



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**A flor de piel:
el otro, la comunicación y el cuerpo en la obra de Eduardo Nicol**

Tesis

que para optar por el grado de

Maestría en Filosofía

presenta:

Paula Lizeth Mora Castillo

Tutor: Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl

Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad de México, agosto de 2020



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.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción.....	5
I. De las filosofías solitarias a las filosofías comunitarias: el surgimiento del problema de <i>el otro</i>	11
1. <i>La actitud solitaria como punto de partida de la actividad filosófica</i>	11
a. El nacimiento histórico del problema del otro	14
b. El yo cartesiano y el auge de la filosofía solitaria.....	17
c. El vuelco del planteamiento del problema del otro en el siglo XX	21
2. <i>La filosofía comunitaria de Eduardo Nicol: el ser común y la renovación de la metafísica</i>	23
a. La metafísica de la ocultación del ser y el restablecimiento de la evidencia del ser.....	24
b. El logos dialéctico-dialógico y el ser común.....	26
c. Los cuatro principios de la ciencia y de la existencia	28
d. El despropósito vocacional de la modernidad	30
3. <i>Otra idea de la filosofía: promover el entendimiento entre los seres humanos</i>	31
a. La comunidad humana.....	33
b. El logos comunicante: vínculo entre el yo y el tú.....	37
II. A flor de piel: el falso problema de la comunicación.....	41
1. <i>A flor de piel. El reconocimiento inmediato del otro</i>	41
a. Vocación de realidad.....	44
b. No existe el ser humano aislado.....	46
c. El reconocimiento inmediato del otro	52
2. <i>El falso problema de la comunicación</i>	57
a. La revaloración de la experiencia inmediata y común	61
b. Los niveles de la experiencia inmediata y común.....	70
a. La expresión como principio de individuación y de comunidad	77
III. La diferencia encarnada: el verdadero problema de la comunicación	82
1. <i>Las contexturas de la piel: más allá de la percepción, el tú como problema</i>	82
a. La moralidad se eleva a rango ontológico.....	87
2. <i>El verdadero problema: el logocentrismo nicoliano y la dilución de los sujetos encarnados</i>	90
a. El logocentrismo contradice la tesis de la encarnación del logos	96
b. El logocentrismo universalista y sus implicaciones a nivel de comunicación	102
3. <i>La comunicación de la carne a flor de piel</i>	106
Conclusiones	114
Rerreferencias bibliográficas.....	120
Bibliografía	122

A mi mamá, quien nutre al universo con su infinito amor y sabiduría.

A mi abuelita Porfi, quien me regaló la vida en sueños.

A la danza, que habita mi piel.

Agradecimientos

¿De qué está hecha una tesis? De investigación, desvelos, borrones, frustración, páginas en blanco, pero también, en el mejor de los casos, de aprendizaje para la vida. Éste fue mi caso. En el largo transcurso de redacción de esta tesis fui escuchando cada vez con mayor potencia un sonidito que al comienzo era muy tenue pero después fue tomando ritmo y volumen. Se trataba de una voz, mi propia voz, nutrida de pláticas interminables con entrañables amigos, viajes que abrieron horizontes, lecturas frescas que el azar puso en mis manos y, en gran medida, de escuchar y sentir mi cuerpo al bailar danzas de África Occidental. Agradezco infinitamente a esos amigos que han acompañado este proceso de autoconocimiento con amor, alegrías y paciencia —Tosti incluida— y a esos primeros sonidos de tambor que trajeron la danza a mi vida.

Agradezco también el privilegio de haber podido estudiar en la Universidad Nacional Autónoma de México, *alma mater* siempre bondadosa. A mi tutor, maestro y amigo, Ricardo Horneffer, por su acompañamiento en el camino del pensar y de la vida, y por sus atentas lecturas y comentarios. A los lectores de esta tesis, Alberto Constante, Jorge Reyes, Paulina Rivero Weber y Pedro Enrique García. A los dos últimos agradezco enormemente su amistad y haberme tendido la mano en momentos difíciles. Agradezco además el apoyo incondicional de mi familia durante la fase de cierre de este proceso, sobre todo a mi mamá, dadivosa mujer.

Es la inteligencia radical inmanente a la carne
la que afirma, en cada individuo, que la vida en ti no
es el fruto de un sistema de significación y que, de
seguro, ésta no lleva tu nombre.

ROSI BRAIDOTTI

Introducción

En una época en la que hay una desvinculación cada vez más señalada del individuo con la comunidad y en la que el individualismo se instaura con un poder inusitado, la cuestión de la alteridad y la intersubjetividad son temas que cobran suma relevancia. Estos planteamientos, en específico el tema de “el otro”, se colocaron en primer plano para la filosofía con mayor radicalidad a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el así llamado fracaso de la razón, que el legado histórico de la barbarie dejó atrás de sí. Los acontecimientos históricos de esa época obligaron a replantear profundamente la concepción del sujeto, a preguntarse con mayor ahínco sobre el estatuto ontológico de los otros y su papel en la constitución de la subjetividad, así como sobre los modos de relación del sujeto con la alteridad y la diferencia. ¿Cómo comprender a los otros, tan diferentes, diversos y semejantes a la vez? ¿Qué decir filosóficamente sobre la relación del yo con los otros? ¿Cómo nos vinculamos con los otros para crear comunidad? En ese contexto se inscribe la teoría nicoliana de la intersubjetividad. Si bien pareciera que en su vasta obra dedica pocos títulos a ese tema en específico, la cuestión atraviesa toda su obra de manera medular. Uno de los objetivos de esta tesis es, precisamente, rastrear y mostrar qué tan caro, para bien y para mal, resulta el tema de la intersubjetividad en Nicol. La conjugación del tema del otro y la comunicación —que para Nicol constituye la relación intersubjetiva originaria— forman un hilo conductor que atraviesa toda la obra nicoliana; sin embargo, hay poca literatura que se haya dedicado al estudio en exclusivo de él. El tema de la tesis aporta a la comprensión crítica de ese entramado y también pone de manera crítica un tercer elemento en el terreno de juego: el cuerpo. Así, la tesis busca diversificar los estudios sobre la alteridad, la intersubjetividad y el cuerpo comunicante al tratarse de un autor que sale del canon de los pensadores que normalmente se estudian sobre estos temas.

Veamos de dónde viene ese entramado de la comunicación y el otro en la teoría de la intersubjetividad nicoliana.

Como se sabe, la propuesta filosófica de Eduardo Nicol se inscribe en el campo de la metafísica y, consecuentemente, su teoría de la intersubjetividad también. Sin embargo, Nicol propone renovar la metafísica al tomar distancia de aquella tradición que se ha fincado en la “ocultación del ser”. En su opinión, dicha ocultación —que proviene de una larga tradición que sigue la línea parmenídea y que pasa por Aristóteles y Kant— permeó también la concepción sobre el ser humano: bajo esta perspectiva, éste no podía ser más que lo que subyace al cambio, lo permanente, lo oculto. De ahí el afán de depurarlo de sus “accidentes” para comprender su ser. Así, en el camino de ese legado metafísico, el ser humano fue quedando desnudo de sus atributos, entre ellos, del otro. El paradigma de esas filosofías lo encontramos en el solipsismo cartesiano, ya en la modernidad: un ego desencarnado y desvinculado del otro y de la realidad, así como de su cuerpo. En contraposición a esa tradición, Nicol busca partir de la patencia del ser, de lo que está a la vista. A nivel humano, la propuesta es comprender su ser “a flor de piel” y no buscarlo en un lugar recóndito detrás. Esto implica incorporar a nivel ontológico las tácitas relaciones intersubjetivas que los seres humanos tienen entre sí en el día a día. En este sentido, la propuesta nicoliana de renovar la metafísica radica, en gran medida, en la incorporación y comprensión de la alteridad. Así, el concepto de *el otro* y la relación intersubjetiva —que Nicol llama comunicación— se convierten en parteaguas de su sistema filosófico. Ahora bien, para ser consecuentes, si la propuesta es partir de la comprensión del ser humano y del otro en su patencia visible, su ser a flor de piel —su carácter expresivo, eso que vemos inmediatamente del ser humano— cobra especial relevancia en la teoría de la intersubjetividad: la tesis principal nicoliana es que el otro comunica con su mera presencia. En ese sentido, para el catalán, es falso el problema de la comunicación humana. Según su teoría, toda relación intersubjetiva que suponga un estar frente a otro ser humano conlleva a una tácita comunicación porque se expresa, con convicción tácita y segura, la

pertenencia a la comunidad ontológica de los seres humanos. ¿Qué es lo que comunica en específico el otro a flor de piel? Su categoría de interlocutor, su pertenencia a la comunidad del logos. Es esa predisposición que tiene el otro ser humano a hablar y responder con sentido lo que permite a Nicol afirmar que al otro se le reconoce inmediata e inconfundiblemente, sin análisis previo y aun sin decir palabra, como un igual. Y ese reconocimiento inmediato significa para Nicol que la relación intersubjetiva originaria es apromblemática, al menos en esa relación primaria de reconocimiento. En ese sentido, el problema de la comunicación para Nicol es falso. Y en esta captación primaria e intuitiva de la capacidad de interlocución se realiza simultáneamente la diferencia ontológica radical entre “el ser del sentido” y el “ser sin sentido”, entre el ámbito de lo humano y lo no humano, aun cuando no se haya entablado un diálogo expreso. Para Nicol, la comunicación se da en sentido primario en el momento en que se categoriza al otro como un ser humano: un posible interlocutor que expresa con su mera presencia.

Aquí hay varios problemas sobre ese modo específico de comprender al otro y a la comunicación. El primer problema es el criterio de interlocución como la forma por excelencia de reconocer —y definir— intuitiva e inmediatamente al otro ser humano. Esto, de entrada, cierra la puerta a reconocer otros modos de alteridad y de comunicación. Bajo este esquema, ¿dónde quedan los otros modos de ser, y de comunicar, que no están fincados en la interlocución dialógica y discursiva? ¿Dónde quedan, por ejemplo, los lenguajes del cuerpo? ¿Dónde queda la capacidad de comunicación e interlocución de otros seres vivos? Por otro lado, este criterio también es problemático al momento de pensar la semejanza con el otro y de colocarlo categóricamente, sin riesgo de confusión, en el ámbito de lo humano, sobre todo a la luz de los avances tecnológicos actuales y de la relación que tenemos con el otro altamente mediada por la virtualidad. Hoy en día, por ejemplo, convivimos con inteligencia artificial y dispositivos tecnológicos que no sólo tienen una predisposición al diálogo, sino que proporcionan respuestas discursivas con sentido y tienen la capacidad de interlocución. Así, si el problema

de la comunicación es falso porque el otro ser humano expresa, de inmediato y sin necesidad de análisis, que es un ser comunicante y, a la vez, que tiene una predisposición dialógica —lo cual lo posiciona como perteneciente a la misma familia ontológica que el yo—, entonces esto también sería válido en el caso de estas nuevas tecnologías. El problema principal que encuentro es, pues, que la teoría nicoliana del reconocimiento inmediato del otro, por un lado, impone un canon de semejanza difícilmente aceptable hoy en día y, por el otro, homogeniza la diferencia del otro. Además, al ser el criterio la interlocución fincada en una comprensión muy específica de logos, relega el tema del cuerpo vivo, de la carne y sus vías de expresión. Así, me distancio de su postura al afirmar que sí hay un problema de la comunicación y éste radica en la comprensión de la diferencia del otro en su especificidad encarnada.

Mi tesis principal es que la teoría nicoliana de la intersubjetividad-comunicación y de la comprensión del otro está permeada de un fuerte logocentrismo que, aunque fue una postura muy adelantada para su época, es altamente problemática en nuestros días. En primer lugar, esta teoría abona a la jerarquización del logos sobre el cuerpo en el ser humano. En segundo, fomenta una dicotomización radical entre el ámbito de lo humano y lo no humano, que excluye otros modos de expresión. En tercero, cristaliza las diferencias de los otros al subsumirlas al esquema dialéctico de la mismidad del yo, lo cual termina por homogeneizarlas al criterio único de la interlocución como paradigma de expresión. En este tenor, los objetivos de esta tesis son puntualmente: uno, rastrear el concepto de *el otro* en la obra nicoliana y mostrar el papel medular que tiene en su pensamiento y propuesta metafísica. Dos, contextualizar el aporte nicoliano al tema de la intersubjetividad en la tradición de lo que he llamado filosofías comunitarias. Tres, desarrollar su teoría de la comunicación y la idea del falso problema en ella. Cuatro, mostrar el logocentrismo que subyace a su propuesta teórica de la comprensión del otro. Cinco, hacer una lectura crítica de los alcances de esa teoría al meter en juego el tema del cuerpo y la radicalización de la encarnación del logos. Todo esto conduce

a pensar de otro modo las implicaciones de la idea de la comunicación “a flor de piel”: Al poner el acento en la carne, en lo vivo de la carne, se abren otros modos de vinculación y de comprensión del otro en su diferencia encarnada, pero también se expande el horizonte de una metafísica de la expresión.

Así, en el primer capítulo hablo del surgimiento del problema del otro y realizo una distinción entre lo que llamé las filosofías solitarias y las comunitarias. Esta distinción está fincada, sobre todo, en el legado del solipsismo frente al del principio vocacional de pensar la comunidad. Contextualizo la filosofía de Nicol en este último al rastrear el tema y la importancia de la comunidad, lo común y el vínculo intersubjetivo en su metafísica. También hablo del método que conlleva a la renovación de la metafísica fincado en el logos dialéctico-dialógico y en el restablecimiento de la evidencia del ser, frente a la tradición de su ocultamiento. En el segundo capítulo, entro ya propiamente al tema del otro en la filosofía nicoliana. Desarrollo su teoría del “a flor de piel”: el reconocimiento inmediato del otro y la idea de la comunicación como relación intersubjetiva, originaria y aproblemática. Para ello hablo de sus fundamentos ontológico, vocacional y epistemológico: la insuficiencia ontológica del ser humano, su ontología dialógica-expresiva y la revaloración de la experiencia inmediata y común. Con esto muestro la consistencia ontológica que tiene el otro en la constitución del yo en la filosofía nicoliana, así como el criterio de semejanza y diferencia con el otro cifrado en la predisposición dialógica que se adopta inmediatamente. En el tercer capítulo hago una lectura crítica de los alcances de la teoría nicoliana sobre la comprensión de la diferencia del otro, a la luz del logocentrismo en su obra, de la tesis de la encarnación del logos y del tema del cuerpo. Primero menciono una propuesta nicoliana para comprender la diferencia específica del otro, la moralidad. Después argumento que hay un logocentrismo que permea su obra y analizo cómo éste es lo que conlleva a homogeneizar las diferencias del otro y a diluir las complejidades de los sujetos encarnados. Se muestra la incompatibilidad del logocentrismo con la propuesta nicoliana de la encarnación del logos y se discuten algunos problemas derivados:

el reduccionismo del cuerpo y sus vías de expresión, la dicotomización del ser humano, las exclusiones implicadas en la pretensión universalista de la “comunidad del logos”, la dificultad de sostener un método dialéctico para comprender la diferencia. Para finalizar, se propone la radicalización de la tesis de la encarnación del logos como relectura de la comunicación “a flor de piel”. Con esto se enfatizan las posibilidades de la carne para comprender las diferencias arraigadas, específicas y ubicadas de los otros, así como las vasos comunicantes que se abren con los modos de expresión cifrados en lo vivo de la carne.

I. De las filosofías solitarias a las filosofías comunitarias: el surgimiento del problema de *el otro*

La verdad solitaria no es solidaria.

EDUARDO NICOL

1. LA ACTITUD SOLITARIA COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA

En reiteradas ocasiones encontramos en la historia de la filosofía indicios de una actitud solitaria y sectaria del filósofo, entreverado y ensimismado en abstracciones, alejado de los asuntos humanos del cotidiano vivir, como si vivieran en un mundo de filósofos y no en el mundo de todos. Suena familiar, por ejemplo, la clásica caracterización de Tales de Mileto, quien se cayó en un pozo por estar observando los astros, cavilando en profundidades. Esto provocó la burla de una sirvienta tracia quien le dijo que, al querer saber sobre las cosas del cielo, se olvidaba de las que tenía frente a sus pies.¹ En otras palabras, Tales, como tantos otros filósofos, perdió los pies sobre la tierra. Esta actitud, que podemos remontar a Jonia, instauró una larga tradición que impuso un método filosófico: aquel que parte del yo solitario, abstraído de los asuntos humanos, del sentido común, del mundo de la vida y, por tanto, de los otros humanos, en aras

¹ Platón, *Teeteto* 174a.

de una supuesta depuración metodológica. A las filosofías que se instauran en este supuesto metódico las llamaré filosofías solitarias. Abandonar la caverna platónica, emprender el viaje parmenídeo a los cielos, pensar en sentido cartesiano para colegir la existencia propia o realizar la *epoché* husserliana, son algunos ejemplos metódicos que se inscriben en esa tradición. En este apartado seguiremos algunos de sus rastros para llegar al tema que será hilo conductor de este capítulo: ¿En qué momento comenzó a cobrar relevancia filosófica el tema del otro y de la relación intersubjetiva? ¿Cómo fue el paso de las filosofías centradas en el *solus ipse*, en el yo solitario, a las filosofías centradas en el nosotros, en la comunidad? En específico, después de hacer un breve recuento del nacimiento histórico y filosófico del problema de *el otro*, en este capítulo nos daremos a la tarea de contextualizar dentro de ese segundo modo de hacer filosofía la teoría nicoliana de *el otro*.

Hagamos un rápido recorrido por algunos ejemplos de actitudes filosóficas solitarias. Bastarán tres. Comencemos con Aristóteles, quien recomienda en la *Política* que “si algunos quisieran disfrutar por sí mismos, no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los demás placeres necesitan de otras personas”.² El carácter de autosuficiencia al hacer filosofía descrito por el estagirita constituye uno de los bienes más preciados dentro de la tradición de las filosofías solitarias: no se necesita de los otros para emprender el ejercicio filosófico, se trata más bien de una actividad solitaria y, en sus versiones más radicales, consiste en una actividad sectaria, apta sólo para unos cuantos. Se puede objetar que Aristóteles se dio a la tarea de pensar al ser humano político, al *zoon politikon*, como parte central de sus reflexiones; pero, como apunta Hanna Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el filósofo sostuvo que “el *bios politikós* existía, en último término, al servicio del *bios theoretikós*”.³ En este sentido, se intuye que la vida en común, la vida política de la intersubjetividad, es un conocimiento

² Aristóteles, *Política*, II, 1267a, trad. Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, p. 113.

³ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 46.

de segundo orden frente a aquel de la vida teórica. Así, el modo de vida del filósofo sería en Aristóteles el más elevado, y éste, como vimos, no necesita de los otros.

Pensemos ahora en Platón, quien aconseja expresamente la desvinculación de los asuntos humanos para filosofar, a tal grado de insinuar que la vida del filósofo se asemeja a estar muerto. En este estado, el estorbo cuerpo se desvincula del alma para permitirle el libre curso hacia el camino de la verdad. En *Fedón* 65a leemos:

— ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

— Está claro.

— Y, por cierto, qué les parece Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.⁴

En este caso, el punto de partida es un yo escindido de su cuerpo, se trata del alma que “manda de paseo al cuerpo”, pues éste es un impedimento para la adquisición de la sabiduría.

Mencionaré un último ejemplo. Para Hegel, “La filosofía, por su verdadera naturaleza, es algo esotérico que no está hecho para la plebe ni es susceptible de ser accesible para ésta; la filosofía es filosofía sólo en la medida en que se opone al intelecto y, más aún, al sentido común [...] para el sentido común, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.⁵

La conocida cita hegeliana de el “mundo al revés”, deja ver el espíritu metodológico del idealismo. Filosofía y sentido común se oponen para esta corriente filosófica y, nuevamente, la vida intelectual del filósofo está por encima del ser humano común.

⁴ Platón, *Fedón*, 65a.

⁵ Hegel, “Über das Wesen der philosophischen Kritik”, *Sammtliche Werke*, vol. 1, p. 185; citado en Arendt, *Conferencias... op. cit.*, p. 70.

Podría aludir a muchos ejemplos, pero basten estos tres para introducir algunas implicaciones de las filosofías solitarias, mismas sobre las que volveremos a lo largo de la tesis. Partir del yo solitario como primer paso metódico del filosofar implica realizar, por lo menos hipotéticamente, tres escisiones: del mundo común, del otro y del cuerpo. ¿Qué se gana, empero, con abstraerse del mundo común, digámoslo con terminología fenomenológica, del mundo de la vida? Se gana, como vimos, autosuficiencia, pues no necesitamos del otro para filosofar; certeza intelectual, pues quedan de lado los engaños provenientes de los sentidos; y un elitismo y sectarismo filosófico, al poner el conocimiento del filósofo como el más elevado, alejado del sentido común y accesible a los menos. Si estos tres puntos hacen que el quehacer filosófico cifrado en el yo escindido del mundo sea un bien preciado, ¿en qué momento se volvió problema el otro? Hablaré ahora del nacimiento histórico del problema del otro y del caso paradigmático de las filosofías solitarias: el yo moderno cartesiano. Veremos que la consolidación filosófica y cultural de éste representó un paso decisivo para el auge del problema del otro.

a. El nacimiento histórico del problema del otro

He hablado hasta aquí de una disposición a filosofar centrada en el yo para caracterizar lo que he nombrado filosofías solitarias. ¿En qué momento surgió la necesidad intelectual de dar cuenta de la convivencia con otras personas en el terreno filosófico? ¿Qué sucedió para que las filosofías solitarias tornaran la mirada hacia el otro para dar razón de él?

Cierto es que desde la Antigüedad la convivencia social y política ha sido reiterado objeto de estudio de varias disciplinas, incluida la filosofía. Pero se necesitó la experiencia radical de vivenciar que el otro es enteramente otro para que se volviera un problema. Según Pedro Laín Entralgo, en *Teoría y realidad del otro*, esta experiencia está íntimamente relacionada con la historia del

cristianismo. Transcribo aquí los cuatro eventos que, a su juicio, fueron decisivos para que el planteamiento del problema del otro surgiera en toda su plenitud:⁶

1. La paulatina secularización de la existencia del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento.

Para el cristiano, hasta el siglo XIII, la realidad del mundo es explicada enteramente por la voluntad divina. Pero con el surgimiento del problema del libre albedrío y la secularización de la razón humana en el tránsito de la Edad Media y el Renacimiento, el ser humano se verá “en el trance de justificar intelectualmente la realidad y el conocimiento de los demás hombres [...] tan pronto como eso acaezca, habrá nacido de hecho el problema del otro”.⁷

2. El auge histórico del nominalismo durante los siglos XIV y XV.

El nominalista niega la realidad mental fuera de los conceptos universales. El nexo entre el pensamiento y la cosa pensada, por tanto, es convencional. Con esto “el pensador deja de tratar intelectualmente con las cosas reales que sus sentidos perciben y maneja tan sólo los símbolos que en su personal contacto con ellas va creando su mente. [...]El nominalista se sentirá mentalmente obligado a preguntarse cómo puede ser hombre real, aquel individuo concreto que ante él habla y se mueve”.⁸

3. La creciente importancia histórica y metafísica de la individualidad y la atribución de un carácter cualitativo al principio de individuación.

