad a posteriori. La posibilidad de que un ser insignificante se revele [...] como un

⁹³ Sin embargo, pese a la originalidad de Garcia y su intento de reconstruir la ontología por medio del concepto de cosa, ésta sigue manteniendo una distinción rigurosa. Su propuesta de Mundo sólo puede ser obtenido por medio del pensamiento abstracto -no empírico-, por lo que sólo es accesible a unos pocos: algunos artistas y filósofos. Habría que cuestionar hasta qué punto este *dispositivo* que propone para relativizar las relaciones entre los entes y evitar su absolutización, se aleja del pensamiento parmenídeo que hemos criticado a lo largo de este trabajo. Al mismo tiempo el cuestionamiento debería de versar en torno a si su ontología plana no confiere dignidad de existencia al sufrimiento, a la guerra, al hambre, etc.; esto al hacer un pensamiento que acoge y otorga la misma dignidad de existir a cualquier cosa. Respeto a esto último, véase David Villanueva, “El humanismo es un animalismo: Reflexiones en torno a la fenomenología del mal”, Dictada el 14 de abril de 2018 en la FFyL-UNAM durante el coloquio *Ontología sin más: Realismo y metafísica en América Latina*

agente prosopomórfico capaz de afectar los asuntos humanos está siempre abierta; en lo que se refiere a la personalidad de los seres, la experiencia “personal” es, justamente, más decisiva que cualquier dogma cosmológico⁹⁴.

De esta manera, al igual que Deleuze, el mundo/cosmos se define acorde a los modos de vinculación entre los existentes y las afecciones que se susciten de estas relaciones. El devenir, el cual podríamos denominar desde Nicol como temporalización, es condición inherente para cualquier forma de existencia. El humano, por lo tanto, no es más que otro miembro dentro de la gran familia cosmológica de existencias; no ocupa ni ocupará un lugar privilegiado. Al final, la realidad o el sentido que adquiere ésta es cuestión de *perspectivas*, es decir, de afecciones corporales. Por lo que resultará conveniente dejar de hablar de pluriculturalismos, la cual presupone la centralidad humana, para así comenzar a hablar de multinaturalismos.

Los amerindios proponen [...] por un lado, una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como “activado” o “agentado” por un punto de vista; por otro lado, una diversidad radical real u objetiva. El perspectivismo es un multinaturalismo, porque una perspectiva no es una representación.

Una perspectiva no es una representación, porque las representaciones son propiedades del espíritu [...] la diferencia entre los puntos de vista [...] no está en el alma. Ésta, formalmente idéntica en todas las especies, percibe solamente la misma cosa en todas partes; la diferencia entonces debe ser dada por la especificidad de los cuerpos.⁹⁵

¿Por qué hemos hecho esta breve exposición? El objetivo es demostrar que estos planteamientos son justificados por la propia ‘crítica a Parménides’, la cual al demostrar la inexistencia ontológica de los más y los menos, abre la posibilidad de la realización de una *ontología pluralista*, la cual únicamente conectará las diversas *ontologías locales* por medio

⁹⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural.*, trad. Stella Mastrangelo, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, p. 37

⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 54-55

de principios *transontológicos*; caracterizados estos últimos por únicamente señalar las condiciones formales de cualquier existencia.

Estos principios son identificados por el propio Nicol, con excepción del cuarto que nos plantea, esto debido a que el último sólo señala la inherencia humana dentro del Ser. Por lo que podemos afirmar que la ‘transontología’ que por nuestra parte pretendemos desarrollar prosigue con la investigación de nuestro autor: ‘El Ser es condición *absoluta* para el devenir de *cualquier existente*’.

Nuestra proposición puede aparentar no abarcar estos principios, podemos desglosarlos del siguiente modo. El Ser es *com-unidad* en la medida en que se expresa en cualquier ente como *condición*. El Ser es *temporalidad* en la medida en que posibilita el devenir. El Ser es *racionalidad* en la medida en que al ser sólo ‘condición *absoluta* para el devenir de *cualquier existente*’, imposibilita la posibilidad de la anulación absoluta del cambio mismo.