En las doctrinas escolásticas comienza un claro interés por el tema de la individualidad y la individuación. Tomás habla de una individuación cuantitativa, material, mientras que Escoto opina que el principio de

⁶ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza editorial, Madrid, 1983. Véase la introducción “El nacimiento histórico del problema del otro”.

⁷ *Ibidem*, p. 29

⁸ *Ibidem*, p. 31

individuación es también formal o cualitativo.⁹ Y la individualidad peculiar del alma, ¿es sólo accidental o es sustancial?, se preguntan los escolásticos Santo Tomás, Domingo de Soto y Suárez: “El otro hombre que yo tengo ante mí, ¿es otro por ser individuo o es individuo por ser otro?”.¹⁰

4. El descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo.

Se trata de un evento metafísico y social: “Atenido a su propio pensamiento, [...] recluso cada vez más en sí mismo, incapaz de llegar a Dios por medio de su razón, el pensador de la Baja Edad Media queda metafísicamente solo. [...] El sentimiento primario del hombre moderno, consciente de su propia situación es, pues, su radical soledad.”¹¹

En resumen, frente al pensador de la Edad Media que vive en comunidad y en un mundo todavía enteramente mediado por Dios, los iniciadores del pensamiento moderno comenzaron a vivir aislados y solitarios, a expensas de su razón para explicarse su propia existencia en un mundo terrenal alejado de Dios.

Se echa de menos en esta sucinta anotación histórica que propone Laín Entralgo el evento que fue parteaguas en la historia de Occidente y que inspiró muchas de las teorías escolásticas aquí mencionadas: el encuentro con el Nuevo Mundo. ¿Quién era ese otro, tan diferente y a la vez tan semejante?, ¿tenía alma?, ¿qué estatus ontológico tenía? Éstas fueron algunas de las preguntas que se hicieron no sólo los habitantes del Viejo Mundo, sino también —a su modo y bajo su propio discurso simbólico— los indígenas americanos.¹² No profundizaremos aquí en ese evento que tan hondamente cimbró la comprensión del mundo en todas las latitudes, a nivel social, existencial y filosófico. Pero sí queremos dejar

⁹ *Ibidem*, p. 31

¹⁰ *Ibidem*, p. 33

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² Véase el interesante estudio de Éric Taladoire, *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo*, FCE, México, 2016, en el cual se revierte la mirada común sobre este fenómeno para dar voz a los testimonios de los indígenas que afrontaron una cultura, un otro, totalmente desconocida hasta entonces para ellos.

constancia de que el tránsito histórico de la cultura occidental hacia el individualismo moderno y hacia un planteamiento radical de la otredad como problema, no hubiera sido posible sin ese encuentro de culturas tan distantes.

Regresemos al análisis de Laín Entralgo. El problema del otro, desde su perspectiva, surge decididamente cuando el ser humano moderno, en su soledad y con la única herramienta que le dejó la secularización del mundo, la razón a secas, busca “conquistar la compañía que la convivencia otorga al solitario”.¹³ Así, alejado de un mundo cifrado por Dios, recluido en soledad metafísica, ¿qué podría producir el pensador moderno sino la cúspide de las filosofías solitarias, es decir, aquella fincada enteramente en el *solus ipse* como recurso metódico? Si en el apartado anterior hablamos de algunas actitudes solitarias que han legado cierta forma de hacer y entender la filosofía, con Descartes hablamos ya no sólo de una actitud, sino de “el método” para hacer filosofía.

b. El yo cartesiano y el auge de la filosofía solitaria

¿Cuándo empieza la modernidad en términos filosóficos? La fecha simbólica del inicio de la filosofía moderna bien podría ser 1637, año en el que se publicó el *Discurso del método*, como sugiere Rizieri Frondizi. La cristalización de una nueva actitud que se fue gestando durante dos siglos antes se ve reflejada en la obra cúlpe de Descartes: el camino de la razón. “Descartes consagra la razón como fuente principal de conocimiento y seguro criterio de la verdad. Sobre tales principios racionalistas apoya su método, que será, a un mismo tiempo, el punto de arranque y la meta de su filosofía”.¹⁴ La razón es punto de partida y de llegada, y es además “la mejor cosa repartida en todo el mundo.”¹⁵

¹³ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad... op. cit.*, p. 34.

¹⁴ Rizieri Frondizi, “Estudio preliminar” en Descartes, *El discurso del método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 11

¹⁵ *Idem*.

Más que un aire lúgubre en la humanidad que, de cierta manera, perdió la mano de Dios después de la Edad Media —como lo pinta Laín Entralgo—, surge una esperanzadora fe en la razón. Basta citar el bello inicio del *Discurso* para notarlo: “el buen sentido, o la razón, es por naturaleza igual en todos los hombres. [... Pero] no basta el buen entendimiento, sino aplicarlo bien”.¹⁶ Con estas palabras inaugura Descartes el pensamiento filosófico moderno, según los cánones de interpretación de la historia de la filosofía. Veremos más adelante que Nicol difiere en esta lectura, pues él señala al pensamiento baconiano como el iniciador. Ambas posturas no son, empero, irreconciliables.

Con todo, ¿por qué fue un parteaguas la propuesta cartesiana para el problema del otro? En primera, porque fue el paradigma de la filosofía solitaria. Si el punto de llegada y de partida es la razón del *solus ipse*, el mundo, el otro y el cuerpo salen sobrando. La duda metódica cartesiana es un recurso sistemático para la eliminación mental del mundo y de esta manera garantizar certeza apodíctica del conocimiento. Como dice Zubiri, Descartes busca certeza, no realidad. ¿Cómo recuperar el mundo después de haber logrado el tan anhelado suelo firme, el *solus ipse*, que permitirá emprender con certeza apodíctica el camino hacia el conocimiento? A partir del método que él instauro, la realidad del otro sólo puede hacerse patente como corolario de un razonamiento. Veamos cómo es ese procedimiento a partir de los dos pasajes en los que Descartes toca decisivamente el tema del conocimiento del otro. En las *Meditaciones metafísicas* dice:

Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo *comprendo mediante la facultad de juzgar* que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.¹⁷

¹⁶ Descartes, *El discurso del método... op. cit.*, p. 81. El subrayado es mío.

¹⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación segunda, Alfaguara, Trad. Vidal Peña, p. 16.

En el *Discurso del método* dice:

Al llegar a este punto, me detuve muy especialmente para mostrar que si hubiera máquinas que tuviesen los órganos y la figura exterior de un mono, o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos ningún medio de reconocer que no eran en todo de igual naturaleza que estos animales; al paso que si hubiera otras semejantes a nuestros cuerpos y que imitasen nuestras acciones cuanto fuere moralmente posible, siempre tendríamos dos medios seguros de reconocer que no por eso eran hombres verdaderos. El primero sería que jamás podrían usar de las palabras ni de otros signos compuestos de ellos como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos. Pues se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras [...] pero no que arregle las palabras de diversos modos para responder según el sentido de cuanto en su presencia se diga como pueden hacer aún los más estúpidos de los hombres. El segundo consiste en que, por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obran por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas ocasiones, estos órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular; de donde resulta que haya en una máquina los resortes suficientes para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo como nos hace obrar nuestra razón.¹⁸

Vemos que, para Descartes, la relación intersubjetiva se instaura en la palabra. Mediante ella se puede garantizar que el otro es un ser humano y no sólo un autómatas disfrazado con capa y sombrero. Pero bien, ¿cómo se constituye esta característica exclusivamente humana? Aunque haya máquinas o animales que pueden proferir palabras, éstos no pueden arreglarlas “de diversos modos para responder según el sentido de cuanto en su presencia se diga”,¹⁹ dice un Descartes que no vivió la era de la automatización de las respuestas de Google. Lo que hace ser al otro un ser humano es, entonces, *responder con sentido* y no sólo reaccionar ante estímulos. Esto suena muy sensato para ser el punto de

¹⁸ Descartes, *El discurso del método... op. cit.*, pp. 128-129.

¹⁹ *Idem*, p. 128.

arranque de comprensión de la comunidad humana. Sin embargo, ¿cómo se llegó a esta conclusión? El ensimismado Descartes, que vio pasar capas y sombreros frente a su ventana, tuvo que hacer un razonamiento por analogía para reconocer al otro como ser humano. ¿Es éste un sensato proceder para reconocer al otro?

El razonamiento es como sigue: yo, *res cogitans*, declaro mi pensamiento a través de palabras y gestos, mismos que son una respuesta con sentido a lo que se les dice. Aquí debemos recordar que en la teoría del *solus ipse*, el cuerpo es una *cosa* que se infiere desde el yo pensante y “es ajena a la realidad más propia de ese yo”.²⁰ Concluyo entonces que, detrás de esas palabras y gestos instalados en un cuerpo, hay un yo pensante que los gobierna, semejante al mío.²¹

Según el análisis de *Teoría y realidad del otro*, este razonamiento por analogía para “descubrir” al otro, instaurado por Descartes, se transfigurará de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía: en las teorías psicologistas de la corriente inglesa de Hume, Adam Smith, de Bentham y de John Stuart Mill; en las posturas ilustradas e idealistas de Kant, Fichte y Hegel; y hasta llegar a la reflexión fenomenológica con Husserl, quien le dio vuelta a este razonamiento con la idea de la “apercepción por analogía”,²² aunque siguió cifrando su teoría en un yoísmo declarado. Ahora bien, si se concluye la existencia e individualidad del otro sólo después de haber hecho una serie de razonamientos analógicos, es decir, si el otro bajo esta perspectiva es un mero otro-yo, ¿dónde queda su otredad radical y real? Tuvieron que pasar varios siglos para que el planteamiento del otro tomara un nuevo rumbo hacia la comprensión más real, más acorde al mundo de la vida.

²⁰ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad... op. cit.*, p. 34.

²¹ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad... op. cit.*, p. 34 y 35.

²² Véase la explicación de por qué la presentación (*Appräsentation*) o apercepción analógica propuesta por Husserl para explicar la experiencia del otro yo, no se trata de un razonamiento analógico en el capítulo dedicado al fundador de la fenomenología en Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro... op. cit.*. En específico en pp. 162-164.

c. El vuelco del planteamiento del problema del otro en el siglo XX

¿Es esta actitud solitaria y sectaria el punto de partida necesario para hacer filosofía? ¿Es condición de posibilidad del método filosófico? No necesariamente. Hay otros métodos, otros caminos para hacer filosofía que parten del punto contrario. Nicol, hijo de su época, se encuentra entre ellos.

Hay un vuelco radical en el siglo XX, según el análisis de Laín Entralgo, que trastoca el planteamiento del problema del otro. Frente al narcisismo exacerbado surgido en la filosofía moderna, las filosofías del siglo XX contemplan un cambio fundamental en la actitud vital frente al otro. Este viraje fue fruto de las atrocidades vividas en ese siglo, pero también del gastado individualismo legado por el protagonismo social de la burguesía en la cultura moderna y desde el siglo XIII.²³ Para el pensamiento burgués, el mundo es objeto de dominio y el vínculo humano se ve cifrado por el “egoísmo, la desconfianza, la competitividad, el cálculo y el contrato”.²⁴ Se trata de una sociedad —que no de una comunidad— cuyos valores influyeron en la formación del pensamiento egocéntrico en la filosofía de la época, por ejemplo, en Descartes, Hume y Fichte. Ante la crisis del individualismo burgués y de las atrocidades vividas, pareciera que prevalece un espíritu entusiasta. En palabras de Scheler: “No es la voluntad de dominio, de organización, de determinación unívoca y de fijación la que ahora anima el pensamiento, sino un movimiento de simpatía, de gustosa aceptación de la existencia, [en la cual] los contenidos del mundo [...] trascienden los límites en que el concepto los encierra”.²⁵ Reiteramos: *El mundo trasciende el concepto que lo encierra*. Esto equivale a aceptar, de cierta manera, el destronamiento y fracaso de la razón pura, del pensamiento comiéndose a sí mismo envuelto en una suspicacia radical frente a todo lo que está fuera de él. Es la clara aceptación de que el pensamiento puro no lleva a ningún lado y que la realidad no se agota

²³ Laín Entralgo, *Teoría y realidad... op. cit.*, p. 212.

²⁴ *Ibidem*, p. 213.

²⁵ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, II, 157-158, citado en Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 215.

en el yo ensimismado de las filosofías solitarias. He aquí la clave del cambio en la actitud vital frente al mundo y frente al otro desarrollado a lo largo del siglo XX. El punto de partida ya no es, a partir de entonces, el yo solitario. Este vuelco queda patente en las dos tesis radicales que son bandera de las filosofías más representativas del siglo XX, según el análisis de Laín Entralgo:

1. No hay yo sin algo que no sea yo.

La consigna de la fenomenología trascendental se inscribe aquí, por ejemplo, pues a partir de esta tesis se infiere que no hay *conciencia* que no sea *conciencia-de*.

A su vez, el otro, el no-yo, ya no puede ser un hecho fundado, un corolario del yo, sino que ha de ser un otro yo “que se vive y se entiende a sí mismo”.²⁶

2. Mi yo no agota mi propia realidad.

“Hay algo a lo que no puedo ni debo llamar ‘yo’”.²⁷ Aquí se inscribe a nivel psicológico el inconsciente, descubierto por el psicoanálisis, así como la existencia, o la vida que a nivel ontológico constituye al yo y lo trasciende según las posturas existencialistas y vitalistas del siglo XX.

El solipsismo y los yoísmos son de esta manera desterrados, al menos en cuanto a la actitud filosófica se refiere, para dar paso a las filosofías centradas en el tú, en el nosotros, en la comunidad. A éstas, opuestas a las solitarias, las llamaré filosofías comunitarias. La teoría sobre el otro y sobre la relación intersubjetiva de Eduardo Nicol se inscribe en ellas.

²⁶ Laín Entralgo, *Teoría y realidad... op. cit.*, p. 217

²⁷ *Idem*.

2. LA FILOSOFÍA COMUNITARIA DE EDUARDO NICOL: EL SER COMÚN Y LA RENOVACIÓN DE LA METAFÍSICA

A continuación ahondaremos en la idea de filosofía que tiene Eduardo Nicol, es decir, en las disposiciones metódicas que adopta para el ejercicio filosófico. Como parte de la oleada de las filosofías comunitarias que se gestaron durante el siglo XX, la de Nicol también se ve atravesada por las dos tesis que mencionamos arriba: “no hay yo sin algo que no sea yo” y “el yo no agota la propia realidad”. Sin embargo, a ojos de Nicol, estas tesis se integran a una más fundamental: la evidencia del ser. Así, una de las batutas que retoma este pensador es renovar la metafísica y la otra es incorporarse a la corriente inaugurada con Husserl, la fenomenología. Sin embargo, aunque asume el reto metodológico de “atenerse a las cosas mismas”, difiere de la fenomenología trascendental husserliana en puntos medulares. De hecho, pone en entredicho, específicamente, su punto de partida, cuestión que ha provocado el descrédito de la filosofía nicoliana entre algunos círculos fenomenológicos de su tiempo y contemporáneos. Al contrario de la postura que parte del sujeto trascendental, en Nicol se antepone con rigor metódico el ser, la vida y la comunidad. A su método lo nombra *fenomenología dialéctica*. Veamos de dónde viene esa idea *sui generis* de hacer fenomenología, influido enormemente por sus conocimientos de la filosofía clásica, pero también por una fuerte vocación de atenerse al mundo común, al de todos y no sólo al del filósofo solitario.

“El cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho”,²⁸ decía Heráclito. Bien podríamos resumir así el precepto básico de la metafísica nicoliana. Frente a las filosofías solitarias que dan preeminencia al ser humano que, aletargado, vive en un mundo particular, Nicol pretende recuperar el ser común, único y el mismo para todos. En esto consiste su refundamentación de la metafísica: partir del hecho principal, del dato de que

²⁸ Heráclito, DK B30-31

hay ser. Nicol detecta que la devaluación del ser común, el ser evidente para todos, es deudora de una larga tradición en la metafísica que viene desde la ontología parmenídea y que continúa hasta nuestros días. Esto, y el hecho de que la fenomenología y la dialéctica no han trabajado conjuntamente en la historia de la filosofía, son los dos problemas fundamentales que Nicol denuncia en su diagnóstico de la metafísica que ha “ocultado al ser”. En lo siguiente esbozaremos brevemente algunos preceptos básicos de la metafísica nicoliana. Sirva esto para dos fines: ser una visión panorámica del sistema nicoliano y mostrar el peso que tiene el otro en la metafísica de Eduardo Nicol.

a. La metafísica de la ocultación del ser y el restablecimiento de la evidencia del ser

Ya desde Parménides el ser se determina como permanente y oculto, la *aletheia* está encubierta y sólo la razón puede descubrirla. Esta es la primera nota de la tradicional supremacía de la razón sobre el ser, según Nicol. A esto se aúna que la razón en Parménides es jerárquicamente superior a los sentidos, ya que éstos sólo captan la multiplicidad de lo fenoménico, provocando el desdén del carácter visible y múltiple del ser. Como consecuencia, el tiempo como cambio se torna algo irracional, más aún, el cambio mismo queda fuera del ser cuando Parménides enumera sus atributos, excluyendo al no-ser del ámbito del ser: “lo que es es y lo que no es, no es”. El principio de identidad hace caso omiso del carácter negativo, pero que también es positivo, de todo lo que es. En este sentido, el no-ser en Parménides queda reducido a la total indeterminación.

Platón, por su parte, contribuye al desprestigio actual del ser como algo evidente al forjar la creencia de que el ser es dual y está oculto: hay dos formas del ser, dice Platón, una visible y otra invisible. Lo invisible, lo oculto, se vuelve superior ontológicamente. ¿De dónde viene esta supuesta necesidad de ocultar al

ser? ¿Por qué desdeñar la evidencia primera, la más fáctica, la más aparente del ser? El problema de fondo radica en la temporalidad inherente al ser: el ser visible, lo inmediatamente patente, es siempre temporal. Pero el ser se concibe tradicionalmente como atemporal.²⁹

También con Heidegger se trata de des-ocultar el ser de los entes. El ser debe volverse fenómeno, mientras que para Hegel el ser es la total indeterminación, esto es, la nada es el principio de su sistema, principio lógico que pone en supremacía una vez más a la razón sobre el ser.

En contraposición, la razón para Nicol no es soberana; ella no puede obtener de sí misma el fundamento absoluto para legitimar sus operaciones ni puede ser la “paloma que vuela en el vacío” kantiana. En este sentido, el absoluto de Hegel pierde toda su fuerza al ser una mera abstracción, una verdad de razón: la abstracción, para Nicol, es posterior. Lo primariamente patente, como comienzo y como principio, es el ser. El ser es dato, es lo dado, es el absoluto presente en cada concreto: el ser es previo y, por tanto, es falso que la evidencia apodíctica sea verdad de razón. Aunque ésta, la razón, pueda establecer sus propias leyes, no así sus condiciones: no puede prescindir de lo más primario, que es el ser. Éste es la *primaria verdad de hecho*, el fundamento de toda la metafísica nicioliana.

Vemos que, para Nicol, la verdad metafísica no es un *telos* que hay que alcanzar, ni se requiere de un excepcional estado de ánimo que apunte a la pregunta por el ser, ni se trata de encontrar una certidumbre del conocer tras mucho auto-indagarse abstraído del mundo. No es, en resumen, una verdad de razón. Para Nicol, la verdad metafísica radica en la base, es la verdad más simple y compartida: *el hecho de que hay ser*. En esto radica la revolución en la filosofía para Nicol: en la crítica del método que hasta ahora había imperado, en la crítica de la tradición del ocultamiento del ser. En cierto sentido, el método que propone

²⁹ Pensemos, además, en el desdeño de lo corporal en la teoría fedónica del alma, del que hablamos en el primer apartado de este capítulo. Atemporal e incorpóreo son atributos del ser platónico.

Nicol no es más que un ímpetu de retornar al mundo que se había perdido tras el narcisismo del yoísmo moderno, es un salir de las filosofías solitarias para instalarse en la razón “solidaria”, como él mismo la llama. Sistema y método son una unidad indisoluble en cualquier filosofía; en la de Nicol son fenomenología y dialéctica. Con lo dicho, se pueden ver al menos dos puntos capitales en el problema del discurso del método tradicional que Nicol denuncia: la soberanía de la razón (y la supremacía sobre el ser) y la devaluación del fenómeno. A esto se tendría que agregar un tercer punto que esbozaremos brevemente a continuación, a saber, la negación en la tradición de que el logos es dialéctico.

b. El logos dialéctico-dialógico y el ser común

Para Nicol, pues, el ser es fenómeno, es evidente; lo que está a la vista. Y si el ser es fenómeno, el método tiene que ser necesariamente fenomenológico. El método no es cuestión de voluntad: se trata de, ateniéndose a lo dado, iluminar al ser presente. Siendo éste el único camino posible para Nicol, más que un método, en realidad la fenomenología es el modo como se hace presente el ser:³⁰ La evidencia del ser, inmediata y común, radica en la identificación y presentación del ser *mediante* el logos.³¹ El método de la filosofía deberá ser, pues, la “manifestación verbal de lo claramente manifiesto ante los ojos”.³²

Vemos aquí una caracterización muy sugerente del logos nicoliano. Al tratarse de una manifestación verbal, es un logos esencialmente *dia-lógico* y si no hay preeminencia de la razón sobre el ser ni sobre lo sentidos, esto es, si se parte de lo claramente manifiesto ante los ojos, Nicol está enfatizando también que no es un logos sin *áisthesis*. No es sino a través del logos la forma en que se

³⁰ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, p. 317.

³¹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México, 1974, p. 122.

³² Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 176

hace presente el ser patente: la forma en que se expresa lo aparente. El logos implica ya siempre un referente: su correlato, aquello que él no es. La ontología del logos es dialéctica: es mediación, es un logos “a través de” y este “a través de” hace evidente la apertura necesaria del logos hacia el otro, así como su carácter siempre dinámico y complementario. El logos se conjuga con lo que él no es. La categoría del no-ser es fundamental en toda la metafísica nicoliana; el no ser es un modo de ser: es un no-poder-ser o un no-ser-todavía. Dice Nicol que “no existe la pura negatividad: se dice no, hablando de lo que sí es”.³³ Así, al llevarla a un nivel metafísico, Nicol se apropia de una de las tesis fundamentales de las filosofías que superan el yoísmo y el solipsismo: no hay yo sin algo que no sea yo.