En cada existente *hay Ser*, incluso el pensamiento es una forma de Ser. El pensamiento, por lo tanto, no regula al Ser, no puede limitarlo. Es una forma del Ser en la medida en que *posibilita* los diversos modos humanos para poder *expresarlo* (el cuarto principio que propone Nicol y el cual posibilita la realización de una *ontología* del humano). Si no fuese el caso y si el pensamiento fuese ajeno a éste, ¿cómo podría saber acerca de la existencia del Ser? El humano puede denegar este hecho. Buena parte del giro lingüístico se caracterizó por ello. Pensar y Ser no son predicados que se conjunten en lo humano: el pensamiento *es* algo que existe *accidentalmente* por este último, el Ser.

Es por lo mismo que la superioridad ‘humana’ es injustificable *ontológicamente*. No por ser seres autoconsciente implica que seamos más que cualquier otro existente, pues bien uno puede preguntarse lo siguiente: ¿por qué antes de nosotros no existía la ética? En buena medida concordamos con el fenomenólogo tunecino Mehdi Belhaj Kacem cuando afirma que si somos seres que hacen de la ética un proyecto regulativo, es debido a que al mismo tiempo somos los seres que introdujeron el Mal, entendido éste como goce por el sufrimiento y dominio del otro y lo otro, en el Ser⁹⁶. Pero esto último no debe de

⁹⁶ Vid. Mehdi Belhaj Kacem, *L'esprit du nihilisme. Une ontologique de l'histoire*, Fayard (col. Ouverture Philosophique), Paris, 2009

malentenderse, pues no pretendemos la extinción filosófica del humanismo. Todo lo contrario. Nuestra pretensión es la inversión de términos en distintos niveles.

Si la ontología fenomenológica dice “el Ser es lo que se muestra ocultándose en el ente”, justificando la necesidad de un *para quién* que se le manifieste y *extraiga* de él el conocimiento del Ser, posibilitando así proposiciones positivas en torno a la soberanía humana y la introducción de un dualismo; nosotros decimos: “El Ser es lo que se expresa (‘se deja salir’) en el ente y el ente es quien expresa (‘deja salir’) el Ser”. La cual imposibilita dicho dualismo y la mirada entonces girará en torno al modo de pertenencia del ente con el Ser, posibilitando así una nueva convivencia con los existentes.

Por lo tanto nuestra finalidad es cimentar las bases para otro tipo de ‘humanismo’⁹⁷: ‘El humanismo es un ecologismo’. Es decir, el humano es dentro de un orden que lo excede y dentro del cual tiene que convivir con el otro y lo otro en la medida en que es *algo más* dentro del Universo.

4.3. ¿Por qué repensar la razón de fuerza mayor?

Consecuente con esto, sostenemos que si demostramos que el concepto de expresión reposa sobre un ‘argumento falso’, como lo es el del dualismo ontológico, la necesidad de repensarlo nos obliga a tener que repensar lo que para Nicol constituye la denominada *razón de fuerza mayor*. Si bien es cierto que esto no es nuestra temática actual, debido a que sobrepasa la ‘crítica a Parménides’ y su ‘resolución’ metafísica, esto no es un impedimento como para no poder trazar nuestra intencionalidad con el presente proyecto. Algo que hemos tratado de realizar en el apartado anterior y que prosigue en buena medida con este.

Consideramos que la filosofía es un razonamiento sistematizado que debe posibilitar el cambio de la situación dentro de la cual se inscribe. Incluso los análisis lógicos posibilitan esto en la medida en que nos hacen ver los falsos razonamientos sobre los que

⁹⁷ En cierta medida nos inscribimos dentro del proyecto que Mario Teodoro Ramírez pretende: reconstruir el humanismo para así volverlo un ‘ultrahumanismo’ que repose sobre la afirmación radical de la contingencia humana. Vid. Mario Teodoro Ramírez, “El humanismo que viene. Infinitud, justicia y libertad” en *clav. Pen.*, vol. 9, no. 17, México, ene/jun, 2015. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2015000100201 (consultado el 20 de junio de 2018)

reposa nuestro conocimiento. La filosofía no es el cambio mismo, simplemente se limita en sentar las bases para éste. ¿Cómo logra esto último? Generando una apertura radical dentro de un sistema de conocimiento que podría considerarse como totalmente cerrado. Este es el potencial crítico de la filosofía, todo aquello que pretenda tal nombre en la actualidad debe enfocarse en aquel objetivo.

El concepto de *razón de fuerza mayor* surge como una preocupación de Nicol en torno a la tecnificación del mundo, la uniformidad que impone ésta, hasta el punto en que poco a poco el concepto que mejor ‘describiese’ el comportar humano fuese el de *especie*. La humanidad en tanto *especie* tiene que perfeccionarse y sobrevivir. Por lo que se dirimen las diferencias sociales, políticas e históricas entre los humanos; para así tratar de homogeneizarlo dentro de la idea directriz de “supervivencia de la especie humana”.

La comunidad humana, si bien se formó para satisfacer necesidades cooperativamente, sobrepasó el régimen natural de la existencia. Su institución promovió una cultura de lo necesario e hizo posible una cultura de lo innecesario, donde la libertad se manifiesta más depuradamente. Surgieron nuevas formas de relación entre individuos; sobre todo, surgió la relación del individuo con la propia comunidad. La especie no es término de relación vital. Con las comunidades, reguladas en sus fines diversificados por la experiencia y por la voluntad, la *humanidad dejó de ser una especie*.⁹⁸

El ser humano, dice Nicol, es tal en la medida en que pudo enfocar sus actividades hacia otros ámbitos que no satisfacían sólo necesidades físicas inmediatas como comer, dormir, aparearse. En su lugar, pudo avocarse a la realización de obras de arte, al descubrimiento de nuevos entes en niveles macro y microcósmicos, a la generación de nuevas formas de relación social e, incluso, a cambiar el sentido de las necesidades anteriormente mencionadas por medio de *utensilios*. Y esto pudo lograrlo a partir de la formación de comunidades, pues su carácter simbólico lo obligaba a ello.

Entonces, ¿en qué consiste la homogenización a la que referimos? A que en lugar de realizar y potenciar aquellas actividades, pareciera que en la actualidad lo único importante es satisfacer necesidades. La necesidad es contraria a la libertad. En el pensamiento metafísico hemos visto que la *necesidad* imposibilitó el poder concebir la libertad y la historia. Ahora en el nivel práctico esto imposibilita al propio pensamiento a reflexionarse,

⁹⁸ Eduardo Nicol, *El porvenir... op. cit.*, p. 57

dado que no co-responde a las necesidades del mundo actual. ¿Qué lugar ocupan las humanidades ahora?, ¿qué sentido tiene el seguir filosofando en una época como ésta?

Aunque estas preguntas no parecieran ser acorde a lo que estamos tratando, en el fondo revelan la *in-utilidad* pragmática de estas formas de pensamiento. Siendo esto lo que veía Nicol en sus últimas obras: vivimos en una época donde todo se define de manera pragmático-utilitaria. ¿Qué tan útil es investigar tal o cual cosa?

Cada vez el pensamiento como *creatividad* se ve nulificado, pues el *utilitarismo* exige sólo lo necesario. Una obra de arte es de menor importancia que un robot. Una novela es menor a comparación de una investigación en torno a la posibilidad de habitar la luna. Incluso en las ciencias naturales esto ocurre: ¿qué tan útil es investigar acerca del comportamiento animal o en torno a las bacterias? La ciencia actual se guía por fines cuantificables monetariamente, no así por el *querer saber*.

¿Qué caracteriza entonces a la razón de fuerza mayor? Que en el fondo no es otra cosa más que la negación de la *expresión*, es decir, de la condición ontológica del ser humano. Nulifica cada vez más la historia y la libertad. Sin expresión, sin *creatividad* y *sentido* de comunidad, el humano se reduce a sí mismo a ser un mero ahí.

Por ello en la cita de arriba, Nicol habla acerca de la superación de la condición natural por medio de la generación de una cultura de lo *innecesario* -lo que años después llamará “praxis impráctica” y la cual hemos explicado en el capítulo anterior-, pues esto que es innecesario suelen ser los ámbitos donde el carácter *proteico* se manifiesta con mayor amplitud.

En lugar del diálogo que posibilita la libertad, impera cada vez más la violencia. La violencia generalizada es síntoma del régimen pragmático-utilitario, pues al enfocarse únicamente en el *rendimiento* y la *utilidad* ha dejado a un lado el *enriquecimiento* espiritual por medio de la *creatividad*.