La experiencia primaria, la evidencia del ser, entonces, no es una experiencia solitaria, sino experiencia común y comunicable. La evidencia absoluta no es el logro de un solo sujeto, sino que se obtiene por el acto expresivo o comunicativo. El logos no solitario implica siempre su referente común, el ser, y su referente dialógico: el otro. Con palabras de Nicol: “la verdad solitaria no es solidaria. La comprensión implica siempre una comunión o una comunidad”.³⁴

Así, en la metafísica nicoliana cobra un papel preponderante no sólo el ser, evidente y común, sino también la reivindicación de la comunidad dialógica. La comunidad, con lo dicho hasta ahora, alude al reconocimiento de lo común: el cosmos, el mismo para todos, y el logos, mediante el cual se *comparte* la evidencia del ser. Este reconocimiento, empero, no implica un empate entre el *ontos* y el *logos*, como si fuera mera adecuación, sino la dinámica unitaria entre lo dado al logos y lo constituido por él. La recuperación del ser nicoliano, pues, aun cuando parte del precepto fundamental de que hay ser, no implica lo que se ha llamado un mero realismo donde se da por hecho la existencia efectiva real y segura del

³³ *Ibidem*, p. 190. Cabe resaltar que, para Nicol, la dialéctica no es atributo del ser ni de los entes. Y aunque reiteradamente Nicol diga que el no-ser es modo del ser, por otra parte alude al carácter siempre positivo del hecho de que hay ser. Valdrían las preguntas, ¿la conjugación del ser y del no-ser se da exclusivamente *en* el logos?, ¿es el no-ser también un hecho positivo?

³⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la 1ª ed., Herder, México, 2004, p. 19.

mundo “externo”, como si se tratara de una realidad en sí que se agota en su mera ordenación física. Recordemos la segunda tesis que circunscribe la nueva actitud vital de las filosofías comunitarias: “Mi yo no agota mi propia realidad”. El hecho primario, hay ser, no se agota en la mera visión que se tiene de lo real. Este hecho primario se comunica y es ahí donde –con palabras de Nicol– se incrementa el ser. *La excedencia se da por el logos*. Dice Nicol: “la mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos*”.³⁵ Para Nicol, en sinfonía con varias posturas contemporáneas, el logos no es ya mera exterioridad del pensamiento;³⁶ en reiteradas ocasiones afirma que el logos es palabra y razón. La gran peculiaridad es que Nicol enfatiza ante todo su carácter dialéctico, dialógico y comunicativo: el ser es un hecho, un dato, pero el interlocutor es el garante ontológico y epistemológico del hecho. El ser, desde el logos, implica un “ante quien”.

c. Los cuatro principios de la ciencia y de la existencia

Con las caracterizaciones metodológicas de la refundamentación nicoliana de la metafísica esbozadas hasta ahora, tal vez sean más claros ya los cuatro principios de la ciencia y la existencia enunciados por Nicol. Estos cuatro principios se derivan de la verdad de hecho fundamental, la verdad primaria de que hay ser, y de la única condición metodológica nicoliana, “atenerse a lo dado”.

¿Cómo se nos presenta lo dado, aquel cosmos común del que habla Heráclito? Las cuatro verdades de hecho de las que parte Nicol son:

1. La racionalidad de lo real, entendida como el fenómeno del orden universal, como orden “cósmico”.³⁷
2. La temporalidad de lo real, visible en el cambio de las cosas y, en el ser humano, en su historicidad.

³⁵ Eduardo Nicol, *Crítica... op. cit.*, p. 232.

³⁶ Como sí lo es en las posturas racionalistas, empezando con Descartes.

³⁷ Eduardo Nicol, *Crítica... op. cit.*, p. 128.

3. La unidad y la comunidad de la razón
4. La unidad y la comunidad de lo real³⁸

Los dos últimos principios se refieren, claro está, al ser humano. Vemos que Nicol utiliza el logos en una doble acepción: el logos cósmico, como racionalidad, y el logos humano. Éste, para Nicol, como ya hemos dicho líneas arriba, no se empata con la racionalidad cósmica sino –en su carácter siempre carente, incompleto, volcado a lo que no es–, es *posibilidad* de “constituir” cosmos: de dar razón de sí y de las cosas, pero siempre desde la base *necesaria* del ser.

Ahora bien, si la verdad metafísica es asequible a todos, es común y es la base de cualquier tematización ulterior, ¿sería suficiente apelar al imperativo de ir a las cosas mismas para hacer cualquier investigación científica, en el sentido griego de *episteme*? Si fuera así, ¿cómo es que Nicol llegó a derivaciones a primera vista irreconciliables con las de la postura husserliana, siendo que ambos partieron del mismo imperativo? Por ahora no nos interesan las diferencias entre ambos sistemas, investigación que ameritaría un estudio exhaustivo, sino enfatizar que la cuestión metodológica en Nicol obedece a una cuestión vital previa: *la razón del principio* en la filosofía. Éste es todavía previo al principio que casi unánimemente se ha tomado como base: el principio de razón, es decir, el principio regulador del pensar; y esto es así porque para que el ser del logos pudiera adoptar dicho principio, previo a cualquier operación racional y previo a cualquier doctrina, debía estar en la disposición que requiere la *vocación de verdad*. Esta vocación es un *cambio de disposición* frente al ser, es la manera de enfrentarse a él sin decir nada aún de él. Antes de someterse a cualquier doctrina o disposición práctica, la decisión vocacional es una decisión *libre*. De esta manera, la génesis no sólo es el principio sino el fundamento mismo que da unidad a la filosofía al reiterar el acto originario con cada pensador. En

³⁸ Sobre este tema véase, Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1965, y *Crítica de la razón simbólica*, secciones 21-22.

este sentido, toda filosofía es original, no en el sentido de innovadora, sino de reiteradora de la operación originaria. Abundaremos en este otro principio metodológico, el vocacional, en el siguiente apartado.

d. El despropósito vocacional de la modernidad

¿Qué pasa cuando se “olvida” este propósito vocacional, el propósito primigenio de ir a las cosas mismas sin “presupuestos” dogmáticos, pragmáticos? Como habíamos adelantado líneas arriba, para Nicol la modernidad no comienza con Descartes sino con Bacon, desde el siglo XVI. Con el filósofo inglés comienza la radical deformación del principio vocacional, como *Anfang* y como *Prinzip*, con un “cambio en la disposición humana frente al ser y el conocer”.³⁹ Su innovación radical radica en su carácter *pragmático*. Bacon no creía que el quehacer desinteresado de la filosofía fuera suficiente, vitalmente hablando, y al enfrentarse a la decisión entre el saber y el hacer, optó por subsumir ambas al dominio de la filosofía. Esta idea desembocó en la imposición de la praxis sobre la teoría. Bacon no advirtió que el quehacer de la filosofía dista mucho de ser un dominio interesado y, al contrario, promulgó la preeminencia del hacer con la sentencia “saber para hacer”. Desde la modernidad “el saber ya no se justifica como un medio para ser sino como un recurso técnico para el hacer”.⁴⁰ El lema baconiano muestra el carácter servicial al que quedó supeditado el conocimiento.

En realidad, desde la postura nicoliana, el carácter servicial de la filosofía no es problema: la filosofía siempre ha “servido” a los seres humanos, idea sobre la que volveremos más adelante. El peligro está en que ya no se trata de un servicio *humanitario* sino de un servicio *utilitario*. El saber queda, así, supeditado a la necesidad del poder dominar, que en la época de Bacon se trataba del señorío del hombre sobre la naturaleza, de terminar con las “necesidades” que mantienen cautivo al hombre. Sin embargo, ya la historia nos ha enseñado

³⁹ Eduardo Nicol, *La reforma... op. cit.*, p. 44.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

que, a pesar de las abundantes invenciones en el terreno tecnológico, éstas distan mucho del exterminio de dichas necesidades y, muy al contrario, generan nuevas o, mejor dicho, las imponen. Pero algo sí se cumplió: el hombre pasó de ser el “cautivo necesitado” al “dominador necesitado”. Con el estallido de la “filosofía pragmática”, en un mundo donde la necesidad se impone al pensar, el “problema vital ya no es el de elegir entre alternativas sino el de preservar la capacidad de elección”.⁴¹ La filosofía requiere, según el diagnóstico nicoliano, una auténtica reforma, pero no como un cambio de su fundamento, sino como una *devolución* de él: la vocación de verdad.

Dice Nicol que “la filosofía vive o muere, pero no puede cambiar de propósito”⁴² y dicho propósito es la formación del ser humano. La filosofía es *paideia*:⁴³ conforma en el ser humano la idea de sí mismo, siendo ésta la base de su praxis. Con Bacon nació la disyuntiva de pensar al mundo o transformarlo, pero la disyuntiva no está entre el pensar o el hacer, porque pensamiento y vida no están desvinculados. Como decía Platón, el conocer es un actuar. El punto es recordar que antaño la “filosofía pensaba el mundo para transformar al hombre, y en esta acción radicaba su mundanidad”.⁴⁴

3. OTRA IDEA DE LA FILOSOFÍA: PROMOVER EL ENTENDIMIENTO ENTRE LOS SERES HUMANOS

La filosofía *sirve*: es servidora de los hombres.

EDUARDO NICOL

Un querido maestro nos dijo un día en clase que la “filosofía *no* salva”, mientras otro querido maestro escribió que la filosofía tiene “la misión del entendimiento,

⁴¹ *Ibidem*, p. 56.

⁴² *Ibidem*, p. 61.

⁴³ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁴ *Idem*.

que no es tanto la de entender las cosas, cuanto la de promover el entendimiento entre los hombres”.⁴⁵ Sea cual sea nuestra posición respecto a estas dos posturas, parecería que se tratan de posturas contrapuestas, casi irreconciliables. Tal vez una peque de pesimismo y la otra de optimismo, pero lo que nos interesa aquí resaltar es que ambas versan sobre el *para qué* de la filosofía.

Hoy en día, la misión de la filosofía es confusa tanto dentro del gremio filosófico, como fuera de él. En un contexto filosófico donde se le da preeminencia al paradigma epistemológico y al pragmático frente al ético, es comprensible que la misión de la filosofía se comprenda como la obtención de una verdad clara y distinta o de una certeza apodíctica del conocimiento sobre la cual fundamentarse. Y aunque es cierto que la filosofía busca verdades y conocimiento, en realidad estos “productos” filosóficos derivan de un “para qué” más fundamental.

Como dijimos líneas arriba, Eduardo Nicol tenía muy claro que esta misión debe ser el punto de partida y de llegada de todo filosofar: promover el entendimiento entre los seres humanos. Para el filósofo catalán, la filosofía tiene una vocación ética antes que epistemológica o pragmática: el amor a la sabiduría no se reduce al afán de conocimiento en sí, sino al conocimiento *para ese fin*. Bajo esta acepción de la filosofía, podríamos decir que la humanidad entera está implícita en el quehacer filosófico, aun cuando esto no se explicita. El problema es que no todos los filósofos comparten esta idea de filosofía; no todos creen que ésta sea su misión. En el mejor de los casos, la vocación ética de la filosofía se toma como una verdad de Perogrullo prescindible para el filosofar; en el peor de los casos, se argumenta contra ella.

No han sido pocas las teorías filosóficas que han fundamentado sus obras en un principio netamente epistemológico, haciendo caso omiso, explícita o

⁴⁵ Eduardo Nicol, “Otra idea de la filosofía”, en *La vocación humana*, Conaculta (Lecturas Mexicanas), México, 1997, p. 313.

implícitamente, de un principio ético y confiriendo un privilegio epistémico al yo pensante ensimismado y aislado, como hemos visto antes al hablar de las filosofías solitarias. En contraposición, la cuestión vocacional-ética de la filosofía es un tema de primer orden que funge como el fundamento de toda la obra nicoliana. El afán de “promover el entendimiento entre los hombres” se va transfigurando a lo largo de su obra en diferentes planteamientos y problemáticas de la más diversa índole, pero sin perder de vista ni por un momento el interés ético y la responsabilidad teórica ante la comunidad humana. De esto se deriva que el tema del otro y de la intersubjetividad, la relación entre los sujetos, cobre en la obra nicoliana una importancia capital. El presente capítulo pretende dibujar un mapa del tema de la intersubjetividad en sus diferentes acepciones en la obra nicoliana, en el entendido de que la vocación ética de la filosofía, esto es, promover el entendimiento humano, es el motor de todas ellas.

a. La comunidad humana

En un diálogo abierto que Eduardo Nicol sostuvo con José Gaos en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el año de 1951, el filósofo catalán explicitó la principal divergencia que tenía con su compañero de exilio en cuanto a la idea de filosofía.

La filosofía, según José Gaos, habría de renunciar a lo que me parece más esencial en ella: la comunidad de la verdad. Y por comunidad de la verdad no se entiende ni la pretensión de universalidad objetiva, ni la concordancia unánime de los pareceres subjetivos. En estas dos renunciaciones estamos ya de acuerdo. Pero así como la renuncia implica para Gaos un afirmarse en la radical y solitaria y últimamente inefable intimidad del pensamiento personal, creo por el contrario que en este fondo último lo que se encuentra es el principio de todo vínculo, de toda comunicación o comunidad. La comunidad de la verdad es la comunidad del amor de la verdad; y el amor de la verdad es la forma específica que adopta en filosofía el simple amor del prójimo.⁴⁶

⁴⁶ *Ibidem*, p. 321.

Para Nicol, es la comunidad de la verdad y no la verdad por sí misma lo más esencial de la filosofía. Nuevamente aquí queda claro que el principio que rige la idea de la filosofía en Nicol no es meramente epistemológico, sino ético: lo que vale es la comunidad, más que la posesión individual de la verdad. Podríamos decir, con otras palabras, que lo esencial es el entendimiento común de la verdad. Pero más que un consenso, o un “nexo intelectual entre los enterados”⁴⁷ que se da *a posteriori*, el entendimiento común del que habla Nicol es, al contrario, el *a priori* de toda verdad en filosofía. La comunidad, pues, no es el resultado de una disposición concordante, ni se reduce a la suma de individualidades con intereses intelectuales comunes, sino radica en el *telos* originario que permanece latente en toda producción de verdad: el entendimiento entre los seres humanos. Esto significa que, según Nicol, la verdad también se supedita al *para qué* originario de la filosofía.

Entonces, si lo más esencial de la filosofía no es la verdad, ¿para qué la verdad? Ciertamente no sólo para poseerla. Nuevamente, no es el conocimiento por el conocimiento mismo, pero tampoco es el conocimiento para un fin utilitario. El para qué de la verdad no es la verdad misma, esto es, el fin no es epistemológico (ni pragmático, cabría resaltar), sino ético. A la pregunta del ¿para qué la verdad en filosofía?, Nicol responde que “la comunidad de entendimiento tiene un fin que desborda el puro saber [...] realiza un *ethos*”.⁴⁸

Vemos, pues, que Nicol trastoca dos acepciones habituales en filosofía que derivan en estas otras dos: la idea de que en el fondo último de la reflexión personal no se encuentra más que la íntima conexión humana, a la que llama comunidad, y que, por otra parte, el saber no es el fin último de la filosofía, sino realizar un *ethos*. Para Nicol, podríamos concluir, lo más esencial de la filosofía es darse cuenta que aún en el rincón más apartado de la reflexión individual y

⁴⁷ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México, 1974, p. 244.

⁴⁸ *Idem*.

ensimismada, la verdad última radica en “encontrar” lo más primario y fundamental que ha nutrido a todo pensamiento: la comunidad humana.

Nicol nos quiere recordar así que el origen del pensamiento y de toda reflexión no es la reflexión en sí o el conocimiento en sí, ni es tampoco la utilidad pragmática por su mera utilidad en sí. Nos recuerda que toda producción intelectual y técnica, llámese filosofía o ciencia, religión o arte, comenzó con una verdad tan fundamental que ha caído en el olvido: el entendimiento entre los seres humanos. Más que un afán de poseer verdades individualmente, el conocimiento nace como un afán de formar una realidad humana menos precaria y más solidaria: una comunidad de entendimiento o, con otras palabras, la humanidad. Para Nicol, el saber se ve desbordado por la humanidad y no al revés, y en eso reside el radical entendimiento humano.

Así, es comprensible por qué Nicol no habla en toda su obra de la humanidad como género humano y, de hecho, está totalmente en contra de conceptuarlo como una “subcategoría del género animal” o como un animal racional. Dice Nicol que “no existe el género humano. [...] La relación de un ente con otro ejemplar del mismo género, y la de ambos con géneros distintos, se pueden representar en términos genéricos cuando son uniformes e invariables. [...] En ciencia del hombre, el concepto lógico de género se sustituye con el concepto ontológico e histórico de comunidad”.⁴⁹

El fuerte sentido ético que permea toda la obra del filósofo catalán se deja ver ya en esta caracterización del ser humano como comunidad. Nicol evita abiertamente tomar préstamos de conceptos provenientes de otras “realidades” fuera de la humana para dibujarlo: no es mera materia viva o un cuerpo físico más de la realidad. Esa realidad *sui generis*, peculiar, que no se deja apresar ni bajo las conceptualizaciones de la biología, ni de la física, ni de la epistemología, ni de la sociología, ni de la política, Nicol la llama comunidad. La comunidad es el

⁴⁹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977, p. 22-23.

“orden real de lo humano”⁵⁰ y, por tanto, es “la nota esencial del hombre”.⁵¹ Es de subrayar el orden de los factores en esta afirmación: no es el ser humano la nota esencial de la comunidad, sino al revés. Queda claro, bajo esta acepción, que la comunidad de la que aquí se habla no es una simple sumatoria de individuos, no es una comunidad formada *a posteriori*: “la comunidad no es algo puramente fáctico”.⁵² Más bien, lo que se enfatiza aquí es que no hay ser humano sin comunidad o, lo que es lo mismo, el ser humano es el único ser comunitario en sentido propio. La humanidad para Nicol se define, antes que nada, como la comunidad de los seres humanos.

Entonces, la comunidad antecede al ser humano individual y no al revés. Pero hay que dejar claro que esta antelación no es temporal. Aquí no funciona el esquema de la causa y el efecto: no se trata de qué sucedió primero, sino de cómo se conforma la peculiar realidad humana. ¿Qué aporta la existencia del ser humano a la realidad toda? ¿Cómo trastoca su existencia a la realidad y a las otras formas de ser? Otra forma de preguntarlo sería: ¿cómo es la forma de ser humana? Ya dijimos que es esencialmente comunitaria y que esto es una nota exclusiva del ser humano. Aunque la abeja también se organiza en colectividad y cumple una función dentro de ella, para Nicol la abeja no es comunitaria. ¿Qué hace que sólo la humanidad lo sea? ¿Qué peculiaridad tiene el ser humano que lo distingue de esas otras formas de ser que también *necesitan* vivir en colectividad? Abundaremos en esto en el siguiente capítulo.

Ya habíamos dicho que, para Nicol, la conocida definición aristotélica de hombre como animal racional no le satisfacía, en sus palabras: “la racionalidad no se sobreañade simplemente a la naturaleza para formar el ente humano”.⁵³ Tampoco estaba de acuerdo con que lo más distintivo del hombre sea esta capacidad de ensimismamiento radical de la reflexión, ni con que fuera la razón

⁵⁰ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 237.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Eduardo Nicol, “El principio de individuación”, en *Ideas de vario linaje*, FFYL-UNAM, 1990, p. 80

⁵³ *Ibidem*, p. 72.

pura kantiana. Pero, no por esto, Nicol hizo caso omiso a que la racionalidad distingue al ser humano de los demás seres. También para el filósofo catalán la razón es un distintivo humano que resalta. ¿Qué peculiaridad caracteriza a esa racionalidad? Su directa apertura al otro, a la comunicación con el otro, podemos adelantar.

b. El logos comunicante: vínculo entre el yo y el tú

Como ya hemos dicho, nuestro interlocutor filosófico afirma que lo esencial del logos es el diálogo. Es de notar que la palabra que utiliza no es razón, sino logos. Más allá del análisis etimológico que se puede hacer de este término para explicar por qué Nicol escogió este vocablo griego, habría que poner atención en su intención expresa de no querer usar simplemente la palabra razón, como es uso corriente en filosofía. ¿Cómo tematizar un concepto tan de siempre en filosofía y a la vez tomar distancia de él? Nicol habla de logos en todas sus obras y no de razón porque, según mi interpretación, quiere indicar que la razón es una realidad más abarcadora y compleja que lo que se ha entendido por ella.

Por el término logos entiende Nicol palabra y razón, en tanto descripción del ser humano. Desde aquí ya hay un claro distanciamiento de las posturas que encasillan a la razón a una mera facultad de pensar y de aquellas que relegan la facultad de hablar a un nivel menos primordial que al pensamiento. La conjunción indica que la palabra y el pensamiento están en el mismo nivel, lo que significa que aquí no hay antelación de ningún tipo: la palabra se da junto con el pensamiento. Insistimos nuevamente en que en nuestro análisis no hablamos de antelación en sentido temporal, sino ontológico o, podríamos decir, en términos de perfección. Que la palabra y el pensamiento surgen juntos equivale a decir que se van perfeccionando juntos (o degradando juntos), y esto es válido en cualquier momento: no sólo cuando un niño aprende la primera palabra, sino también cuando alguien exhala el último adiós.

Se entiende ahora por qué no usar simplemente el término razón para describir esa peculiaridad humana. Logos designa que la forma de racionalidad humana sí es un distintivo, pero desde otra perspectiva: la de la comunidad. Si Nicol se empeña en afirmar que la razón no se reduce sólo al pensar es porque también éste se encuentra subsumido al fundamento primordial de la humanidad. No es que cada ser humano vaya vagando con su ser racional a cuestas por el mundo, ensimismado en su pensamiento mudo. El ser humano no sólo razona con el pensamiento propio, también con las palabras ajenas. Si lo primordial es la comunidad humana que “acompaña a todas mis representaciones” (pienso en Kant), la razón no se reduce al pensamiento silencioso consigo mismo, a la Descartes. En este sentido, lo distintivo del ser humano —a lo que tradicionalmente se le ha llamado razón— no es el pensamiento en sí, sino el pensamiento en comunidad, lo cual implica también los razonamientos comunicados: las palabras tanto propias como ajenas. Podemos concluir que, para Nicol, logos sí significa en cierto sentido razón, sólo con la peculiaridad antes descrita: se trata de una razón, sobre todo, comunicante. Esta característica comunicante, que es visible a simple vista, es lo que hace ser a los seres humanos comunes y a la vez distintos; a este rasgo ontológico Nicol lo llama *expresión*: “Este mismo principio de propiedad o comunidad es el mismo principio de individuación: es la expresión [...] que es el más prominente de estos rasgos comunes, no la pensamos en abstracto, no tenemos que descubrirla o des-velarla.”⁵⁴ A la expresión, en realidad, no se la percibe, según Nicol, sino que se “le responde”: “La experiencia es dialógica: la evidencia del ser-hombre es intercomunicativa”.⁵⁵ Volveremos sobre la expresión más adelante.

Ya se deja entrever de dónde viene la formulación tajante con la que comenzamos este apartado. Regresemos a ella: Lo esencial del logos es el diálogo.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 73 y 79.

⁵⁵ *Ibidem*, p 79.