La razón de fuerza mayor, en síntesis, no es otra cosa más que la negación del carácter proteico del ser humano, mismo que se manifiesta en la expresión.

De este modo es que considero que si hemos de modificar el concepto de expresión, es indispensable repensar lo que Nicol denominó razón de fuerza mayor. En lugar de tratarse de un régimen que niega la capacidad expresiva del ser humano, la razón de fuerza

mayor por la que abogo es aquella que se caracteriza por la negación de la expresión en todo existente. La consideración de los entes como *compactos*, es decir, como en sí mismos, ignora el hecho de que no hay nada en sí, pues incluso ser en un determinado espacio-tiempo implica ya ser fuera de sí.

De esta manera es que la ontología plana es la que más ha influenciado en las pretensiones de nuestro trabajo: en lugar de enfocarnos en el análisis del sujeto humano, nosotros buscamos enfocar el análisis en los modos de exteriorización.

Ya no se trata entonces de hacer un pensamiento crítico que verse únicamente sobre el ser humano, sino que se enfoque en los modos en que a lo largo de la historia se ha ido *despojando* y *extrayendo* el ser de cualquier existente. Como lo hacen Manuel Delanda y Tristan Garcia, consideramos que el ser del ente no es otra cosa más que su modo de entablar relaciones con la exterioridad (exorelaciones) y, al mismo tiempo, el modo en que opera dentro de sí para la generación de reglas que permitan su subsistencia en cuanto existente (endorelaciones).

Por nuestra parte nos interesa priorizar el estudio de las exorelaciones no-humanas, pues la negación que se ha hecho de estas últimas a lo largo de la historia ha sido en buena medida la causante de la crisis actual. Lo otro también expresa, también es en un mundo. Nada puede carecer de sentido, pues incluso la inclinación de una relación entre una piedra y la hierba lo tiene. Es momento de dejar de confundir sentido con significación, de suponer que el mundo o la realidad son acorde a nuestra medida. El antropocentrismo es un problema, así como lo es el colonialismo, el machismo, el fascismo y el capitalismo.

Esta razón de fuerza mayor que proponemos se caracterizará por mantener aún el esquema de Nicol respecto a los modos de expresión y su enfoque hermenéutico, sólo que ahora operará de otro modo al ser desglosado.

Modo de expresión	Idea regulativa	Ámbito de comprensión
Poético	Lo divino	Cultura, erotismo y sexualidad
Teórico	Naturaleza	Los animales no-humanos y demás formas de existencia ('recursos naturales'), así como las investigaciones de

		las ciencias naturales
Praxis	Lo ‘humano’	Política y economía

Esta tabla no debe de ser tomada tal como se presenta, pues la separación que propone no es más que analítica, es decir, no imposibilita que se crucen entre ellas. Lo poético puede hacer conexión con lo natural: el mito y la literatura son grandes ejemplos de ello. Así como lo natural puede hacer conexión con la praxis: la llamada explotación animal y de recursos naturales así como sus derechos son ejemplos de esto último.

No hay escisión radical, sólo parcial. Por lo que este esquema sólo sirve para posibilitar el análisis que pretendemos realizar dentro de un futuro. Afirmamos que la historia humana gira en torno a estas tres ideas, dar cuenta de cómo operan ellas nos permitirá identificar las problemáticas que persisten así como la transformación de sus contenidos. Se trata en el fondo de ver las condiciones que posibilitaron la “razón de fuerza mayor”.

Es por eso que afirmamos que la ontología sólo debe de sentar las bases de un pensamiento de igualdad formal a partir de la no-necesidad del ente; la fenomenología y la hermenéutica deberán de avocarse en la realización de un saber crítico a partir de la crítica de la restricciones rigurosas que aún persiste dentro del pensamiento occidental e, incluso, latinoamericano.

Ningún problema puede ser subsumido en uno sólo pese a surgir de él, cada uno de ellos ha generado su propia lógica. Por esto mismo, pese a que podamos ser grandes críticos en torno a una problemática, podemos reproducir los otros que puedan existir sin siquiera darnos cuenta. Verbigracia: podemos ser grandes críticos del colonialismo y pese a ello ser antropocentristas.

Ahora que podemos saber cuáles son los operadores de nuestros problemas actuales *-despojo y extracción-* así como sus manifestaciones *-colonialismo, machismo, fascismo, capitalismo y antropocentrismo⁹⁹-*, quizá finalmente podremos franquearlos. No sabemos si

⁹⁹ Somos conscientes de que el pensamiento crítico latinoamericano tiene un gran avance al respecto, esto gracias a los trabajos de Aníbal Quijano y María Lugones. El primero de ellos hubo de poner mayor énfasis en la intersección colonialismo-economía-política, de ahí que Lugones le criticara que la “matriz colonial de poder” que hubo de desarrollar el primero, era insuficiente para poder explicar el género. Lo que la llevara a poner mayor énfasis a la intersección colonialismo-género, obteniendo así una cartografía de poder distinta, la

lo lograremos, pues como escribió Borges en su poema de *Ajedrez*: “Como el otro, este juego es infinito”.

cual denominó “Sistema Moderno/Colonial de Género”. Por nuestra parte, queremos poner mayor énfasis a la cuestión del antropocentrismo en relación con las otras manifestaciones ya mencionadas del régimen actual. Es por esto mismo que, deberá de comprender el lector, nos vemos imposibilitados a confrontar nuestra postura con la de ellos, esto porque por ahora únicamente tenemos un primer cimiento del trabajo *porvenir*.

Conclusión. Hacia un trabajo porvenir

¿Qué entenderemos nosotros por expresión? Simple y llanamente la exteriorización del modo de ser de un ente, el cual a su vez afecta de algún modo a otro ente. Por lo tanto, la expresión del humano la cualificaremos como '*expresión simbólica*', mientras que la de los demás existentes le denominaremos '*expresión sígnica*'. Pero esto no significa que nulifiquemos la posibilidad de que los segundos puedan llegar en algún momento a realizar '*expresiones simbólicas*', más bien debe entenderse que nosotros buscamos entablar las tendencias entre las que se encuentran los entes en su modo de ser. Son un entre lo *sígnico* y lo *simbólico*, entre lo *unívoco* y lo *equívoco*. Por lo que cada ente se definirá por su tendencia a alguno de estos polos.

Como hemos mencionado, buscamos la debilitación radical de toda jerarquización ontológica. Si bien este no es un proyecto propio, dado que con anterioridad una gran cantidad de filósofos se han enfocado en la realización de este objetivo; cabe mencionar que también buscamos la realización de una filosofía crítica: una nueva crítica de la 'razón de fuerza mayor'. La cual, por la preocupación entablada en las páginas precedentes, deberá de inaugurarse como una crítica al 'razonamiento culturalista'. Lo que nos llevará a la revisión sistemática sobre la diferenciación entre cultura y naturaleza que se han elaborado a lo largo de los últimos dos siglos.

¿Por qué iniciar un proyecto con una crítica de la *cultura*? Porque nosotros consideramos que el clásico debate entre civilización y cultura obnubiló el debate entre la diferenciación entre cultura y naturaleza. La oposición radical entre estos últimos permitió que en el primer caso pudieran establecerse diferencias entre *culturas primitivas* (aquellas que son más naturales) y *culturas civilizadas* (aquellas que son más espirituales).

Por lo que el siguiente trabajo parte de las investigaciones realizadas por Viveiros de Castro y su concepto de *multinaturalismo*. Pero antes de realizarlo, resultaba indispensable poder comprender e identificar las razones por las que se pudieron establecer diferencias graduales entre los existentes. De ahí que Nicol fuese para nosotros de gran importancia, pues en su obra aún yace un espíritu crítico que es necesario explorar y criticar, esto con el objetivo de construir un nuevo pensar filosófico que vaya más allá de él. Aunque esto último nos excede por ahora.

En los anteriores capítulos hemos visto el desarrollo de lo que consideramos que es lo importante de la metafísica del tiempo y de la expresión y su relación con la crítica a Parménides. De este modo, podemos afirmar que a partir de la obra de Nicol es posible defender un pluralismo ontológico así como un pluralismo cultural. Este último es posible debido a que la expresión siempre es identificada dentro de un *aquí* y un *ahora*, inscribiéndose así dentro de una *unidad de sentido*. La expresión en el momento en que *es* ‘enunciada’ se *individualiza*¹⁰⁰, esto debido a que aunque se repita no poseerá la misma afectividad al momento en el que fue ‘enunciada por vez primera’.