Con lo dicho hasta ahora, ya podemos ponerle color al punto resaltante en la hoja blanca. Lo distintivo del ser humano sí es la razón, pero aquella que piensa esencialmente en la forma del diálogo, aquella que no prescinde de la comunidad de los seres humanos para hacer una caracterización de los mismos. Hacer abstracción de la comunidad humana para definir lo más distintivo de la humanidad, parece un disparate y, sin embargo, es una postura que no sólo se ha defendido en la filosofía, sino que se ha perpetrado en el curso de los hechos históricos. Concebir a la razón como esencialmente pura, como pensamiento en sí, nulifica el para qué originario de la razón. La razón que no es esencialmente dialógica es una razón que se basta a sí misma para ser: no es necesario que dialogue con alguien, sino simplemente que piense. Si reformulamos esta postura en otros términos, esto sería lo mismo que argumentar que la peculiaridad humana no radica tanto en el entendimiento entre los hombres a través del diálogo, como en su bastedad de sí mismo, gracias a la razón. Lo distintivo del ser humano, según esta postura, consistiría en ser ontológicamente suficiente: la perfección de su ser radicaría en su autosuficiencia individual.

Vemos así que hay una abismal diferencia entre estas dos posturas esbozadas. A la pregunta antes planteada de en qué consiste esencialmente esa distinción humana de la razón, una postura respondería que en un ser pensante autosuficiente, mientras que la otra abogaría por un ser pensante comunicante. La primera se basa en el valor meramente epistémico del pensamiento, la segunda en un valor humano más fundamental, si se quiere, el más primitivo: el entendimiento entre los seres humanos.

Y volvemos a esa verdad fundamental sobre la humanidad que en la obra nicoliana es motor y base: el nexo humano. Así nos percatamos de que el problema de la razón, del pensamiento y de la reflexión, en Nicol implica un problema más abarcador que la mera cuestión epistemológica: en filosofía, no se trata sólo de encontrar una certeza última e infalible en la que fundamentar todo el conocimiento. Para Nicol, el tema de la razón es el tema de la comunidad

humana, del nexo humano entre el yo y el tú. Esta relación cobra importancia capital en el sistema metafísico nicoliano porque en ella se finca el diálogo, un diálogo con el que “se ilumina” al ser, con el que se hace más evidente lo ya evidente. En el diálogo convergen no sólo los interlocutores, sino la referencia a la evidencia primera y común, al ser. En este sentido, en la renovación de la metafísica que hace Nicol, hay una triada indisoluble unida por la comunicación: el *yo* y el *tú* que hablan del *ser*.

En el siguiente capítulo entraremos de lleno en el tema de este nexo humano entre el yo y el tú, la relación intersubjetiva, que Eduardo Nicol denomina intercomunicación, para hacer énfasis en el prefijo que alude al otro, pero que también lo denomina comunicación a secas. Yo usaré a lo largo de la tesis el término comunicación para referirme a esta relación.

II. A flor de piel: el falso problema de la comunicación

1. A FLOR DE PIEL. EL RECONOCIMIENTO INMEDIATO DEL OTRO

El punto de partida es el otro. Pareciera un contrasentido fingir que, en el mundo de la vida, podemos prescindir del otro ser humano, como si fuéramos seres autosuficientes. Tal vez esta ficción se desvanecería de inmediato si reparáramos en que dos de los atributos más fundamentales de la existencia humana se adquieren gracias al otro: la vida y la palabra. Ver la luz por primera vez y decir la primera palabra requieren de alguien más para llegar a ser, para materializarse o, mejor dicho, para acontecer.¹ El ser humano desértico es una ficción; no existe el ser humano *enteramente* aislado, incomunicado o desvinculado del otro y, sin embargo, es algo que nos permitimos pensar como un juego, acaso para poner en entredicho la realidad por unos instantes, para hacerle frente de otra manera o para crear obras artísticas.

Es interesante como ese “fingir” ha sido tan fructífero en la historia de la filosofía. Se requiere fingir que somos entes aislados, que estamos enteramente solos o que podemos o debemos prescindir de otros, cuando leemos las *Meditaciones metafísicas* cartesianas, cuando realizamos la *epoché* husserliana y cuando Heidegger dice que la existencia auténtica es asunto de uno solo, alejada de los otros vividos en la cotidianidad, lejos del *uno*.² Se puede aducir que, al menos en estos tres

¹ Dice Nicol: “[El ser humano] está programado genéticamente para existir como ser humano, y dispone de órganos fisiológicos que le permitirían hablar. Pero no habla, ni descubrirá el lenguaje por sí solo. *El logos se adquiere*. Se adquiere por la acción didáctica de otro ser lógico.” (Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982 p. 264)

² Ver *Ser y Tiempo* §§ 35-38 sobre la caída del *Dasein* en el reino del uno y la cotidianidad.

casos, el fingir es mera cuestión metódica para obtener lo realmente valioso y, en ese sentido, se podría objetar que de cierta manera el fingir no sería esencial a la propuesta teórica de cada uno de los autores mencionados. Detengámonos, pues, en lo valioso. ¿A dónde quieren llegar con ese paso metódico estos autores? Brevemente podríamos decir que Descartes y Husserl quieren obtener un fundamento apodíctico para el conocimiento, mientras Heidegger quiere dar con la existencia auténtica del *Dasein*. La pregunta relevante sería si es posible llegar a esos fines prescindiendo del paso metódico “fingir”. La respuesta, claramente, es no. Método y fin van de la mano o, dicho de otra manera, el punto de partida y el punto de llegada no están desvinculados. Recordando lo dicho el capítulo anterior: el *telos* filosófico *se va dando* en su despliegue.

No es mi intención mostrar en qué medida ese paso inicial, ese punto de partida, permea la obra completa de Descartes, Husserl y Heidegger, sino poner de relieve el hecho de que la ficción del ser humano aislado y autosuficiente ha sido punto de partida para la reflexión de autores que comparten la idea de que la filosofía es “ciencia estricta”.³ De cierta manera, está implícita la idea de que no hay nada más confiable, metódicamente hablando, que partir del yo aislado para lograr un conocimiento estricto y lo más certero posible, pues, ¿quién podría engañarme de *mis* propias percepciones, vivencias y experiencias? Acaso sólo un genio maligno, diría Descartes o –agregaría yo– una ficción.

También Eduardo Nicol comparte la idea de que la filosofía es una ciencia estricta, entendida esta como la *episteme* griega. Sin embargo, el rigor metódico que él propone dista mucho de tomar como punto de partida al ser humano como ente aislado. Al contrario, con una fuerte “vocación de realidad”, como la llama María Luisa Santos, Nicol:

³ Habría, por supuesto, que elucidar qué entienden por ciencia. Además, Heidegger no habla de ciencia estricta, pero sí de la filosofía como metafísica.

se opone frontalmente a toda duda metódica y a todo paréntesis fenomenológico. Su análisis se sitúa en el marco de una confianza inicial en las experiencias primarias, en la actitud natural o intención “recta”. Por consiguiente, la constante apelación a los hechos —“los hechos no se discuten”, “los hechos son inargumentables”, “los hechos son los hechos”, etc.— cruza toda la obra de Nicol. Y la comunicación es un hecho privilegiado.⁴

¿Se trata, pues, de una mera disputa entre ficción *versus* vocación de realidad? Puesto en esos términos, pareciera que se trata de una disputa literaria. Cuando Borges dice que no sabe quién de los dos Borges escribe esa página, no hay nada que objetar. Uno simplemente siente el rubor al imaginarse enteramente desdoblado. La vocación de realidad, en este caso, anularía la ficción y, con ello, el valor estético del poema. En contraposición, en filosofía, esta divergencia no se resuelve con una decisión estética, pues implica todo un posicionamiento frente al ser y frente al conocer.

Nicol se decanta por la “realidad” y no por la ficción por un motivo simple: a dónde quiere llegar. Dice en *La Reforma de la filosofía* que: “El interés supremo del pensamiento desinteresado es la intercomunicación”. Al interior del corpus nicoliano, el pensamiento desinteresado hace referencia a la *episteme* en general y en particular a la filosofía. Reformulando la oración, diríamos que para Nicol, el *telos* de la filosofía es la comunicación y no un conocimiento apodíctico en el cual basar toda su filosofía, como tampoco en escuchar al ser (aun cuando Nicol pretende poner los fundamentos para una metafísica renovada). En este sentido, el rigor metódico de la filosofía le vendría de su punto de partida y de llegada: la “realidad” y no la ficción, por muy seductora que ésta sea.⁵ Partir de que no existe ser humano enteramente aislado, pues es el paso metódico con el que el filósofo catalán pretende comenzar un plan de

⁴ María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, FFYL-UNAM, México, 1990, p. 36.

⁵ No obstante, no sólo es ficción que existe el ser humano aislado, sino también el poder ponerse enteramente en el lugar del otro.

investigación y una metafísica renovados.⁶ ¿Cómo traduce Nicol el hecho de que, en la vida, no se puede prescindir del otro ser humano a su propuesta filosófica?

a. Vocación de realidad

Los sueños son tan ligeros
que la memoria se los quita de encima fácilmente.
La realidad no tiene que temerle al olvido.
Es hueso duro de roer.
Nos trae de cabeza,
nos pesa en el alma, se nos enreda en los pies.
No hay escapatoria,
la realidad nos acompaña en cada huida.

W. SZYMBORSKA, *La realidad*

Antes de continuar con el análisis de la relación interhumana, detengámonos en la idea de “vocación de realidad”, pues es notorio que la inquietud de fondo radica en cuál es el punto de partida, cuál es el paso metódico inicial. En ese tenor, nos preguntamos nuevamente: ¿por qué decantarse por la realidad y no por la ficción? La respuesta de Nicol es tajante: porque “no hay más que una realidad”.⁷ Para ser más enfáticos, podríamos aludir a que todas las ficciones se instauran en esta y sólo en esta realidad: tanto las ficciones filosóficas, como las literarias y las de la *vox populi*. En este sentido, afirma Nicol que: “La ciencia y el conocimiento precientífico no difieren por su objeto, porque miren hacia dos cosas diferentes; difieren sólo por la manera de mirar”.⁸ Habría que enfatizar que Nicol le da crédito a un conocimiento precientífico y, en este sentido, no reduce el conocimiento a los resultados de la

⁶ Para María Luisa Santos, de hecho, la comunicación “es el punto de partida de la metafísica reformada y base del nuevo discurso del método, al que califica de “contradiscurso” para oponerlo al cartesiano y al husserliano. Véase “Realidad, evidencia y misterio” ... *op. cit.*

⁷ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México, 1974, p. 105.

⁸ *Idem*. En diálogo con la tradición de la metafísica, en específico con la postura platónica y aristotélica, la pregunta de fondo que está planteando aquí Nicol es: “El objeto de la ciencia primera ¿es realmente otro, distinto del objeto del conocimiento común?”. *Idem*

episteme o de la ciencia estricta. Pero si el objeto del conocimiento precientífico es el mismo que el objeto de conocimiento de la ciencia, ¿en qué radicaría esa manera diferente de mirar? Dice Nicol que: “la misión de la ciencia no es descubrir el ser, sino investigar lo que ya hizo patente el conocimiento precientífico. La ciencia es un mirar más despierto”.⁹

Se puede objetar que tampoco para Husserl se trata de descubrir el ser, sino de revelar “esencias”. ¿Cuál es entonces la diferencia entre ambos? El papel que le confieren al conocimiento precientífico. Mientras que para Husserl el salto metódico implica salir de la “actitud natural”, pues nada tiene de conocimiento esta actitud precientífica, para Nicol se trata de integrar en la investigación el conocimiento precientífico. ¿Nos está invitando Nicol, entonces, a considerar en la constitución del conocimiento científico la *vox pupulli*, la *doxa*, la ficción? Sí y no. Esa sutil caracterización de la ciencia como “un mirar más despierto” nos puede dar una pauta. Si miramos atentamente, sin velos, en estado de vigilia –que es lo que la palabra verdad refiere originariamente–,¹⁰ ¿qué es lo que la *doxa*, la ficción y la ciencia tienen en común? Su presupuesto, su condición de posibilidad. Tanto la *doxa* como la *episteme* presuponen “el acto primario de la captación de la presencia”.¹¹ A esta aprehensión primaria de la realidad es a la que Nicol llama “conocimiento primario”. Desde la perspectiva nicoliana, es esto lo que hay que integrar y no el contenido, digámoslo así, pues son dos operaciones diferentes la de *aprehender* lo dado que la de *opinar* sobre ello,¹² aunque ambos estén en el ámbito del conocimiento precientífico.¹³ En este sentido afirma Nicol tajantemente que:

La ciencia no es sino una corrección de la opinión vulgar. O sea que no se requiere de método ninguno para alcanzar el ser: *el ser está a la vista*. [...]

⁹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit*, p. 106.

¹⁰ *Ibidem*, p. 100

¹¹ *Ibidem*, p. 102

¹² Diferenciar la aprehensión de la opinión sobre lo aprehendido, sin embargo, es una tarea difícil si pensamos en que la aprehensión implica un acto pasivo, irreflexivo, inmediato, la mayoría de las veces. Lo mismo puede suceder con la opinión, lo cual complejiza la dificultad.

¹³ *Ibidem*, p. 101

La condición de posibilidad de una ciencia en general está ya dada en el conocimiento precientífico: es la apodíctica aprehensión del ser en la experiencia común y cotidiana. A la teoría del conocimiento le corresponde reconocer fenomenológicamente ese fundamento dado; no le corresponde instituirlo.¹⁴

A lo que sí nos invita Nicol, entonces, es a integrar nuestro conocimiento más primario de la realidad, aquel con el que contamos aún antes de comenzar la *historia periphyseos* –la investigación sobre la naturaleza de las cosas– en cualquier ámbito; lo que tienen en común la *doxa*, la *vox populli* y la ficción: la aprehensión de la realidad común, la misma para todos, como diría Heráclito. “La ciencia se funda en el ser ya aprehendido, aunque deficientemente conocido”.¹⁵

Para Nicol, entonces, el punto de partida no es lo que propone el vulgo, pero tampoco lo que propone el filósofo. En abierta disputa contra el método fenomenológico husserliano, el barcelonés afirma que “lo fundante es lo dado, y no lo que propone el filósofo. Lo dado es el ser” e insiste: “La evidencia fundamentadora no es obra de teoría; ha de ser inmediata y común”.¹⁶ En ese tenor, para regresar al tema conductor del capítulo, nos preguntamos, ¿qué aprehendemos *todos* inmediata y cotidianamente del ser humano?, es decir, ¿cómo *se da* el ser humano? Analizaremos dos puntos para responder a esta pregunta: 1) No existe el ser humano aislado 2) el reconocimiento inmediato del otro.

b. No existe el ser humano aislado

El ser simbólico

Tras el relato de Aristófanes sobre cómo los seres “originarios”, seres andróginos con cuatro extremidades y extrema fuerza, fueron partidos en dos por Zeus como castigo

¹⁴ *Ibidem*, p. 103

¹⁵ *Idem*

¹⁶ *Ibidem*, p. 145

por su insolencia de conspirar contra los dioses, en *El Banquete* platónico se dibuja así la condición humana:

Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta ser uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo. [...] Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo.¹⁷

Habría que enfatizar aquí dos cosas: primera, en qué sentido se entiende símbolo y segunda, rescatar la idea de que el símbolo *se busca siempre*.

Antiguamente, en prenda de un compromiso o deuda que había entre dos personas, cada una de ellas conservaba una mitad de un objeto que se partía en dos. A este objeto se le llamaba σύμβολον.¹⁸ En este sentido, se podría reformular la sentencia platónica de “el hombre es símbolo del hombre”, diciendo que cada uno de nosotros *está en prenda de otro* ser humano. Con esta idea podríamos ya ir atisbando una cierta concepción de la *physis* del ser humano. Si todos estamos en prenda de otro, nadie es absolutamente “dueño” de sí mismo: no sólo yo estoy en deuda con el otro, el otro también está en deuda conmigo. Pero si a esto agregamos la segunda idea a rescatar de la cita, a saber, que el propio símbolo se busca siempre, diríamos que esa mutua deuda es indisoluble: la búsqueda de alguien que *pague* el importe es permanente. ¿Qué es lo que se debe, qué es lo que se paga? La idea es que uno se debe al otro y paga con uno mismo: el importe somos cada uno de nosotros.

Nicol retoma esta idea como hilo conductor para su teoría sobre el ser humano y para fundamentar buena parte de su obra; no es gratuito que su *Metafísica de la*

¹⁷ Platón, *Banquete*, 191 c-d.

¹⁸ “Hechos, pues, tales discursos y sacadas conmigo estas cuentas, me resolví a vender la mitad de todos mis haberes y a depositar en su poder la suma que de ellos sacase, bien persuadido de que en tus manos estaría todo salvo y seguro. Allí tienes, pues, ese dinero; tómallo juntamente con el símbolo [σύμβολον] que aquí ves; guárdalo, y al que te lo pida presentándote esa contraseña [σύμβολον]; harásme el gusto de entregárselo. Estas razones pasaron con el forastero de Mileto, y Glauco, en consecuencia, se encargó del depósito bajo la palabra de devolverlo. Pasado mucho tiempo, los hijos del Milesio que había hecho el depósito, venidos a Esparta y avistados con Glauco, pedían su dinero presentándole la consabida contraseña [σύμβολον].” Herodoto de Halicarnaso, *Historia*, libro VI. Tomado de *Diccionario etimológico*: <http://etimologias.dechile.net/?si.mbolo>

expresión tenga como epígrafe la frase “El hombre es el símbolo del hombre”. ¿Cómo es que este pasaje platónico de carácter eminentemente ficcional puede fungir como punto de partida para un filósofo que se empeñó en “atenerse a los hechos”, como él mismo decía, es decir, a la realidad? El pasaje es ficcional; lo que denota, empero, es real: la idea de que nunca estamos enteramente solos. Lo que Nicol retoma de este pasaje es precisamente lo que éste bellamente ilustra: por una parte, la condición humana de necesitado del otro y, por la otra, su condición de ser carente. Cuando Nicol dice que el ser humano es un ser simbólico hace referencia no sólo a que es el ser productor de símbolos (lenguaje, obras artísticas, códigos), sino a que es el ser *originariamente* carente y necesitado; en estado *permanente* de insuficiencia. En este sentido, el símbolo primordial no es lo producido, sino el productor “compuesto” siempre por dos. Cada individuo humano sería siempre sólo una parte del binomio llamado símbolo.

Carente y necesitado del otro; un ser partido. Esto es lo que Nicol retoma del pasaje platónico con la intención de integrar a su sistema filosófico una verdad simple, pero muchas veces olvidada: no somos seres autosuficientes. Esta idea transmuta a lo largo de la obra nicoliana cuando, por ejemplo, se habla del ser proteico, del ser erótico o del ser comunitario, pero la base es la misma: atenerse a lo dado. El ser humano *no se da* enteramente aislado, *se da* con el otro. Reiteramos que el punto de partida es el binomio símbolo. Un símbolo, empero, acaso sólo por instantes acoplado, completado, pues no hay algún otro que complete a cabalidad la insuficiencia humana. Esto es así porque en cualquiera de sus rostros, el otro se torna en una *posibilidad* de complementar el símbolo, pero, en tanto posibilidad, el complementarse queda siempre en suspenso. Efectivamente, “la soledad ontológica es una ficción” como dice Nicol, pero yo enfatizaría que también el símbolo ontológico, en tanto *unión permanente* de dos partes, es una ficción: no hay regreso posible al estado originario del andrógino platónico.

Esto significa que el yo está en continuo suspenso frente al otro y viceversa: como el trapecista suspendido en el aire, con los brazos abiertos, esperando poder llegar al

otro. En ese instante, estamos a expensas del otro: antes de que nos tome de las manos, no sabemos qué pasará. El otro puede *simplemente* cerrarlas. Vivimos a la expectativa ajena: No hay constancia de qué hará el otro, ni hay seguridad de cómo responderá. Con esta imagen quiero enfatizar que en esa búsqueda continua por regresar al estado originario, el suspenso y la expectativa son lo constante, y no el símbolo reunido en sí mismo. Así, más allá de que el ser humano encuentra su complemento necesariamente en el otro, la idea del ser simbólico quiere resaltar que el ser humano es aquel que está a expensas una y otra vez de lo discontinuo. Aunque no sea posible la existencia sin el otro, es decir, aunque la soledad ontológica sea una ficción, eso no quita que el responder del otro sea discontinuo, inconstante. Siguiendo con la imagen, que el otro nos tienda la mano estando en el trapecio es un gesto que puede darse o no. Lo constante, la expectativa frente al otro, juega en todo momento con lo inconstante, el modo de responder del otro, en una relación dialéctica. Esa “ambigüedad existencial” de todo ser humano, como la llama Nicol, nos impide establecer una idílica relación homogénea con el otro, ilustrada con el embonar perfecto de dos partes en un símbolo. Podríamos adelantar que, de cierta manera, el dilema humano radica en que lo continuo en el ser de la ambigüedad es la búsqueda o el intento de darle forma a lo discontinuo: el futuro y el otro.

La insuficiencia ontológica del ser humano

Si el ser del yo se considera suficiente en sí, entonces, el encuentro con el otro yo, y la comunicación resultante, aparecen como hechos fortuitos y contingentes. [Pero...] La existencia del tú, para mí, no es un hecho contingente porque el yo y el tú son ontológicamente complementarios. La soledad ontológica es una ficción; solamente la comunidad ontológica permite explicar a la vez la comunidad y la soledad existenciales.¹⁹

Para Nicol, entonces, el binomio de partida es el yo “junto con” el otro. Pero con lo dicho hasta ahora podemos ver que la perfección del símbolo no es un estado del que

¹⁹ Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*, FFYL-UNAM, México, 1990, p. 140.

se parte sino, podríamos decir, un ideal de plenitud. No es que la complementación necesaria del yo por el otro, y viceversa, resuelva el dilema de lo humano. Más allá de indicarnos que coexistimos *necesariamente* con los demás, la frase nicoliana de “el yo y el tú son ontológicamente complementarios”, lo que nos quiere hacer ver es que el ser humano vive en permanente estado de *necesidad y afección del otro*. El dilema, pues, no se resuelve, sino que se agudiza: la precariedad humana es incurable. Nicol llama a esta incompletud ontológica del ser humano de varias maneras a lo largo de su obra: ser erótico, ser ontológicamente carente, ser simbólico.

Dice Laín Entralgo que “la vida del hombre es un permanente tapiz de Penélope, un constante tejer lo destejido. Más aún, un constante tejer lo que el propio ser desteje”.²⁰ Esta imagen bien puede ayudar a caracterizar la precariedad de la que nos habla Nicol. El ser humano vive en constante constitución de sí mismo, va tejiendo día con día su propio tapiz. Pero habría que agregar que ese trasnochado tejer y destejer no remedia la espera de Ulises. Por más que nos empeñemos en ser autores de nuestro propio destino, hay algo que escapa a nuestro cuidado: el otro.

Es esta constante espera, y no la posibilidad de la muerte de Ulises, lo radicalmente irremediable. Ciertamente, la finitud humana es irremediable, pero no es ésta la contingencia primordial del ser humano. Desde que nacemos vivimos en constante espera del otro: Ulises se trasfigura en la madre que nos carga cuando niños, en el soldado que está a punto de tirar del gatillo frente a uno o en nuestro propio Ulises que escribe cartas desde lejos. Vivimos a expensas del otro y para esto no hay remedio ni cura. Es esta contingencia, más que la finitud, la que nos hace trascender los límites de la propia individualidad, la que nos coloca en estado de abierto y de ser erótico, carente, simbólico.