Cada cultura genera una unidad de sentido y cada miembro suyo la actualiza. De ahí que no exista uniformidad al nivel humano ni que sea posible justificar la violencia entre las culturas. El *universalismo* por el que aboga Nicol no es colonial ni absoluto, sólo es un universalismo de la forma *expresiva*, mas no de su contenido. La expresión nace de una sensación que aprehende de manera bruta la realidad, su enunciación es una forma de dar a otro aquella sensación, lo cual puede posibilitar que el ente sentido se enriquezca de manera simbólica. Mejor dicho, que se intensifique su relación con él a partir de su simbolización. El modo en que se exprese dependerá del *aquí* y el *ahora*, la situación en que fue enunciada y de la herencia histórica que el sujeto en cuestión posea.

Por lo que igualmente enriquece el *ontos* la expresión amazónica, maya, oriental o europea. No hay expresiones que sean más que otras, aunque si pueden existir aquellas que nazcan del *temor hacia el otro*. Lo que puede posibilitar la búsqueda de su dominio e intento de nulificación. Sin embargo, es importante reconocer que el carácter de la expresión simbólica es el del reconocimiento de la carencia y el deseo de completitud. Mismo que no puede lograrse por medio del dominio del otro, sino por su *reconocimiento* como otro.

¿Entenderemos entonces por *cultura* el conjunto de *expresiones simbólicas* que sean semejantes? Esto último será el propósito de nuestra crítica del “razonamiento culturalista”. ¿En qué medida puede afirmarse que así sea? Por ahora sólo queremos enfocarnos en la

¹⁰⁰ Incluso las expresiones colectivas se individualizan, pues por individualización no debe de entenderse el tratamiento de una persona física como unidad discreta, sino como la posibilidad de diferenciarse de otras expresiones: la expresión estudiantil de 1968 no es la misma en Francia que en México, pues lo que las distingue, pese a la semejanza de sus ‘*ahora*’, es su *unidad de sentido* y su *aquí*; dicho de otro modo, lo que las distingue son sus contextos históricos-culturales.

sistematización y síntesis de los puntos tratados en los capítulos dos y tres, así como el planteamiento de lo que pretendemos realizar dentro de un futuro a partir de lo planteado en el capítulo cuatro.

Podemos concluir entonces que para Nicol el proceso de la *expresión simbólica* se caracteriza por lo siguiente:

- 1) Nace de toda sensación: *apropiación* del modo de ser del ente (ya sea humano o no).
- 2) Se inscribe dentro de una situación vital, la cual se compone por un *aquí y ahora*, así como por una herencia histórica denominada *unidad de sentido*.
- 3) Enriquece el ser de lo existente al *simbolizarlo y compartirlo* con otro. Enriquecer, entonces, es dar a otro su propia *carencia* a partir de la simbolización de lo sentido.

¿Bastará esto como para poder hablar de una diferencia radical entre naturaleza y cultura? Hasta ahora esta diferenciación reposa en la idea de la uniformidad de la primera. ¿Qué ocurriría si invertimos la mirada, es decir, si dejamos de concebir a la naturaleza como uniforme y en su lugar pensamos a la cultura como un intento de uniformizar a esta última? Si aceptamos esto, daremos cuenta que en buena medida llegaremos al *multinaturalismo* propuesto por Viveiros de Castro: la diferenciación entre los entes se da por medio de los cuerpos (pues *perciben* el mundo al ser *afectados* por lo que es en él), mas no así por el alma.

El siguiente trabajo pretende esto: ¿en qué medida la propuesta de Viveiros de Castro puede ser aceptada? O en su caso: ¿tienen razón los filósofos modernos al haber entablado esta contraposición radical entre naturaleza y cultura? Una ontología plana, un pensar de lo *expresivo*, nos permitirá estudiar ambas posturas de manera crítica. Pero por ahora no podemos adelantar nada, dado que carecemos aún de los conocimientos necesarios para poder realizar afirmaciones.