Con lo dicho, tal vez se entiende un poco más por qué la insuficiencia ontológica de la que habla Nicol no trata meramente de hacer explícito que el ser humano es un ente que nace contingente, es decir, un ente al que no le está dado su ser de una vez

²⁰ Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, p. 21.

y para siempre. No sólo nace así, sino que permanece así: ni el tiempo, ni el otro cura su insuficiencia. Y esto sucede tanto en la trayectoria individual como en la histórica. Para Nicol, no se trata de “domesticar” la racionalidad humana adquirida por nacimiento para cumplir la “mayoría de edad racional” que nos permita ser autosuficientes, como en Kant.²¹ Tampoco se trata, entonces, de que el ser humano de la actualidad sea “más autosuficiente” que el primitivo.²² Para Nicol, la estructura temporal del ser humano se supedita a su insuficiencia ontológica-estructural y no al revés.

El ser humano, entonces, trasciende los límites de su barrera individual, no sólo porque se trate de un ser que necesariamente se constituye en el fluir del tiempo,²³ sino porque necesariamente se constituye con el otro (ser humano) y lo otro (lo que no es humano).²⁴ En este sentido, el principio de no contradicción no es enteramente aplicable a la realidad humana: todo lo que trasciende la individualidad de un ser humano, lo que él no es, es *al mismo tiempo* integrante de sí mismo. La alteridad para Nicol no denota solamente una categoría de relación, sino de constitución. Para decirlo rápido, no sólo se trata de que necesariamente me tenga que *relacionar* con todo lo que no soy yo en la existencia, sino que todo eso que no soy yo, también *me constituye*, afecta mi ser. Así, la individualidad del ser humano adquiere una textura más espesa que su mera entidad individual aislada, al verse rebasada por eso otro que le da consistencia a su ser, pero que, precisamente por ser otro ser, escapa a su cuidado. El otro se trae a cuevas de la propia individualidad y en latencia constante,

²¹ *vid.* Kant, *¿Qué es la Ilustración?*

²² La idea de progreso histórico, por ejemplo, se basa en esta idea, donde el pasado es error y los avances científicos se consideran *a priori* “progresos humanos” sin considerar si realmente sirven a fines humanos.

²³ A diferencia de Husserl, donde el tiempo es más fundante, en Nicol lo es la carencia ontológica y, por tanto, la estructura de la comunidad. No es el tiempo, ni el espacio, sino el otro lo más fundante en la propuesta del filósofo de Barcelona.

²⁴ Nicol distingue tres formas de relación fundamentales del ser humano con todo lo que no es él: con *el otro* (entiéndase, el otro ser humano), con *lo otro* (lo que no es humano) y con lo divino. Por ahora, sólo nos interesa rescatar cómo se relaciona y cómo se constituye con el otro ser humano. Se intentará demostrar que la relación con el otro es la relación fundamental de la contingencia estructural del ser humano.

aún en contra de nuestra voluntad, como la espera que acompaña a Penélope día y noche.

Nicol describe así la contingencia primordial del ser humano:

La contingencia del hombre es una impotencia que contiene dialécticamente una potencia: consiste en que él no puede completarse a sí mismo, y esto permite que trascienda su mismidad, que la afirme recuperándola en la mismidad ajena. La contingencia humana es, por tanto, razón de la solidaridad ontológica: el ser insuficiente del hombre es constitutivamente comunicativo.²⁵

Entonces, decir que el ser humano es ontológicamente insuficiente equivale a decir que es “un ser no pleno con afán de plenitud”, como lo llamaría García Baró.²⁶ Su contingencia primordial radica en su estado de tensión latente y de trascendencia de sí: con los brazos estirados, suspendido en el trapecio, sale de sí y se complementa, por instantes, con el otro. El yo aislado es mera impotencia; con el otro *surge* la potencia.

c. El reconocimiento inmediato del otro

En el afán de comenzar con el paso metódico fundamental propuesto por Nicol, a saber, incorporar la aprehensión común que hacemos *todos* –y no sólo los filósofos– de los seres humanos, hemos esbozado cómo Nicol incorpora a su sistema filosófico la idea de que el ser humano enteramente aislado no existe, a través de dos caracterizaciones fundamentales de su forma de ser: el carácter simbólico y la insuficiencia ontológica. Ahora bien, ¿qué otra cosa aprehendemos todos inmediatamente del ser humano?

Coloquémonos en el límite, es decir, recurramos a la ficción nuevamente. Traigamos a la mente la imagen del Gollem, de Frankenstein o del minotauro. Nadie tendría dificultad en diferenciar a estos de un ser humano, por más que tengan

²⁵ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977, p. 402.

²⁶ Miguel García Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

características que se le asemejen. Tampoco habría dificultad en reconocer a un ser humano como tal cuando está frente a nosotros, por más extraño o ajeno que nos parezca. Sin riesgo de equívoco, al otro lo aprehendemos como otro ser humano a simple vista, previo a cualquier opinión sobre su extrañeza o magnificencia. Podríamos fingir que el otro es una mera cosa, que es un mero cuerpo o mero pensamiento, pero en realidad no es esto lo que aprehendemos del otro a primera vista. Antes de cosificar, nulificar o sublimar al otro, su presencia denota inequívocamente que se trata de otro ser humano. Nuevamente, nuestro filósofo nos recuerda una verdad simple, pero que había caído un poco en el olvido en filosofía: el hecho de que no hay equívoco al reconocer a otro ser humano, en tanto ser humano. Ahora bien, en esta época en la que la tecnología está logrando cada vez más que los humanoides y los seres humanos se asemejen, este reconocimiento inmediato al que se refiere Nicol es cada vez más problemático. El punto aquí no sólo es la semejanza física, sino la semejanza en cuanto a modos de ser que antes parecían exclusivos de los humanos: la capacidad de respuesta discursiva y con sentido de los *chatbots* automatizados, las respuestas algorítmicas que proporcionan los buscadores, los “asistentes virtuales”, etc. Como veremos en el tercer capítulo, el criterio nicoliano de la inmediatez del reconocimiento del otro flaquea a nivel argumentativo, pero, además, la fuerza de los hechos tecnológicos actuales obliga a repensar ese criterio: éste no puede seguir siendo el logos ni la expresión fincada en él, mucho menos la mera “prediposición” al diálogo o a la respuesta del otro. Pero, por ahora, seguiremos en la explicación de la teoría nicoliana.

Nicol retoma esta idea como segundo pilar para desarrollar su teoría sobre la comunicación humana. Para él, no sólo es una ficción que el ser humano esté aislado, también es una ficción afirmar que podemos confundirlo con lo no humano.²⁷ En realidad, ¿qué vemos cuando un ser humano cualquiera pasa frente a nosotros? No

²⁷ Aseveración que hoy en día es cada vez más difícil de sostener. Como ya dijimos, los avances tecnológicos de la inteligencia artificial la ponen fuertemente en tela de juicio. En el tercer capítulo retomaré críticamente esta cuestión.

vemos “el cuerpo humano que lo envuelve”,²⁸ no vemos un *Leib*, ni un mero rostro o su *psyche*: captamos, simplemente, a otro ser humano, según Nicol. Ciertamente es que nuestra atención se puede dirigir a su mirada, a su discurso, a su cadencioso caminar o a su gesticulación soez, pero, ciertamente, no hay que buscar en un lugar recóndito tras su piel o entablar una larga conversación con ese desconocido para comprobar que se trata de un ser humano. En este sentido, Nicol afirma que el ser humano “lleva las categorías de su ser a flor de piel”,²⁹ pues no necesita siquiera levantar la voz para *comunicar* que es un ser humano. Ahora bien, se podría decir que tampoco se necesita de un elaborado estudio del colibrí que pasa frente a la ventana todos los días para comprobar que se trata de un animal y que su mera presencia también es *inmediatamente* indicativa de que se trata, al revés, de un ente no humano, y lo mismo se puede decir de una piedra. Es precisamente esta identificación y diferenciación cotidiana que hacemos intuitiva e inmediatamente frente a lo humano y lo no humano, lo que Nicol pretende rescatar a nivel filosófico.³⁰ ¿Sería válido, entonces, decir que también los entes no humanos tienen sus categorías a flor de piel? ¿A qué categorías se refiere Nicol?

Dice en *La metafísica de la expresión* que “El hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser”.³¹ Diríamos que la aprehensión inmediata de su presencia física, simultáneamente implica la aprehensión de lo distintivo y común a todos: lo más distintivo quiere decir aquello que nos diferencia de lo no humano. ¿Qué nos diferencia, *sin análisis o tematización previos*, de lo no humano? ¿Cuál es la primaria singularidad que salta a la vista, incluso pasivamente, cuando vemos a otro? ¿Qué lo “coloca” en el mismo nivel que el

²⁸ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 151.

²⁹ *Ibid.*, p. 119.

³⁰ Identificación y diferenciación intuitivas y cotidianas, por cierto, que en el día a día muchas veces justifican el trato reificado de “lo otro” (como lo llama Nicol, es decir, de los animales, la naturaleza y las cosas por igual). En la teoría nicoliana, esta diferenciación tajante a nivel ontológico entre el ámbito de lo humano y lo no humano, del otro y lo otro en su jerga, tiene graves consecuencias, según veremos en el capítulo III. El desarrollo crítico de esta dicotomización radical y sus consecuencias se verán en el siguiente capítulo y en las conclusiones finales de la tesis.

³¹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 151, p. 119.

yo, sin necesidad de hacer un análisis de su constitución? Ciertamente no es su mera capacidad racional, a secas, ni su capacidad de preguntar sobre el ser, tampoco su capacidad de hacer. No es ni el *homo sapiens*, ni *faber*, ni *ludens* lo que captamos a primera vista. Dice Nicol que “el otro declara lo que es: lo aprehendemos como prójimo por una propiedad real que lo sitúa en el nivel privilegiado del interlocutor”.³² En efecto, no sólo aprehendemos a primera vista que ahí está físicamente otro ser humano, no sólo es “la intuición inmediata de la existencia real”, no es sólo que no haya equívocos en que el otro existe realmente, sino que no necesita decir nada para manifestar o revelar que se trata, *en todo caso*, de un posible interlocutor. Para Nicol, *la posibilidad de la comunicación se abre con el otro*, con su mera presencia. En este sentido, afirmar que su singularidad ontológica, lo común a todos los seres humanos, está a flor de piel, implica que su forma de ser se manifiesta fenoménicamente: no está oculta. No es necesario hacer un análisis exhaustivo para comprobar que el otro es un *analogon* de uno mismo. Es en este sentido que Nicol afirma que “la fenomenología del hombre es una dermatología”.³³ Desde la postura nicoliana, la piel, más que delatar el *Leib* o la carne viva de la fenomenología trascendental, muestra inmediatamente sí un ser humano de carne y hueso, pero al mismo tiempo la singularidad ontológica de ser un interlocutor. “En la piel está el secreto de Proteo”³⁴ señala que no es necesario ir más allá de la superficie, de la piel, para *aprehender* al otro ser humano en tanto humano, esto es, en tanto interlocutor, según la propuesta nicoliana.

Si lo más distintivo del ser humano, según Nicol, es la “capacidad” de ser interlocutor, ¿por qué habla de categorías *a flor de piel*? ¿No sería más atinado decir que sus categorías se hacen patentes en la palabra? Mi apuesta de interpretación es que hablar de piel implica no sólo que la palabra abre la interlocución, sino que la mera presencia humana *comunica* siempre algo. El otro no debe siquiera alzar la voz

³² *Idem*. Es decir, “la” forma de ser del ser humano, para Nicol, es la del interlocutor. Esto implica una clara jerarquía ontológica del ser humano fincada en el privilegio del logos comunicativo, como veremos después.

³³ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder-UNAM, México, 2004, p. 28.

³⁴ *Ibidem*, p. 18

para denotar que se trata de un interlocutor y, viceversa, el yo no necesita decir nada para interpelar al otro; basta una mirada, un guiño o una cicatriz en la piel, como lo ilustra Etgar Keret en el cuento *Yosoyel*:

Resultó que a los indios también les gustaban las historias del padre de Yosoyel. Las escuchaban con mucha atención y por lo general se reían cuando correspondía hacerlo, lo que en ocasiones hacía olvidar a Yosoyel que, en realidad, aquellas gentes no entendían ni una sola palabra de lo que hablaba su padre. Una mirada más atenta revelaba que, más que escuchar, aquellas gentes fijaban la vista en el magnífico vientre desnudo de su padre y en la forma en que se temblaba cuando describía algo especialmente chistoso o emotivo. De la base del vientre de su padre asomaba la cicatriz de la operación de apendicitis y uno de los indios le explicó a Yosoyel en un inglés macarrónico que cada vez que la cicatriz enrojecía sabían que en la historia pasaba algo muy peligroso.³⁵

Una cicatriz enrojecida; no se necesitaría más para interpelar al otro y abrir el ámbito de la comunicación, según mi lectura de la propuesta nicoliana. En este sentido, es válido enfatizar el orden de los hechos: el ser humano es un interlocutor antes de decir palabra alguna, esto es, no se convierte en un interlocutor cuando adquiere la “capacidad de comunicarse”, sino que comunica porque puede ser en cada caso un interpelado, un ser-para-otro en latencia, aun sin nuestra autorización, aun sin decir palabra. Esta lectura contraviene la idea nicoliana de que la interlocución se finca en la palabra y la razón, es decir, contraviene la concepción del logos que subyace a su teoría sobre la relación intersubjetiva y la comunicación. Regresaremos a esta propuesta de lectura en el tercer capítulo. Regresando a Nicol, cuando él afirma en reiteradas ocasiones que el ser humano comunica con su mera presencia,³⁶ entonces

³⁵ Etgar Keret, “Yosoyel” en *Un hombre sin cabeza*, Sexto piso, México, p. 159

³⁶ Siendo rigurosos, si el ser humano comunica con su mera presencia no se requiere necesariamente del logos para ser interlocutor. Esta idea abona a lo que expresé líneas arriba: el otro comunica porque es un interpelado o un ser-para-otro en latencia. En ese sentido se comprende muy bien la idea nicoliana de comunicación a “flor de piel”: sin

hace referencia a que la comunicación no es una facultad, sino una forma de ser *exclusiva* del ser humano. No hay ser humano que no comunique con su mera presencia porque no hay ser humano que no pueda ser interlocutor. En este sentido, Nicol afirma tajantemente que es falso el problema de la comunicación. Ya se atisba que el concepto de la comunicación adquiere un cariz *sui generis* al interior de la filosofía nicoliana. Pues, aunque en el caso del colibrí y de la piedra sí reconocemos la diferencia ontológica inmediata y cotidianamente, desde la postura nicoliana, su presencia *no* es comunicativa. ¿Qué implica, entonces, ese reconocimiento inmediato y cotidiano de lo humano y lo no humano, por un lado, y la comunicación, por el otro, en la filosofía nicoliana?

2. EL FALSO PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN

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

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

Puedes verme, pero nunca catarme.
Mi superficie te da la cara,
pero mi interior te vuelve la espalda.

W. SZYMBORSKA

necesidad de decir palabra se expresa, y aun el silencio es comunicativo. Sin embargo, me parece que Nicol no desarrolla las implicaciones de una “interlocución” o expresión que no requieren del logos y, en última instancia, fija una serie de atributos al logos que colocan a la interlocución dialógica-discursiva como criterio de comunicación —y de comprensión del otro— por excelencia. Esta es la mayor dificultad que veo en la propuesta nicoliana de la comunicación a flor de piel. La discuto en el tercer capítulo.

La piel y la piedra, superficies que delatan inconfundiblemente que se trata de un ser que puede dar la cara o de un ser que no. No hace falta ver más allá de su presencia para reconocer esta diferencia. Pues, aunque “los ojos funcionan igual fisiológicamente ante lo humano que ante lo no humano, la visión *no es la misma*”.³⁷ Frente a la piedra, la visión *nos deja adivinar* que ella nunca va a responder, que permanecerá milenariamente hermética. Aun haciéndole frente a este hecho a través de la ficción, a través de un poema, sabemos que adentrarnos en su interior nos está vetado de por vida, al menos en términos de comunicación discursiva. Su superficie nos muestra que es un ente no humano, pero *no puede decirnos* nada más. Este no-poder-decir-nada-más con la mera presencia, esta diferencia notoria de inmediato de lo que puede dar la cara y lo que no, es lo que permite a Nicol afirmar, por una parte, que hay un equívoco en decir que la comunicación es un problema y, por la otra, que el reconocimiento del otro no es inmediato.

Nuevamente lo que incorpora Nicol a su teoría es una verdad de hecho simple: que “la atención no es uniforme: su modalidad la determina la naturaleza de aquello que llama la atención”.³⁸ No es igual nuestra disposición atencional frente a alguien que puede dar la cara, que frente a algo que no.³⁹ Según Nicol, hay dos diferentes modalidades del dispositivo atencional. A la modalidad *sui generis* que adoptamos frente al otro, frente a aquel que sí puede responder, es a lo que nuestro filósofo llama comunicación:

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

³⁷ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 144

³⁸ *Idem.*

³⁹ Y no sólo frente a algo, sino frente a alguien que no da la cara. Aquí es sugerente pensar en los estudios sobre la intencionalidad de la fenomenología clásica y contemporánea que ponen en primer plano el papel de la afectividad combinada con la intencionalidad y con otras estructuras de la conciencia. Tal es el caso, por ejemplo, de la memoria afectiva. En este esquema, ya no importaría qué “tipo” de ente es el que llama la atención, sino con qué color se ilumina la atención frente a este u otro ente, cualquiera que sea. El dispositivo atencional, bajo esa perspectiva, no estaría determinado por la “naturaleza” de lo que llama la atención y, por tanto, tendría un espectro más amplio que sólo las dos modalidades que Nicol señala.

que el objeto que está percibiendo pertenece a una familia ontológica distinta de la suya propia. El sujeto, naturalmente, no está en general capacitado para formular en estos términos la distinción ontológica que él mismo efectúa; pero esto precisamente aumenta todavía más el valor apodíctico de tal experiencia. [...] La modalidad correspondiente a la relación del sujeto humano con otro sujeto humano habrá de ser, precisamente la *comunicación*. La modalidad comunicativa es la característica esencial del dispositivo que adopta el sujeto en la simple percepción de un objeto identificado como un tú. [...] La simple presencia del tú frente al yo, constituye ya una expresión: porque inclusive el silencio es expresivo por sí mismo, y como inminencia de un mensaje posible y desconocido, el cual mantiene al sujeto percipiente a la expectativa, o sea en una disposición o predisposición dialógica que no adopta jamás frente al objeto no humano.⁴⁰

Queda claro ahora que, para Nicol, la comunicación se reduce exclusivamente al ámbito de lo humano, por definición. Pero esa modalidad de correspondencia dialógica, más que la predisposición a llevar a cabo un diálogo efectivo con alguien, enfatiza la predisposición a la expectativa de la *respuesta* del otro. En mi lectura de Nicol, es falso el problema de la comunicación porque se ha malentendido la comunicación humana al relegarla al plano del diálogo o la comunicación expresa, al diálogo efectivo con alguien y, sobre todo, en la “era de las comunicaciones”, a la mera transmisión de un mensaje subjetivo, como un mero *medio* para conocer o informar.⁴¹ Lo rescatable es la condición de posibilidad de toda comunicación expresa: el hecho de que al otro lo aprehendemos intuitivamente –con palabras de Nicol, con “la convicción segura, irreflexiva, tácita e inmediata” – como un *tú*, un posible

⁴⁰ Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación” en *Ideas de vario linaje... op. cit.*, p. 139. Aquí bien valdría preguntarse: ¿Qué pasa con la percepción de los objetos con los que *inmediatamente* adoptamos una modalidad comunicativa, aunque no se identifiquen inmediatamente como un tú? Pienso en los dispositivos móviles y en las tecnologías con capacidad de respuesta como los buscadores, los *chatbots*, los asistentes personales. Hoy en día, la predisposición dialógica se adopta a veces incluso más frente a objetos no humanos.

⁴¹ Hoy en día se confunde cotidianamente el medio de comunicación con la comunicación misma. No sólo los medios masivos o la mensajería instantánea virtual, que originariamente eran sólo medios para comunicar, han desplazado a la comunicación, sino que se ha creado confusión respecto a sus diferentes fines: informar, ser un medio de conocimiento, es diferente al entendimiento con los demás.

interlocutor, y no como un *eso*, cerrado. Es esa predisposición la que permite *entendernos* con el otro y no sólo “informarnos” sobre él.

En este sentido, diríamos que el diálogo no necesita efectuarse para que opere la predisposición dialógica frente al otro, esto es, para que haya comunicación. ¿Quiere decir que todo estar-frente-al-otro es un *acto* comunicativo? Sí, pero en un sentido muy específico. Para explicar esto, nos detendremos en la idea nicoliana del reconocimiento. Si al otro se le reconoce de inmediato como un interlocutor-semejante, sin necesidad de análisis previo, significa que el reconocimiento del que habla Nicol no es aquel que parte del análisis epistemológico de la otredad, ni aquel que parte de la cosificación del otro. Del otro no “vemos el cuerpo que lo envuelve”, dice Nicol, sino al ser humano mismo. Aún en el caso de la cicatriz enrojecida, no hay riesgo de confusión ni se necesita de un análisis exhaustivo que compruebe que el otro siente o dice o vive, análogamente a mí. La vivencia del otro, en la experiencia inmediata y común, no se reduce a cómo entra epistemológicamente el otro en la esfera de lo propio, ni a cómo está ahí siempre, junto-a-mí, como un ser-con. Esto es, el otro no entra en la esfera de lo propio a modo de un *analogon*, como sí sucede en Husserl, ni a modo de un existenciario, como sucede en Heidegger. Pues, según la propuesta nicoliana, en la experiencia inmediata y común al otro se le identifica como un tú sin riesgo de confusión y, en este sentido, la comunicación –reiteramos: entendida como la modalidad dialógica que adoptamos frente al otro⁴²– no es un problema, sino un hecho. El problema es que el otro siempre escapa al cuidado propio.

Pero hasta aquí se ha dado por hecho mucho. ¿En qué sentido habla Nicol de percepción si alude a una “convicción segura”? Se habla de convicción porque el de Barcelona quiere recuperar la experiencia en la vida cotidiana, en la cual, según él, no hay riesgo de confusión entre los entes humanos y los no humanos. El punto aquí es que la convicción de la que habla nuestro filósofo es de todos y no sólo de aquel que

⁴² Como dijimos, esto es problemático a la luz de la relación contemporánea que se tiene con los dispositivos móviles y las nuevas tecnologías, con las cuales adoptamos también de manera irreflexiva e inmediata una modalidad comunicativa.

hace un análisis sobre la relación interhumana. Es esa convicción como conocimiento precientífico, pero común, el punto de partida de la teoría sobre la comunicación en Nicol. Como ya hemos reiterado en varias ocasiones a lo largo de este capítulo, Nicol pugna porque se reconozca que la experiencia inmediata y común sí tienen un valor epistemológico y, sobre todo, ontológico y que es el punto de partida de las reflexiones filosóficas.⁴³ La teoría de la comunicación humana tal vez sea el ejemplo más paradigmático de ese intento por parte del filósofo catalán. Según mi lectura de esta propuesta, al hablar de la *aprehensión* inmediata del otro como un “acto primario de la captación de la presencia”,⁴⁴ Nicol busca incorporar esa esfera en la que la comunicación con el otro se da en un nivel prerreflexivo, lo cual se realiza la mayoría de las veces de manera inadvertida e intuitiva.⁴⁵ ¿Cómo desechar, pues, el falso problema de la comunicación? Revalorando la experiencia inmediata y común, misma que se ha relegado históricamente por una cierta interpretación filosófica que ha favorecido el predominio de la razón *instrumental*. A continuación se describirán los tres aspectos básicos que implican esta revaloración: 1) la unidad entre percepción y entendimiento, 2) la correlación entre formas de ser y formas de conocer, 3) la unidad de cuerpo y alma (*psyche*).

a. La revaloración de la experiencia inmediata y común

Previo al juicio sobre cualquier objeto, el sujeto aprehende de manera directa e inmediata su existencia, su realidad, acto al cual Nicol llama *apóphansis*. Esa aprehensión inmediata, de carácter eminentemente intuitivo, juega un papel preponderante en toda la obra nicoliana, en general, y, sobre todo, en su teoría del conocimiento. La pregunta epistemológica de cómo conocemos cualquier objeto

⁴³ Hay que tomar en cuenta que este afán se inscribe en el espíritu “comunitario” y antiintelectualista que permea su obra, como vimos en el capítulo I. Sin embargo, resta reflexionar sobre los alcances de la reivindicación de la experiencia inmediata y común a la luz de los tiempos actuales, cuestión que se tocará en las conclusiones de esta tesis.

⁴⁴ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 102.

⁴⁵ Sin embargo, es difícil diferenciar la mera aprehensión de la opinión en la captación primaria de la presencia del otro, lo cual puede llevar a la confusión de ambos planos. En este contexto, propongo más adelante una lectura de niveles comunicativos en la revaloración de la experiencia inmediata y común.

implica al interior de su corpus no sólo la manera como tematizamos al mundo, sino el acto previo a dicha tematización. En este sentido, el ámbito de la experiencia al que Nicol hace referencia no es reductible a la mera experiencia empírica de un sujeto, sino que se abre dentro de un horizonte que pretende retomar ese carácter intuitivo, mas no individual, de la aprehensión primaria de cualquier realidad. En palabras de Juliana González: “intuiciones comunes y expresables, que son la base, precisamente, de la comunicación interhumana”.⁴⁶ Ciertamente es que ese conocimiento precientífico puede ser “inadecuado y defectivo”, bajo la óptica de cualquier ciencia, pero ello no “reduce la fuerza con que, sin método alguno, [el conocimiento precientífico] aprehende e identifica la realidad, como tal realidad. Toda ciencia [...] ha de partir de esa base.”⁴⁷

Queda claro, pues, que la aprehensión intuitiva, segura y tácita de la existencia real de algo o alguien es el punto inicial de las teorías nicolianas. Pero, ciertamente, el reconocimiento inmediato de la realidad de una cosa no basta para garantizar su realidad, pues al sujeto solo frente al objeto no le queda más que “recurrir al testimonio de su propia conciencia”⁴⁸ para dar garantía de su existencia y, así las cosas, vendría muy al caso la pregunta cartesiana del genio maligno. Sin embargo, afirma Nicol tajantemente que: “Es un hecho que el sujeto no está solo”.⁴⁹ Con esto regresamos al comienzo del capítulo: el vericuetto hecho hasta ahora ha servido para mostrar que el punto de partida es el otro, aun en el proceso de aprehensión de la realidad más simple:

Es un hecho que el proceso de conocimiento no concluye en la aprehensión subjetiva del objeto, ni siquiera en ese diálogo interior, en esa *diánoia* que origina la confrontación de dos aprehensiones del mismo objeto: el llamado objeto no es todavía entonces propiamente un objeto. [...] Para decirlo con palabras de Platón, todo pensamiento es diálogo, toda *diánoia* requiere el logos: *dianoia kai logos tauton* (*Sofista*). El

⁴⁶ Juliana González, “Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 3, mar. 1996, p. 26.

⁴⁷ Nicol, *Metafísica...op. cit.*, p. 110

⁴⁸ *Ibidem*, p. 112

⁴⁹ *Idem*.

objeto no se constituye como real, no adquiere para mí su auténtica objetividad, con una certidumbre que no depende de mí solo, sino con la palabra.⁵⁰

Esto es, frente al mero testimonio de la propia conciencia de un sujeto, Nicol antepone el testimonio de la palabra común para atestiguar eso que está ahí frente: el objeto. En la palabra, pues, culmina la objetivación de lo aprehendido. Pero la palabra no sólo designa a un objeto, sino —y esto es lo que hay que resaltar— la palabra se dirige al otro. Por ello dice Nicol que no sólo tiene un contenido significativo, sino también una intencionalidad comunicativa. En este sentido, la “cúspide”, pues, no sería la aprehensión clara y distinta de las cosas, sino el otro. “El diálogo concluye la fase primaria del conocimiento; convierte la impresión de la mente en un objeto propiamente dicho”.⁵¹ En términos generales, y dejando por ahora un poco de lado el tema de lo que implica “la palabra” y “el diálogo” en la obra nicoliana, podríamos concluir que si el testimonio último de lo puesto enfrente es el otro, esto es, si lo definitorio en el proceso de conocimiento no es el objeto mismo, ni siquiera en la forma más simple de su aprehensión, entonces la estructura del sujeto, en todo caso, se definiría primordialmente por el otro sujeto, antes que por el objeto puesto delante.

Pensemos un poco en qué implica que el otro sea el testimonio último de la realidad y pongámoslo en un escenario límite, nuevamente. Las impresiones de Santa Teresa nos dejan adivinar que en nada se parece lo que ella padeció en sus raptos místicos —paradigma de ensimismamiento— a lo que nos pudo decir; los testimonios escritos de la Segunda Guerra Mundial nos dejan adivinar que lo que experimentaron era indecible; la imagen de aquel soldado desfalleciendo en el aire sobre la arena durante la Guerra Civil Española nos deja adivinar la crudeza de cualquier guerra. Estos ejemplos son límite por dos cosas: uno, el otro o el interlocutor no estaba ahí, físicamente presente, para “culminar” el proceso de conocimiento y dos, porque no es tan fácil identificar el “objeto” de su experiencia. Con esto quiero hacer explícito que

⁵⁰ Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 112.

⁵¹ *Ibidem*, p. 113

cuando decimos que el otro es el testimonio último de la realidad hablamos, no del otro fácticamente presente, sino del otro que está ahí, en latencia constante, a nivel estructural en la subjetividad de cada uno: la experiencia del mundo no sólo implica esa aprehensión primaria e inmediata de la cosa como existente, sino, simultáneamente, la certeza común de la existencia del otro, la certeza del “no estamos solos”. Siguiendo con nuestro ejemplo, aquellas experiencias tan indecibles como la de dios, del Holocausto o de la guerra implican no sólo impresiones en la conciencia, sino aquella automática y tácita expresión de su percepción subjetiva – sea en unas cartas escondidas, en una foto perdida en el desierto o en el rostro de éxtasis religioso–, expresión signada por el otro que se trae auestas, el otro que define la propia subjetividad.

La experiencia que quiere reivindicar Nicol, pues, implica atender esos dos ámbitos: lo inmediato y lo común; lo inmediato de la aprehensión subjetiva de la realidad de las cosas y lo compartido en común que implica la garantía del “no estamos solos”. Como ya hemos dicho, para lograr esto es necesario atender tres puntos fundamentales: el papel de la intuición sensible, la correlación entre formas de ser y de conocer y la unidad de cuerpo-alma.

En cuanto al primer punto, dice Nicol que aun cuando la intuición sensible puede llevarnos a error en algunos casos —lo mismo que el entendimiento— en la percepción de un objeto, ella es “bastante fidedigna” en cuanto a la “mera aprehensión del ser, a la primaria seguridad de tener ahí delante algo real”.⁵² Además, hay que contemplar que en la experiencia perceptiva el entendimiento también participa, esto es, *aistheisis* y *nous* no están del todo separados, por lo que, de cierta manera, la percepción implica “el concurso integrado de facultades”.⁵³ Aun así, recalca nuevamente Nicol, la evidencia invulnerable del ser —o con las palabras de antes: el

⁵² Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 143

⁵³ *Idem*

testimonio último— reside en el logos dialógico.⁵⁴ ¿Significa esto que habría que eliminar la distinción entre *aisthesis* y *nous*? ¿Cómo reivindicar su unidad?

El segundo punto a resaltar es la correlación entre la forma de ser y la forma de conocer. Tradicionalmente, en la teoría del conocimiento se han homologado las funciones o facultades, prescindiendo del “tipo” de objeto que se trata de conocer. En tanto objeto de conocimiento, la percepción de una piedra se homologa con la percepción de un rostro desvalido. Para ambas, en última instancia, se comparten las categorías espacio y tiempo, si recurrimos a la analítica trascendental kantiana, y si nos detenemos en la fenomenología clásica husserliana, piedra y rostro desvalido entran en la esfera de lo propio como un cuerpo, aunque posteriormente se “descubre” que el rostro implica ser un cuerpo vivo (*Leib*) de carne y hueso, análogo al propio. Sin embargo, para Nicol:

El dispositivo del conocimiento se altera según la índole de lo conocido. [...] El dispositivo atencional, la posición que toma el sujeto ante una realidad, determina variaciones en la modalidad de conocimiento que corresponde a una misma facultad. La atención no es uniforme: su modalidad la determina aquello que ‘llama la atención’.⁵⁵

El acento, pues, está en la modalidad que adopta el ser humano frente a lo que conoce: éste afecta la forma del conocimiento. Esto implica que, en la teoría del conocimiento nicoliana, la percepción de la piedra nunca se podrá homologar con la percepción de un rostro, al menos en primera instancia. Ya habíamos adelantado líneas antes que Nicol llama *comunicación* a la modalidad que adopta el ser humano cuando está frente a otro ser humano. Ahora es más evidente que no es sólo “por definición” que la comunicación se dé sólo entre seres humanos al interior del corpus nicoliano, sino que con este concepto se abre una brecha ontológica insalvable entre entes humanos

⁵⁴ *Idem*

⁵⁵ Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 144

y entes no humanos: *la posición que toma el sujeto ante la realidad humana nunca podrá ser análoga a la que toma frente a la realidad no humana*, ni siquiera porque compartan atributos como la espacialidad y la temporalidad, la contingencia, la extensión o, incluso, la vida. Así, el concepto de comunicación junto con el de “dispositivo atencional”, implican la base de su teoría del conocimiento del otro. ¿Cómo afecta, pues, en la forma de conocerlo que el otro sea un rostro desvalido y no una piedra?

Dice Nicol que frente al otro adoptamos una modalidad de correspondencia dialógica, pese a nuestra voluntad. Esto es, no es cuestión de designio propio adoptar o no esa modalidad, “se adopta sin previo análisis. [...]”.⁵⁶ Sin embargo, se podría objetar que frente al otro, el yo puede adoptar una disposición tan herméticamente cerrada como si estuviera frente a la piedra, así como, por designio propio, se ha adoptado semejante disposición en los campos de batalla a lo largo de la historia. Aunque esto representa una realidad mucho más cercana que la propuesta nicoliana de la relación con el otro, no invalida ni menoscaba la idea nicoliana de que hay una íntima relación entre forma de ser y forma de conocer. Afirma Nicol que: “La simpatía o antipatía vienen después del reconocimiento”.⁵⁷ Pongamos el acento en la simpatía –o antipatía, da lo mismo–. ¿A qué se refiere Nicol con que ella llega *después* del reconocimiento? Significa que, muy al contrario de ciertas teorías de la comprensión del otro, el reconocimiento *primario* del otro no está signado por un sistema simbólico dado, esto es, previo a la reificación o tematización del otro (llámese empatía o analogía, llámese hermetismo o altruismo) se adopta “automáticamente” una predisposición dialógica. Ese “previo” y ese “automáticamente” caracterizan, según mi interpretación de la obra nicoliana, el ámbito del conocimiento precientífico en la forma de aproximarse al mundo, mismo sobre el que volveremos más tarde. Por ahora basta poner el acento en que la predisposición dialógica se adopta “sin previo análisis”.

⁵⁶ *Idem*

⁵⁷ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 144

Sin previo análisis y fuera de nuestro designio significa que no hay opción: “el yo y el tú, situados el uno frente al otro, sólo pueden comportarse dialógicamente”. ¿De dónde viene este imperativo, esta disposición necesaria? Parece muy intuitivo afirmar que la modalidad del dispositivo atencional cambia dependiendo del objeto puesto enfrente si recurrimos a un ejemplo como el que menciona Nicol: “No miramos del mismo modo a una llave que a una obra de arte; ni miramos a estas dos que son productos humanos, igual que al caballo o a la montaña; ni, en fin, miramos igual a la obra que a su productor. Y lo que se dice del mirar, se dice del pensar.”⁵⁸ Pero bien podríamos encontrar muchos otros ejemplos para invalidar esto, como el hecho de que al otro también lo podemos mirar del modo en que miramos un cúmulo de materia inerte.⁵⁹ ¿En qué sentido, entonces, tiene un carácter necesario la disposición dialógica de la que habla Nicol? ¿En qué sentido se puede defender que “las facultades y funciones no permanecen neutrales”?⁶⁰ [...] Queda por el momento este problema abierto.⁶¹

El tercer punto a rescatar en la reivindicación de la experiencia inmediata y común es la superación del dualismo entre cuerpo y alma, entre *res* pensante y *res* extensa o entre *soma* y *psyché*, para la explicación de lo humano. Tarea difícil si atendemos a toda la tradición que se ha empeñado en señalar, más que la unidad, la abismal disociación y cierta independencia entre esos dos componentes: lo corpóreo y aquello irreductible a mero cuerpo. Pensemos, por ejemplo, en la idea de la intimidad frente a la expresión de la misma o la idea moderna de mente y cuerpo. El problema,

⁵⁸ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 144.

⁵⁹ En la teoría nicoliana, ver al otro como materia inerte, o todo lo contrario —con todo el amor posible, por ejemplo— se funda o requiere del reconocimiento del otro como un ser expresivo. La pregunta aquí es a quién se le *puede* reconocer como ser expresivo. Para Nicol esta categoría es exclusiva de los humanos, por tanto, el reconocimiento de la expresividad está vedado para todos los demás entes.

⁶⁰ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 144.

⁶¹ Para Nicol, la distinción del dispositivo atencional —y por tanto, la inmediata disposición dialógica frente al otro— se funda en el criterio de la diferencia ontológica. Es decir, es la “naturaleza” de lo que llama la atención lo que hace la diferencia. Veremos en el tercer capítulo las implicaciones de la tajante dicotomización y dualismo en la teoría nicoliana entre el ámbito del logos y la materia, entre lo humano y lo no humano. Y en las conclusiones reflexionaremos sobre las dificultades de sostener esta distinción tajante a la luz de los avances tecnológicos actuales. Por otro lado, la teoría fenomenológica es buen contrapunto a la propuesta del dispositivo atencional nicoliano. En aquella, la atención y la memoria se cifran en términos afectivos, no en la diferencia ontológica.

en realidad, es qué es eso que intuimos como irreductible a algo corpóreo en la aprehensión del otro —y de uno mismo— y de dónde proviene la experiencia de que hay dos componentes, de la dualidad. Nicol dice que la experiencia fundamental que origina la idea de disociación *soma-psyche* es la experiencia de la muerte:

Parece que el yo se disocia del tú y se comunica cuando él mismo se está disociando de *su* cuerpo. En la muerte, en el trance de morir, tendríamos la vivencia de una sustancial dualidad. El cadáver será como un eco de la presencia. [...] Es el cuerpo inanimado el que induce a pensar en algo que lo animó, y que sería un ánima separable: separada ya en vida esencialmente.⁶²

¿Se trata, entonces, de desechar la idea de cuerpo humano y de alma? ¿Se resuelve el problema con eliminar la distinción entre ambos conceptos? Las fuertes discusiones al respecto en la historia de la filosofía y aún en nuestros días demuestran que no.⁶³ Lo que quiere rescatar Nicol es la unidad originaria del ser humano como fundamento de la relación intersubjetiva y hacer explícito que la idea de “cuerpo humano” es un constructo posterior, “un producto abstracto que no surge directamente de la vida compartida entre el yo y el tú”⁶⁴ —y lo mismo es válido para el producto abstracto de “razón pura”—. “El hecho es que cuando un hombre está frente a nosotros no percibimos su cuerpo, sino un hombre”,⁶⁵ con lo cual se quiere enfatizar que al ser humano se le reconoce, de manera inmediata, como otro ser humano, y no como un cuerpo del que habría que investigar, posteriormente, si es humano o no. Esto implicaría que Nicol no comparte la idea de la fenomenología clásica de que el otro

⁶² Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 147

⁶³ Actualmente hay una fuerte discusión sobre el tema cuerpo-mente, sobre todo en las filosofías de la mente y en las así llamadas neurofilosofías. La gran variedad de posturas en esos campos muestra cómo el problema no se resuelve con eliminar la distinción, ni con agudizarla. Por ejemplo, Patricia Churchland, como paradigma del materialismo eliminativista, reduce la mente al cerebro y a sus funciones y busca explicar cualquier fenómeno a partir de él. En contraposición tenemos al filósofo Andy Clark, que defiende la importancia de la incursión del cuerpo y propone la mente corpórea atravesada por el mundo como base de las ciencias cognitivas. Vid. Andy Clark, *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 149.

entra en el campo de lo propio como *Leib*, como cuerpo vivo. No es suficiente incorporar la idea de *res extensa* en la teoría de la intersubjetividad para superar el idealismo que supone dar predominio a la *res pensante* sobre la *extensa*. Por más que el *Leib*, el cuerpo vivo, ya implique la idea de unión entre *res extensa* y pensante, ella sigue apelando a un análisis del otro centrado en la idea de cuerpo, de *cosa*. Sí, un cuerpo *sui generis*, un cuerpo vivo pero, al fin y al cabo, cuerpo-cosa-materia.

Nuevamente aquí, Nicol apela al reconocimiento primario del otro y a la experiencia inmediata y común, la experiencia de la vida, en este caso, poniendo el acento en la unidad: antes que fijar la atención en el cuerpo, en la voz o en su pensamiento,⁶⁶ reconocemos que el otro es una unidad indisoluble, unidad “que no es idea de teoría, sino dato de experiencia”.⁶⁷

Pero, ¿es cierto que del otro no percibimos su cuerpo, sino al ser humano entero? ¿Es cierto que no adoptamos frente al otro una disposición empática o antipática de manera inmediata? Para Nicol, estas percepciones o disposiciones —la del cuerpo y la de la antipatía o empatía, pero bien puede ser cualquier otra— están fundadas en el reconocimiento primario del otro. Es en este sentido que no las percibimos o las adoptamos de manera inmediata; de ahí la revaloración de la experiencia inmediata y común, que es en la que se funda el reconocimiento primario del otro. Ahora bien, traemos a cuenta las problemáticas que quedaron pendientes en esta reivindicación de la experiencia inmediata, a saber: la dificultad de reivindicar la unidad de *aisthesis* y *nous*, en qué sentido tiene un carácter necesario la disposición dialógica y la percepción inmediata de la unidad del ser humano y no del mero cuerpo.

⁶⁶ Aunque, como hemos visto, en la teoría nicoliana el inmediato reconocimiento de la unidad del otro ser humano se da simultáneamente con la predisposición al diálogo. En este sentido, sí habría una preeminencia, si bien no del cuerpo ni del pensamiento, sí de su capacidad de expresión, entendida esta como su disposición para el diálogo. Al ser éste el paradigma de expresión, la aprehensión de la unidad del ser humano estaría fincada, en realidad, en la aprehensión del logos humano con ciertas características —sobre todo, la del diálogo—, dejando fuera otros modos de expresión. Sobre este problema hablaremos en el capítulo III.

⁶⁷ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 149.

En reiteradas ocasiones a lo largo de la obra nicoliana nos encontramos con frases de un tono imperativo que colocan a los hechos, los datos de experiencia y la “vida compartida entre el yo y el tú” en un estatuto epistemológico, digamos, más fundamental y de cierta manera incuestionable frente a las ideas de teoría y a las abstracciones. Así, de acuerdo con Nicol, la unidad del ser humano “no es idea de teoría, sino dato de experiencia”,⁶⁸ mientras que el cuerpo humano “es un producto abstracto que no surge directamente de la vida compartida entre el yo y el tú” y frente al otro, la modalidad comunicativa se adopta “sin análisis previo”. Se infiere que los *hechos* de la experiencia cotidiana, inmediata y común, no están sujetos a discusión, mientras que, en contraposición, pareciera haber un cierto desdén frente a los “productos” de la abstracción, a los productos de teoría. Sin embargo, no hay que malentender esta actitud categórica de comenzar por la experiencia inmediata y común como una propuesta para eliminar distinciones teóricas ganadas a lo largo de la historia de la filosofía. Por esto considero necesario distinguir los niveles de esa experiencia en la teoría nicoliana, cuestión que desarrollo a continuación.

b. Los niveles de la experiencia inmediata y común

Para Nicol, como hemos visto, el campo del conocimiento precientífico —en el que se da la experiencia inmediata y común— incluye tanto la aprehensión, el acto primario de la captación de la presencia o *apóphansis*, como la opinión que se tiene sobre esa presencia. Al reivindicar la experiencia inmediata y común, ¿qué quiere legitimar exactamente Nicol, la opinión o la aprehensión? Hemos visto que esta reivindicación responde a una cuestión vocacional que busca alejarse de la especulación y el intelectualismo legado del racionalismo. En ese sentido es claro que Nicol busca darle legitimidad epistemológica al conocimiento precientífico y no sólo a la cuestión de teoría, que es posterior. Pero, al colocar ambos actos —la aprehensión y el opinar— en la misma esfera del conocimiento precientífico y al haber distinciones poco nítidas entre ellas cuando se habla de la fuerza de la experiencia inmediata y común, la

⁶⁸ *Idem.*

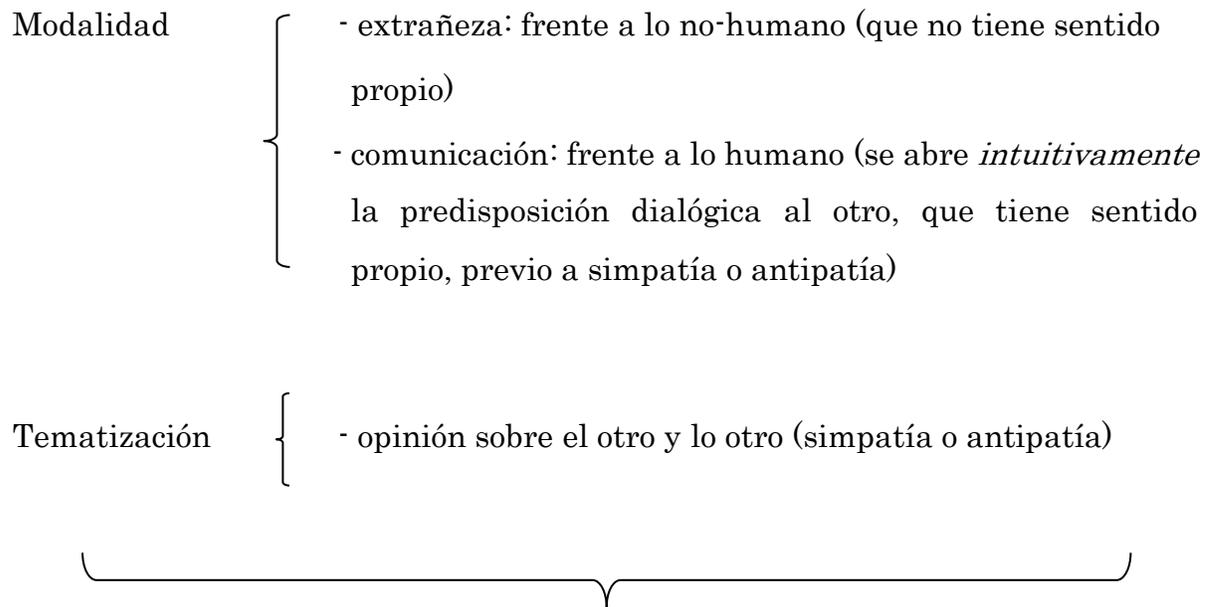
reinvindicación de ésta, considero, puede caer en la insturación del reino de la opinión. Para zanjar esta dificultad de diferenciar la aprehensión de la opinión en la revaloración de la experiencia inmediata y común, me parece primordial tener presente dos asunciones epistemológicas y ontológicas que están en la base de esta propuesta nicoliana. Primero, los dos niveles de la experiencia: el intuitivo y el de la tematización. Segundo, la distinción ontológica radical⁶⁹ entre lo humano y lo no humano, que se lleva a cabo incluso de manera intuitiva, según Nicol.⁷⁰ A continuación, intentaremos clasificar la experiencia inmediata y común según estos dos hilos conductores: los dos niveles de la experiencia y los dos tipos de entes. Para Nicol, la distinción ontológica permea o está latente incluso prerreflexivamente, es decir, se realiza de manera intuitiva.