Bibliografía

- Aristóteles. *Física*, trad. Guillermo R. de Erchandía, Gredos, España, 2015
-*Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos (col. Grandes Pensadores), España, 2014
-*Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, España, 2015
- Bacon, Francis. *Novum organum*, trad. Clemente Fernando Almorí, Losada (col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento), Buenos Aires, 2003
- Belhaj Kacem, Mehdi. *Algèbre de la Tragédie*, postface de Tristan Garcia : Critique et rémission, Éditions Léo Scheer, Paris, 2014
- Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France (12a édition), France, 2014
- Beuchot, Mauricio. *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004
-*Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004
-*Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004
- Beuchot, Mauricio y José Luis Jerez. *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Círculo Hermenéutico, Argentina, 2014
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I. El Lenguaje*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1971
- Caturelli, Alberto. "El Ser" en *América Bifronte. Ensayo de ontología y Filosofía de la Historia*, Troquel, Buenos Aires, 1961.
- Delanda, Manuel. *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*, Continuum, New York, 2006
-*Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, New York, 2002
- Deleuze, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2006
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos (6a edición), Valencia, 2004

- Dussel, Enrique. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, Madrid, 2016
- El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Abya-yala, Ecuador, 1994
- García, Tristan. *Forme et objet. Un traité des choses*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011
- González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo*, trad. Claudio Iglesias, Caja Negra (col. Futuros Próximos), Buenos Aires, 2015
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica (2da° edición), trad. José Gaos, México, 2014
- Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Horneffer, Ricardo. *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2013
- Hülsz Piccone, Enrique. *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Tesis de Maestría, UNAM, 2001
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, México, 2013
- Linares, Jorge Enrique. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, UNAM FFyL Seminario de Metafísica, México, 1999
- Los Filósofos Presocráticos. *Obras I*, trad. Conrado Eggers Lan et. al., Gredos (coleccionables), España, 2015
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Caja Negra (col. Futuros Próximos), Buenos Aires, 2015
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, France, 1964
- Nicol, Eduardo. "IX. Crítica de la razón simbólica" y "X. Crítica de la razón simbólica" en *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 223-277

- El porvenir de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972
- El problema de la filosofía hispánica*, Espuela de Plata, España, 2008, pp. 94-187
- Historicismo y existencialismo: la temporalidad del ser y la razón*, Fondo de de Cultura Económica (2a edición), Tecnos, 1960.
- “El absoluto negativo” en *Ideas de vario linaje*, UNAM FFYL, México, 1990, pp. 47-60
- *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2001
- *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
- La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978
- La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994
- Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965
- Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica (1ª edición), México, 1957
- Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica (2ª edición), México, 2003
- Psicología de las situaciones vitales*, Fondo de Cultura Económica (2ª edición), México, 2013

Palacios Bustamante, Oscar. *Proteo frente al mar: sobre ser y verdades con Eduardo Nicol y Alain Badiou*, Tesis de Maestría, UNAM, 2015

Platón, “Banquete” en *Platón I*, trad. Marcos Martínez, Gredos (col. Grandes Pensadores), España, 2010, pp. 693-765

Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruíz, UNAM, México, 2003

Ramírez, Mario Teodoro (coord). *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI, México, 2016

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard (Édition corrigée avec index. par Arlette Ekaim-Sartre), France, 2016,

Vargas Pacheco, Carlos Alberto. *Eduardo Nicol: expresión más allá del logos*, Tesis de Maestría, UNAM, 2014

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Katz Editores, Buenos Aires, 2010

Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990

-*La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969

Recursos de internet

Bacon, Francis. *La Nueva Atlántida*, Disponible en <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000130.PDF> [Consultado el 13 de enero de 2018]

Teodoro Ramírez, Mario. “El humanismo que viene. Infinitud, justicia y libertad” en *clav. Pen.*, vol. 9, no. 17, México, ene/jun, 2015. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2015000100201 (consultado el 20 de junio de 2018)

de Sepúlveda, Ginés. *Demócrates segundo o De las causas justas de la guerra contra los indios*. Disponible en: <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf> (consultado el 14 de enero de 2018)

Ponencias

Villanueva, David. “El humanismo es un animalismo. Reflexiones en torno a la fenomenología del mal”, Dictada el 14 de abril de 2018 en la FFyL-UNAM durante el coloquio *Ontología sin más: Realismo y metafísica en América Latina*.