Aprehensión o *apóphansis*

- no humano: existencia real y unitaria de la cosa a través de la intuición sensible
- humano: existencia real y unitaria del ser humano (no hay distinción entre *aisthesis* y *nous* / no hay distinción cuerpo-alma. Dato: expresión)

⁶⁹ Vid. Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 209. Afirma las dos bases de su metafísica: 1) Que todo lo real es racional y 2) la distinción metafísica primaria del orden del ser con sentido y el orden del ser indiferente.

⁷⁰ Nicol se inscribe en la generación que vivió la barbarie de ver reducido al otro a un ente no-humano, de ver nulificado, masivamente, al otro. La distinción teórica radical de la que parte Nicol, según veo, responde a la cuestión vital de enfrentarse a la barbarie y a las consecuencias de la instrumentalización racional.



La expresión atraviesa todos los niveles

Para fines explicativos, hemos tratado de esquematizar los niveles de la experiencia a través de este diagrama. Según nuestra interpretación, en el ámbito intuitivo se encontrarían la fase de la aprehensión y de la modalidad. Es en estas fases en las que se inscriben las siguientes propuestas nicolianas: que no hay una clara distinción entre los procesos de *aisthesis* y *nous* del sujeto que percibe; que el objeto se intuya como una unidad previo a cualquier distinción o separación; y que se realice una distinción inmediata entre lo humano y lo no humano. En este sentido, cuando Nicol dice que de manera inmediata no vemos un cuerpo humano, sino la unidad, estaría aludiendo a este nivel de experiencia. Lo mismo pasaría con la modalidad que adoptamos frente al otro y frente a lo otro “sin previo análisis”; la inmediata predisposición dialógica frente al otro implicaría que esa disposición se abre originariamente de manera intuitiva. En este sentido, la experiencia más originaria que tenemos del otro es esa disposición específica de apertura. Por su parte, la extrañeza aludiría al reconocimiento intuitivo de la cosa como algo radicalmente

diferente que el yo y los otros, mas no a la disposición hermética que uno puede *explícitamente* adoptar frente al otro y a lo otro, ya en el campo de la opinión. En este sentido, podríamos concluir que la inmediatez de la que habla Nicol no tiene que ver con el tiempo, sino con el modo, de tal suerte que se trataría de una aprehensión *no mediada* por la tematización de la opinión. Así, se explicaría por qué la experiencia inmediata y común que quiere reivindicar Nicol no se trata, por un lado, de una reivindicación de la opinión y, por el otro, implicaría que esa experiencia originaria e intuitiva *atraviesa* las verdades de teoría o las abstracciones teóricas y es, a la vez, más fundante que las segundas.

Siguiendo el esquema, diríamos que la tematización de la experiencia ocurre en un segundo nivel, haciendo hincapié en que ella –la tematización o la interpretación– ya implica la modalidad adoptada intuitivamente, sea la comunicativa o la de extrañeza. Y con esta modalidad se abre inmediatamente la distinción radical entre el ser con sentido y el ser que carece de él: según Nicol, los entes no humanos tienen sentido sólo de manera impropia, es decir, no tienen sentido constitutivamente. Dice en la *Metafísica de la expresión* que “lo que no tiene más que un sentido es lo que no tiene sentido”,⁷¹ mientras que en la *Psicología de las situaciones vitales* afirma que: “El sentido que tiene lo viviente –y aún todo objeto inanimado– es un sentido para mí y sólo para mí, mientras que el sentido expresivo que tiene todo lo humano se encuentra en lo más hondo del hombre mismo. El hombre tiene sentido en sí, no porque yo se lo confiera”.⁷² Por lo que la afirmación existencialista de que el mundo no tiene sentido en sí, sino sólo para mí, Nicol la tomaría sólo como una verdad a medias. Tampoco estaría enteramente de acuerdo con la fenomenología clásica, en la que la vivencia del otro es el rendimiento de las operaciones de mi subjetividad. Para Nicol, solamente los entes humanos tienen sentido propio, las demás cosas tienen sólo un sentido posible: el que cada quien pone en ellas. Ahora bien, ¿qué entiende Nicol por sentido?

⁷¹ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 121.

⁷² Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª ed., FCE, México, 1963, p. 149.

El sentido

En la *Metafísica de la expresión*, Nicol retoma la idea de Aristóteles de que el fin depende del tipo de ente que se mueve, para caracterizar al ser humano como el ser del sentido porque su movimiento tiene, por decirlo así, una *dirección cualificada*. A esta peculiar forma del ser que cualifica al ser, Nicol la llama sentido.⁷³ Dista mucho esta concepción de la idea del sentido como correlato de la conciencia de la fenomenología clásica, pues, para Nicol, no sólo es la conciencia la que constituye el sentido, sino el ser humano *completo*. Cabe la pregunta de si Nicol habla del sentido empírico que el ser humano puede darle a cualquier objeto o persona, es decir, del sentido como significación tematizada del mundo. Pero no es esto a lo que se refiere, como tampoco se trata del sentido en su acepción de apoyo vital para la existencia humana. El sentido, según mi interpretación del corpus nicoliano, también se puede entender como “modo de afección”, refiriéndose no sólo a las afecciones de los sentidos (órganos sensoriales), sino a una significación más extensa que integra la concreción específica en la vida. Esta segunda definición no se encuentra explícitamente trabajada por Nicol, como sí se encuentra la primera definición, pero se puede leer entre líneas en varios pasajes de la obra nicoliana. En la *Agonía de Proteo*, por ejemplo, dice que:

El sentimiento es el acto de sentir, que en latín se dice *sentire*, y significa percibir: darse cuenta de algo mediante los órganos que, por esto mismo, se llaman sentidos. Pero los sentidos no son los únicos que sienten: el hombre no sólo es afectado en modo sensorial. Los otros modos de afección también son sentimientos. [... Pero] el lugar orgánico del sentimiento varía. [...] La facultad sensible y la virtud sensible son formas de percepción que aparecen reunidas lingüísticamente y existencialmente.⁷⁴

Mientras que en la *Psicología de las situaciones vitales* dice:

En toda experiencia verdadera descubrimos también, como uno de sus componentes, una cierta intuición del sentido que ella tiene para la vida del sujeto. Esta intuición puede no ser primariamente completa, puede

⁷³ Sobre la acepción nicoliana del sentido, véase el capítulo VIII de la *Metafísica de la expresión*.

⁷⁴ Nicol, *La agonía de Proteo... op. cit.*, p. 53.

completarse en una reflexión posterior, [...] porque la inmediatez no tiene aquí un sentido temporal. [...] Por el contrario, la comprensión del sentido de una experiencia sólo se efectúa, a veces, muy posteriormente, después de vivir otras experiencias que entran, con la primera, en una peculiar conexión vital. Es más, el sentido de una experiencia no llega en realidad a ser nunca decisivo o conclusivo.⁷⁵

En una acepción muy general, podríamos decir que el sentido remite a “aquello que siente”, pero rescatando lo que dice el primer pasaje, diríamos que esta facultad no es exclusiva de los órganos sensoriales, como tampoco lo es de una mera conciencia que percibe. La piel puede sentir el calor al estar cerca de un incendio, pero ¿hay un lugar en específico en el que se sienta la angustia al estar frente al fuego que se expande en el bosque? Es el ser humano *completo* el que es afectado de múltiples modos. En términos generales podríamos decir, pues, que el sentido es el modo de afección y no sólo el órgano (o lugar) de la afección, es decir, el ser humano no es sólo aquello que es afectado, sino aquello que es afectado —y que afecta— de un modo específico. Salta a la vista que Nicol habla aquí de virtud y no sólo de la facultad sensible, cuestión que tiene que ver precisamente, según nuestra interpretación, con esta especificación del sentido como modo y no como lugar de afección.

Del segundo pasaje rescataremos la idea de que el sentido es un componente in-mediató de la experiencia, pero que depende de la peculiar conexión vital del sujeto, es decir, de las vivencias propias. Aquí Nicol confirma lo que habíamos concluido líneas arriba sobre la inmediatez: no es cuestión temporal. El sentido, podríamos inferir, es un modo de afección que depende en cada caso de la conexión vital propia. También cabe resaltar que se habla de una “cierta intuición” del sentido, por una parte, y de una “comprensión del sentido”, por la otra. Esto es, se hace una diferenciación al interior de la lógica misma en que se aprehende el sentido: como intuición y como comprensión. Así, la aprehensión del sentido también tiene un componente pretemático, no

⁷⁵ Nicol, *Psicología... op. cit.*, p. 33.

mediado, donde se conjuga la afección con la vida del sujeto de manera tácita. La comprensión es algo diferente y posterior, no sólo en sentido temporal, sino vivencial. Sobre la comprensión del otro, como contrapunto de la mera aprehensión intuitiva de él, hablaremos en el siguiente capítulo.

Se entiende, pues, que el punto clave de la interpretación del concepto *sentido* al interior del corpus nicoliano es la modalidad, más que la temporalidad o la espacialidad.⁷⁶ El sentido no es lugar de afección, ni el tiempo en que se lleva a cabo, a secas, sino es el *modo* de afección para una vida en concreto. Es ese modo de afección concreto el que hace delinear una dirección vital, la primera definición de sentido que recuperamos de la propuesta nicoliana. Así, podríamos concluir que el sentido es, a la vez, una afección y una dirección *cualificada* (y, por tanto implicaría siempre una acción), sea en un nivel pretemático-intuitivo o sea en el nivel expreso del mundo tematizado, en el que se encuentra la opinión. Con este acto peculiar de dar sentido surge una forma específica de racionalidad: “El sentido crea un sistema de fines, motivos y razones. [...] El sentido es justamente la racionalidad propia de una forma de ser irreductible a lo físico”.⁷⁷

Que no se puede reducir a lo físico significa que esta racionalidad no es homogéneamente cuantitativa, sino, al contrario, diversamente cualificada. Vale aquí la objeción de si en tal diversidad se puede hablar de racionalidad. Habría que entender aquí racionalidad como un cierto orden. ¿Qué tipo de orden instauró el surgimiento del ser humano?, ¿no es acaso un nuevo orden que no obedece simplemente a una legislación impuesta, sino que crea una legislación propia? Contra todo esencialismo, pero también contra toda visión naturalista del ser humano, Nicol nos recuerda que el ser del sentido no se somete a la racionalidad de un principio de individuación homogéneo, indiferente: “El hombre es el único ser que posee y opera

⁷⁶ Para Nicol, la idea de la fenomenología clásica de que el tiempo es más fundante no sería válida.

⁷⁷ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 212.

su propio principio de individuación. El principio, en efecto, es operativo: no es algo dado *ab origine*, sino como literal potencia de ser.”⁷⁸

A ese propio principio de individuación, signado por el sentido y por el otro, Nicol lo llama expresión. De ahí surge la distinción entre dos principios: el de la indiferencia y el del sentido. Pero, antes de avanzar a la explicación del concepto expresión, queda pendiente la cuestión de por qué afirma Nicol que los entes no humanos sólo tienen un sentido y que, por tanto, no tienen sentido. Con lo dicho, podemos concluir que, para Nicol, los entes no humanos no tienen más que una sola dirección en su movimiento: mientras que no tienen la “facultad” de modalizar sus afecciones, sus afecciones no dependen de su concurso vital.⁷⁹

a. La expresión como principio de individuación y de comunidad

Aunque los seres humanos tengan una individualidad cuantitativa o numérica, al igual que todos los demás seres, es evidente que en la individualidad que está pensando Nicol no se reduce a aquella. De hecho, se opone a que sea ese principio uniformante bajo el cual se catalogue la individualidad humana. No es con la suma de grises individualidades numéricas como se puede comprender la comunidad humana. Pero, entonces, ¿cómo serle fiel al “todos y al cada uno” en la descripción del ser humano? Al menos por ahora se deja entrever que, si queremos tomar esta interrogante en cuenta, el principio de individuación que opera en el ser humano no puede ser igual que el principio con el que se define un conjunto de vacas, ni de piedras, ni de valores en la bolsa. Dice Nicol que el “hombre es el único ser que posee y opera su propio principio de individuación”,⁸⁰ al cual llama expresión.

En la expresión “el sujeto se da a conocer: existe haciéndose cognoscible en un acto de literal entrega.”⁸¹ Es notorio el cambio de paradigma que hace Nicol. Bajo el

⁷⁸ Eduardo Nicol, “El principio de individuación” en *Ideas de vario linaje... op. cit.*, p. 76.

⁷⁹ Esto es fácilmente debatible si pensamos en todos los seres vivos que toman varias direcciones en sus movimientos y que modalizan sus afecciones para, por ejemplo, obtener un resultado anticipado.

⁸⁰ Eduardo Nicol, “El principio de individuación” en *Ideas de vario linaje... op. cit.*, p. 76.

⁸¹ *Ibidem*, p. 73.

principio de la expresión, el sujeto no se define (ni se individualiza) como el que conoce, sino como el que *se da a conocer*, tampoco se trata del cognoscente, sino del que *se hace cognoscible*. Se entiende que no se trata de un principio meramente epistemológico. El sujeto del que aquí se habla toma distancia del paradigma que encasilló este término al campo de la “pura” epistemología y nos recuerda una acepción más primitiva del término, pero más fundante: “sujeto” implica una “especie de sujeción”.⁸² En este sentido, la pregunta no es ¿qué conoce el sujeto?, sino ¿a qué se está sujeto? Esta idea se refuerza con que si Nicol habla de un “literal acto de entrega” y de una “literal potencia de ser” es porque está pensando en términos más abarcadores. En lugar de ¿cómo conoce el sujeto?, la pregunta clave dirige la mirada también en dirección contraria: ¿cómo se da a conocer, cómo se pone en evidencia al sujeto? Diríamos que con su *modo de ser*.

El principio de individuación llamado expresión, entonces, presupone un cambio de perspectiva del sujeto al entenderlo como una unidad más compleja: se trata de un individuo que es cognoscente y cognoscible al mismo tiempo. Este cambio supone, además, que hay alguien frente al que uno se da a conocer, frente al que uno se hace cognoscible. Pero no sólo cuando alzamos la mano nos ponemos en evidencia, no sólo cuando rompemos el silencio frente a un auditorio nos damos a conocer. Es la manera peculiar de cada quien de *enfrentar* ese estado de sujeción permanente la que nos da a conocer frente al otro, la que nos hace ser singularmente diferentes. Lo que nos distingue uno de otros, entonces, es el *modo de actuar*. En este sentido, todo actuar del individuo humano sería a la vez constitutivo y diferenciante de los demás humanos, pero constituiría también el vínculo tácito con el otro, pues es a través de los actos de cada individuo la única manera de conocer al otro. He aquí el principio de individuación *sui generis*: que cada quien opera su principio de individuación significa que cada quien queda definido por sus propios actos, al interior y al exterior, mismos que nos ponen en evidencia frente al otro. La expresión, en tanto principio de individuación, implica una unidad estructural compuesta no sólo por los actos

⁸² Eduardo Nicol, *Psicología...op. cit.*, p. 37.

humanos individuales, sino por el otro, único ser frente al cual uno se hace cognoscible: para Nicol, sólo frente al otro la expresión cobra sentido. Podríamos adelantar que, cambiando el paradigma del sujeto como cognoscible y como cognoscente al mismo tiempo, la estructura primordial no es la del sujeto frente al objeto, sino la del sujeto-objeto-sujeto, es decir, la relación intersubjetiva.

Se entiende, entonces, que somos inconfundibles tanto frente a otros seres como entre los otros humanos por el principio *operativo* de individuación humana: la forma peculiar de ser de cada uno nos distingue. El ser humano se identifica por su expresión, esto es, por la forma en que va operando, actuando, modalizando, tejiendo su individualidad. Para Nicol, es la expresión, “la presentación visible de la interioridad”,⁸³ la distinción humana palpable a todas luces, más que la capacidad racional, a secas. No hay que hacer un rebuscado análisis para distinguir al otro ser humano como ser humano, aunque precisamente porque su forma de ser es cualificante, el otro siempre abrirá una interrogación con su presencia:

En tanto que ser de la expresión, la *forma* común es inequívoca, el modo de ser es el de la ambigüedad. Ambigüedad existencial y diferencial, porque la semántica es otra cuestión distinta. La presencia de un hombre plantea siempre ante su semejante una interrogación. Se reconocen el uno a otro como humanos; pero la misma seguridad primaria de este reconocimiento mantiene persistente la incertidumbre. La comunidad de la forma ontológica deja siempre abierta la posibilidad inminente de lo imprevisto, el acto original, y hasta la del mal entendimiento. El ser que se da no acaba nunca de darse.⁸⁴

Por tanto, el otro es un ente especial, no por ser un cuerpo vivo, sino por ser expresivo con su mera presencia, esto es, por abrir el ámbito de la comunicación intuitivamente y temáticamente; por abrir el ámbito del sentido. Según nuestra lectura, el fenómeno de la expresión como principio de individuación del ser humano englobaría, al menos, cuatro aspectos: Primero, es el dato primordial del ser humano, pero dado que implica la expectativa y la ambigüedad ajena, no depende exclusivamente de la dación del

⁸³ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 34.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 121.

sentido del yo; la expresión sería, en este sentido, un fenómeno *sui generis*: tangible, palpable, visible, interpretable, pero que opera pretemáticamente como dato, previo a la racionalización de sentido del yo, al abrir el ámbito del reconocimiento inmediato del otro como posible interlocutor y, a la vez, como un semejante clasificado automáticamente en el mismo nivel ontológico que el yo. La idea es retomar la expresión como dato y no como la conclusión del proceso de dación de sentido que pone el yo en el otro.⁸⁵ Segundo, se trata de una unidad estructural con tres componentes: materia, forma y sentido.⁸⁶ Pero dicha estructura englobaría no sólo los niveles de experiencia que esquematizamos líneas arriba, sino también implicaría al otro en latencia: la estructura del sujeto quedaría definida por el otro, por la predisposición comunicativa. En ese sentido, la expresión sería a la vez, unidad estructural y nexo.⁸⁷ Tercero, si el fenómeno de la expresión es el dato fundamental, éste sería la clave de interpretación de todo lo humano: “Lo que el hombre es y todo lo que hace se explica por la expresión: es expresión”.⁸⁸ Reformulando la idea, podríamos decir que si la explicación es la expresión, en cierto sentido, la *causa* del actuar y la *poiesis* humana es esa estructura signada por el otro, por el “darse a conocer”, por el acto de entrega. Además, en tanto que expresivo, el análisis de todo movimiento humano –desde el más mínimo gesto (incluso la postura inmóvil del ser humano) hasta la producción de una obra de arte–, no ha de partir de un análisis cuantitativo sino de su sentido e intensidad, caracteres fundamentales del movimiento humano, según Nicol.⁸⁹ Cuarto, al remitir a una estructura intersubjetiva, el fenómeno de la expresión está ceñido o depende de la interpretación o respuesta ajena: “No es cierto que yo conozca antes mi expresión que la ajena. [...] La mayor parte de las veces, nosotros no somos conscientes del resultado expresivo de nuestro movimiento. Es justamente la expresión ajena, la de nuestro interlocutor, la que nos ilustra sobre la nuestra propia.

⁸⁵ Vid. *Ibidem*, p. 142.

⁸⁶ Nicol, *Psicología... op. cit.*, p. 25.

⁸⁷ Nicol, *Psicología... op. cit.*, p. 35.

⁸⁸ Nicol, *Metafísica de la expresión...op. cit.*, p. 142.

⁸⁹ Nicol, *Psicología...*, p. 149.

[...] El retrato de un sujeto es para éste como un interlocutor.”⁹⁰ En este sentido, el ser que se da nunca acaba de darse, en gran medida, porque no sólo de él depende este darse.

Con lo dicho hasta ahora, podemos concluir que el falso problema de la comunicación del que habla Nicol hace referencia, por un lado, al nivel intuitivo de la experiencia del otro donde se abre la predisposición comunicativa, sin importar que el diálogo se efectúe posteriormente o no. Por otro lado, se “resuelve” reconociendo la expresión como el fenómeno originario, fundamental, que atraviesa los dos niveles o dimensiones de la experiencia: la dimensión intuitiva, previa a la tematización activa de la razón, y la dimensión activa de la dación explícita de sentido.

Ahora bien, que reconozcamos al otro en su singularidad ontológica con su mera presencia, esto es, que lo reconozcamos a flor de piel como expresión, como semejante e interlocutor, no elimina el problema de la indiferencia frente al otro, ni de la reificación del otro. Es decir, el reconocimiento intuitivo del otro no elimina la dificultad de comprenderlo. De ahí que Nicol haga la distinción entre la *forma* de ser humana y el *modo* individual de existencia, que tiene que ser siempre interpretado. Entonces, si el reconocimiento inmediato del otro, en tanto aprehensión de su presencia, y la adopción de la disposición comunicativa se dan de manera intuitiva, previo a cualquier tematización intencional sobre el otro, ¿cómo se da el tránsito a una disposición del reconocimiento del otro pero en su singularidad concreta?, ¿cómo surge una disposición de comprensión frente al otro? Esto es, ¿cómo se da el vuelco del mero reconocimiento intuitivo del otro como semejante, como interlocutor general, al afán de *comprensión* del otro en tanto otro concreto? ¿Podríamos decir que es éste el verdadero problema de la comunicación? Se hablará de esto en el siguiente capítulo.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 24.

III. La diferencia encarnada: el verdadero problema de la comunicación

1. LAS CONTEXTURAS DE LA PIEL: MÁS ALLÁ DE LA PERCEPCIÓN, EL TÚ COMO PROBLEMA

Que me disculpe el tiempo por el mucho mundo pasado por alto a cada segundo.
Que me disculpen las grandes preguntas por las pequeñas respuestas.
Soporta, misterio de la existencia, que arranque hilos de tu cola.
Que me perdone todo por no poder estar en todas partes.
Que me perdonen todos por no saber ser cada uno de ellos, cada una de ellas.
Bajo una pequeña estrella, W. Szyborska.

En el ajetreo de la cotidianidad, es un acto habitual pasar por alto al otro a cada segundo. Se pasa por alto, por ejemplo, la presencia de la persona con la que compartimos la mesa en la biblioteca, la presencia (o ausencia) de aquellos tantos que mueren en alguna guerra lejana e incluso se pasa por alto, de vez en vez, a la persona con la que vivimos cotidianamente. Sin embargo, este pasar por alto no mengua la conclusión a la que llegamos en el capítulo anterior: al otro se le reconoce intuitivamente como un semejante, un posible interlocutor, aun cuando “se pase por alto”. La clave está, como concluimos antes, en el elemento intuitivo de la aprehensión del reconocimiento del otro. Pero este *modo* de reconocimiento dista mucho de un reconocimiento cabal del otro, de una comprensión de su individualidad concreta. En este capítulo pretendemos responder la pregunta que dejamos abierta en el capítulo anterior, con la intención de señalar lo que juzgo el verdadero problema

de la comunicación: ¿cómo se da el vuelco del mero reconocimiento intuitivo del otro como semejante —expresivo, comunicativo e interlocutor— a la disposición de comunicación como *comprensión* del otro en tanto otro?

Primero habría que enfatizar que este reconocimiento intuitivo del otro no es sólo una cuestión epistemológica y perceptiva, sino que se fundamenta en un criterio metafísico que atraviesa toda la obra de Nicol: la distinción radical entre lo humano y lo no humano. Recordemos que el punto fundamental de la distinción del dispositivo atencional radica precisamente en esta diferencia ontológica. En la filosofía nicoliana, al otro se le categoriza intuitivamente como semejante porque su forma de ser es radicalmente distinta a lo no humano y no al revés: el punto inicial no es la subjetividad humana que impone sus categorías homogéneas y luego clasifica en semejante o extraño. En ese sentido, si al otro se le reconoce intuitivamente como un posible interlocutor aun cuando uno se pase de largo frente a él, lo prominente en la predisposición comunicativa *no es el mensaje* mismo, sino el otro como radicalmente diferente a lo no humano, como el interlocutor por excelencia.¹

El reconocimiento inmediato e intuitivo, pues, proviene de la prominencia del tipo de ente que se trata. A flor de piel resalta una característica especial al estar frente al otro,² según la teoría nicoliana: la posibilidad de la interlocución. Pero esta prominencia, como ya dijimos, bien puede obviarse y uno puede simplemente seguirse de largo. Entonces, ¿cuál es la verdadera prominencia que nos detiene estando frente al otro y nos impide pasarlo por alto? Más allá de percibirlo a flor de piel, la dificultad radica en comprenderlo, siguiendo con la imagen, en las texturas de su piel.

La dificultad de reconocer al otro, entonces, no se reduce a una mera cuestión epistémica. Se abre aquí un problema mayor: la comprensión del otro en su

¹ Esta distinción metafísica radical impone requisitos ontológicos poco flexibles en términos de comunicación, que cierran el camino a la expresión a otros modos de ser y de comunicar, como veremos después.

² Léase siempre *el otro ser humano*, siguiendo la terminología nicoliana: el otro para referirse al ser humano, lo otro para referirse al ámbito no humano.

concreción. Para entender la complejidad del asunto, recuperaremos la antigua acepción de la palabra *problema* y la interpretación que Nicol hace de ella:

Hemos de recuperar la antigua acepción de la palabra problema, para entender que su significado filosófico presenta dos caras: una que mira hacia el ser, y otra que mira hacia el hombre. En griego, **próblema (en griego)** significa literalmente obstáculo: designa lo que está delante. [...] De ahí proviene el sustantivo próbolos (en griego), lo prominente, lo que adquiere realce porque se proyecta como obstáculo; es decir, lo propuesto. [...] Pues bien, el ser es problema para la filosofía en tanto que reconoce que es lo prominente por excelencia, lo que, por esto mismo, no da problemas: basta verlo para poseerlo. [Pero cuando] El ser se oculta detrás de su apariencia, ya no es inmediatamente y universalmente asequible. Esta ocultación le arrebató su auténtica problematización: su prominente presencia. Es entonces cuando el ser se convierte en una incógnita, y viene a ser problema en el sentido de una dificultad.³

Nicol habla en este pasaje sobre “el problema del ser”, pero a mí me interesa retomar la hermenéutica que el catalán lleva a cabo para pensar filosóficamente cualquier problema. Éste se puede pensar desde dos perspectivas: la del sujeto que problematiza y desde el ser “problematizado”. La propuesta para trascender el ámbito del reconocimiento meramente intuitivo del otro se sustenta en esta doble perspectiva, es decir, en considerar al otro en su justa dimensión como problema en su acepción originaria: no sólo como dificultad, sino también como el obstáculo entendido como lo propuesto, el que se propone con su prominente presencia. Recuperar los dos sentidos del *problema* implica no sólo recuperar la idea de lo que está delante —y la *apóphansis* de esa presencia que se realiza intuitivamente—, sino enfatizar que esa presencia es prominente, con un afán de denotar un realce, un relieve, o superficies no homogéneas. Esto responde, como vimos en el capítulo I, al plan nicoliano de una metafísica renovada donde “el ser está a la vista”, el “ser es presencia” y “el ser es fenómeno”, contrario a la bandera de la tradición metafísica de la ocultación del ser. De manera sucinta podemos decir que recuperar la acepción de

³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977, p. 325.

problema como prominencia, en su acepción originaria, y no sólo como dificultad, promueve la idea de que lo que está delante ya es prominente con su mera presencia. Esto trae a la mente las frases “el otro expresa con su mera presencia” o “al otro se le reconoce con su mera presencia” anotadas con anterioridad. En ese sentido, la presencia de la que habla Nicol, según nuestra interpretación, implicaría realces, prominencias, excedencias y no un mero plano homogéneo de lo puesto delante. Es de notar que en este tema Nicol hace referencia a una relación espacial, más que temporal: habla de presencia, de piel, de lo puesto delante, de lo prominente, del ser que está enfrente, atrás, etc. Hasta ahora, podríamos caracterizar la metafísica nicoliana como una metafísica de la presencia que privilegia la relación espacial.

Esta distinción sutil entre el problema como prominencia y como dificultad abre un panorama complejo en la interpretación de la temática de la intersubjetividad, pues implica un cambio en la disposición frente al otro, un cambio de dirección para su análisis: antes de ver al otro como mera dificultad teórica, desde la perspectiva del yo, se trata de verlo desde su ser, como una presencia individual, concreta, diferente. En este sentido, ver al otro como prominencia, en su contextura, implica superar la mera predisposición comunicativa que adoptamos intuitivamente frente al otro para colocarnos en una disposición hermenéutica.⁴ En este sentido, tal vez sea más fácil entender por qué Nicol dice que es falso el problema de la comunicación. Es falso porque el sentido en que la tradición ha dirigido la problemática al analizarlo simplemente como la dificultad del reconocimiento generalizado del otro, obvia la otra parte del problema, des-problematizándolo en un sentido diferente: deja de lado su prominencia, su concreción, su *individualidad*. Con palabras de Nicol:

Cada hombre es una unidad, cuyo carácter de originalidad singular se descubre en sus expresiones propias, y tiene por ello una propia configuración (a la que llamamos *modo* de ser, para evitar la confusión terminológica con la *forma* de ser común). Como consecuencia de ello, los

⁴ “Frente a una expresión individual adoptamos una disposición hermenéutica porque la identificación no es ella misma hermenéutica.” Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 197. Sobre el modo individual de existencia del ser humano y su correspondiente disposición hermenéutica véase la cuarta parte de la *Metafísica de la expresión*.

individuos humanos no pueden considerarse como simples casos particulares de un género común [...] porque estas diferencias, constitutivas de la singularidad óptica, son la manifestación actual de la forma común. Recíprocamente, sabemos que la expresión es la forma común de ser precisamente porque toda expresión es singular y reveladora de una diferencia existencial.⁵

Así, el *verdadero* problema de la comunicación radicaría en la comprensión del otro en tanto prominente, en su concreción existencial. Si el reconocimiento *generalizado* del otro, como un ser humano más –aun cuando se le reconozca de inmediato como un semejante y, al mismo tiempo, como diferente a mí–, no es suficiente para no pasarlo por alto, ¿qué nos invita a detenernos frente al otro, que hace que se presente como prominente? Como dijimos, la clave y el acento está en la diferencia y en la diversidad, es decir en la *individualidad*. En el mismo pasaje citado de *La idea del hombre*, agrega Nicol más adelante que:

El ser se im-pone, pero también se pro-pone, como algo que admite una variedad de propósitos respecto de él. Esta variedad es problema para el hombre, pues donde hay variedad hay cualificación. Con la filosofía, el hombre descubre que la potencia de optar no se agota en las incidencias cotidianas de la vida: la vida misma es objeto de opción, y tiene que justificarse en su *integridad*, que quiere decir, ante los demás, pero sobre todo interiormente, ante uno mismo. *Cuando el ser es problema del pensar, el ethos es problema de la vida*. Al convertirse en objeto de reflexión, la vida también adquiere una prominencia que no se le reconocía. La reflexión es ética, porque ya no versa sobre el pro y el contra de un acto aislado: las cualificaciones se refieren al propósito de una vida. La eticidad es la problematicidad del hombre. La vida es problemática en ambos sentidos.⁶

Reconocer la prominente presencia implica atender la variedad del ser que está enfrente. En el tema que nos ocupa, podríamos decir que, precisamente por el doble

⁵ Eduardo Nicol, *Metafísica...op. cit.*, p. 195.

⁶ Eduardo Nicol, *La idea del hombre... op. cit.*, pp. 326-327.

sentido del problema, el que está frente no sólo *impone* su categoría de ser interlocutor y todo lo que ello implica —la variedad y ambigüedad existencial que dependen de él—, sino que al mismo tiempo *admite* una variedad de cualificaciones de parte de aquel que lo percibe. Es esta *admisión* en donde se origina la comprensión; ver al otro sólo como dificultad, como aquel que impone su ser, implica hacer un mero análisis perceptivo-epistémico del otro; pero el otro no sólo es dificultad, sino posibilidad de comprensión, esto es, no todo depende de él, tampoco depende sólo de uno, sino de ambos. En la relación intersubjetiva, pues, la cualificación es doble. Y en esta dialéctica entre lo impuesto por el otro y lo propuesto por el yo, se abre el ámbito de la cualificación más allá de la normalidad instaurada, más allá de un estado indiferenciado o cristalizado del reconocimiento del otro. Al retomar la idea del ser como presencia *prominente*, en actitud de perplejidad y no de indiferencia frente a él, la certidumbre de la existencia del otro ya no representa un problema; lo que representa el verdadero problema es el *cómo* de esa presencia. El cómo y no el qué, la variedad y la cualificación, son los puntos de reflexión para la comprensión del otro, de un otro concreto. En esta propuesta nicoliana, la moralidad y el acto cobran un papel preponderante, como veremos ahora.

a. La moralidad se eleva a rango ontológico

Según Nicol, la pregunta originaria de la filosofía, entonces, ya no versa sobre el ser sino sobre el *cómo* del ser. Sin embargo, para el pensador catalán el análisis sigue moviéndose en el plano ontológico y no en el meramente ético, aunque afirme que “la eticidad es la problematicidad del hombre”.⁷ Veamos los matices. Transportar esta idea al ámbito de lo humano implica que el cómo de la presencia del otro es lo decisivo, esto es, el modo como se presenta y no sólo que se presenta: lo que admite y no sólo lo que impone. Para el análisis del otro, en tanto comprensión, y no sólo en tanto aprehensión intuitiva de su existencia, entonces, es necesario elevar el *cómo* a rango ontológico, en lugar de relegarlo a un análisis del ámbito fáctico, posterior y fundado.

⁷ *Idem.*

En términos de la ontología clásica, diríamos que comprender la prominencia del otro, su concreción, significa atender no sólo la *forma* sino también el *modo*. Por esto es que Nicol habla de la *forma de ser* humana y del *modo* individual de existencia, que siempre tiene que ser interpretado.

El tú como problema implica, en este sentido, la comprensión del otro en su especificidad concreta, en su carácter de irreductible y no como una singularidad numérica o como una individualidad homogénea. Pero aquí surge la reiterada pregunta, en términos de la metafísica clásica, del problema entre la unidad y la multiplicidad, o de la esencia y la existencia, y se abre el problema del relativismo: ¿Cómo atender la concreción vital del otro sin caer en una mera descripción de los múltiples modos de relación con el otro? ¿Cómo atender al contenido real, a las diferencias individuales de cada ser humano en la comprensión del otro? Para Nicol, contra todo esencialismo uniformante, es imperativo atender la contextura del ser humano, su concreción vital, las diferencias individuales para la comprensión del otro. La categoría que usa Nicol para atender la distinción real de los individuos, distinción tanto intrínseca como extrínseca, lo diferenciante y lo que le da carácter de irreductible es la *moralidad*.

No es ella [la moralidad] un rasgo peculiar, como el ser bípedo implume, ni es una facultad, como la razón, que aparecía junto a otras facultades, en la trama de los caracteres constitutivos del ser humano. Moralidad es el término con el cual designamos, en general, el hecho de que los actos humanos tienen sentido; de que la acción propiamente humana es, por necesidad, acción cualificada, no indiferente. La moralidad [...] sirve para distinguir, unos de otros, a los individuos de la comunidad humana. Y la distinción no es pensada, no es puramente intelectual o lógica, sino íntegramente vital, porque se origina en el propio individuo: éste se hace a sí mismo individuo distinto, y por esto es inevitable que sus semejantes lo distingan. ⁸

⁸ Eduardo Nicol, "El principio de individuación" en *Ideas de vario linaje*, FFYL-UNAM, México, 1990, p. 75. Véase para este tema también *Metafísica de la expresión*, cap. IX.

Vemos que el problema de fondo para Nicol no es la comunicación, sino la moralidad entendida como actuación cualificada, permeada de sentido. Una moralidad que dista de las diversas morales positivas y que, más bien, alude al modo de actuar, a tomar posición en el mundo y dotarlo de sentido, lo cual distingue vitalmente a cada ser humano. Ahora bien, si el *modo de actuar cualificadamente* es constituyente de cada individuo humano, pero también es la forma de ser diferencial respecto de los demás seres, el acto no puede ser un concepto secundario o un constructo posterior. Tal es la importancia de la moralidad, que Nicol ve “la necesidad de elevar a rango ontológico el concepto de acto”.⁹ Son los actos permeados de sentido los que permiten una comprensión del otro en su concreción. El tú como problema, en su prominencia y contextura, comunica con su mera presencia porque se identifica por sus actos.

Moralidad es actuación, en el más amplio sentido: es ese dinamismo por el cual los individuos humanos se distinguen entitativamente, al “tomar posiciones” en el mundo. Estas posiciones comprometen, y por esto el individuo queda en ellas definido realmente (no lógicamente). El tú se identifica por sus actos. Decir que responde de ellos y por ellos, significa, antes que una determinada relación moral positiva, que su propio ser queda delimitado por ellos. Los actos son formativos de su ser. Por esto, en su comportamiento está patente su individualidad inconfundible. Pero ahí está también su “esencia” humana: su humanidad es su inconfundibilidad.¹⁰

Recapitulando, la moralidad permite distinguir al individuo humano *entre* los otros seres humanos y *de* los seres no humanos. Aunque siempre se trate de una singularidad existencial, el carácter de irreductible, entonces, no le viene dado al individuo humano “de nacimiento”, sino que éste *se va tejiendo*, diríamos, también con todo lo que él no es. Como dice Nicol “cada uno es ‘lo que es’ por ‘lo que hace’”.¹¹ Esto significa que sólo en tanto ser moral, el individuo humano es inconfundible.

⁹ Eduardo Nicol, “El principio de individuación” en *Ideas de vario linaje... op. cit.*, p. 76.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

En este sentido, el sujeto moral, el que está sometido a la moralidad, presupone que hay un alguien que lo juzga, que lo mira, que lo cuestiona, que lo señala y todo esto es, literalmente, comunicación. Pero que quede claro que esto no es válido únicamente en el nivel de esta o aquella moral positiva, en este o aquel sistema de normas. Lo que tratamos de mostrar aquí es que, desde la propuesta nicoliana, la moralidad es constituyente de todo ser humano, sea cual sea el estado de normas o convenciones positivas en las que esté inserto. La moralidad, entendida como el actuar humano dotado *individualmente* de sentido, describe y define al ser humano en cuanto tal; esto no es un mero añadido posterior. Así, el sujeto moral es aquel que está sujeto no sólo positivamente, sino virtualmente a ese otro, alguien que tiene la mirada puesta en él: el ser humano responde con su modo de ser —esto es, con su manera de actuar— a esa mirada que ciertamente a veces lo oprime, pero otras tantas lo salva. Es la humanidad en cuanto tal, en su concreción pero también en su virtualidad, la que sugiere (o, incluso, impone) cómo actúa la individualidad humana. Y esto, el actuar humano, es palpable “a simple vista”.

La apuesta, entonces, es elevar a rango ontológico el acto, el modo, el cómo. Dicho con otra fórmula, en el ámbito humano el *faktum* prescribe al *eidos*. La actualidad física del otro implica formas y atributos trascendentales, los mismos para todos y, a la vez, una prominencia individual. Éste es el vuelco necesario a nivel ontológico en el problema de la comunicación: la comprensión real del otro implica una ontología modal, según la postura nicolina. ¿Es esto suficiente para comprender y comunicarse con el otro concreto?

2. EL VERDADERO PROBLEMA: EL LOGOCENTRISMO NICOLIANO Y LA DILUCIÓN DE LOS SUJETOS ENCARNADOS

Con lo analizado hasta ahora podemos concluir momentáneamente dos cosas. Primera, para Eduardo Nicol la *comunicación* es la modalidad del dispositivo

atencional que adopta un ser humano cuando lo identifica como un tú. En este sentido, por mera definición, la comunicación se da *de hecho* cuando hay dos seres humanos frente a frente y, también por definición, la comunicación se ciñe al ámbito de lo humano. Por tanto, la comunicación es un falso problema pues se trata de la relación primaria intersubjetiva en la cual se da un *reconocimiento indiferenciado¹² y generalizado del otro*, reconocimiento que se da de manera intuitiva. En esa primera aprehensión, según he desarrollado aquí la teoría nicoliana, se confiere al otro en un nivel pretéorico (a flor de piel en términos nicolianos) el estatus de semejante, es decir, de ser un ser expresivo y un posible interlocutor, y ahí se abre la predisposición dialógica. En ese momento también se capta intuitivamente, y al mismo tiempo, su diferencia, si pensamos en que la expresión, el dato primigenio que se capta del otro a flor de piel, es el principio de individuación del ser humano. Con esto, además, se efectúa la distinción ontológica entre lo humano y lo no humano con una “convicción segura, irreflexiva, tácita e inmediata”, aunque la persona de a pie no pueda teorizarlo en estos términos. El fenómeno de la expresión y la comunicación, en sentido estricto, está metafísicamente vedado para los seres no humanos.¹³ Hasta aquí Nicol y su falso problema de la comunicación. Esto se resume en el siguiente pasaje ya citado con anterioridad:

La simple presencia del tú frente al yo constituye ya una expresión: porque inclusive el silencio es expresivo por sí mismo, y como inminencia de un mensaje posible y desconocido, el cual mantiene al sujeto

¹² En el sentido que indicamos antes: ese reconocimiento inmediato e intuitivo no implica una inclinación o interés por conocer o comprender al otro en su diferencia y concreción.

¹³ En la teoría nicoliana, el ser humano nunca adopta una predisposición dialógica con los animales de compañía, por ejemplo. Esto es objetable desde las perspectivas bioéticas recientes. Si la comunicación se ciñe al ámbito humano, deja fuera varios posibles puntos de encuentro entre seres vivos, como la sintiencia compartida con los animales no humanos, fundamento de la comunicación y la conciencia en algunas propuestas bioéticas no antropocentristas. En ese ámbito, la teoría nicoliana pecaría de antropocentrista y especista. Pero siendo justa con el espíritu de su obra y asumiendo que el interés filosófico de Nicol fue siempre humanista, dejaré esta posible crítica totalmente al margen, aunque en las conclusiones de este capítulo se retoma la idea de una comunicación “extendida”.

percipiente a la expectativa, o sea en una disposición o predisposición dialógica que no adopta jamás frente al objeto no humano.¹⁴

La segunda conclusión: el problema, entonces, no es el reconocimiento generalizado del otro, sino la comprensión del otro concreto, individualizado, el que se da a conocer por sus actos dotados de sentido propio, en términos nicolianos, por la moralidad, según la caracterización que él hace de ésta. La diferencia, la diversidad, la ontología del ser humano modalizada por los actos de cada uno son el problema. Y es aquí donde me separo de la postura nicoliana. A diferencia del catalán, yo afirmo que la comunicación sí es un problema. Pues no es con el otro generalizado con el que nos comunicamos: al que nos enfrentamos, con el que conversamos —verbal o corporalmente—, con quien nos vinculamos afectivamente o con quien discutimos en el día a día. El otro generalizado no es el que nos invita a detenernos frente a él o ella ni es el que nos invoca con su mera presencia. En el momento del llamado a la comunicación, en el momento en que pasamos del reconocimiento intuitivo del otro generalizado y de la predisposición dialógica a la comunicación efectiva (aun cuando ésta se dé sin palabras), es cuando el otro se hace prominente, sale de su aura de indiferencia y se convierte en un otro concreto: arraigado y encarnado.

Es decir, se da mucho por hecho al decir que es falso el problema de la comunicación. Concedo que la propuesta nicoliana busca justamente reivindicar la presencia de cualquier otro como legítima de ser, sobre todo, de ser escuchada, pues su teoría es dialógica-comunicativa. Pero al ontologizar la diferencia del otro concreto —la moralidad en términos nicolianos—, la diferencia del otro termina homologándose a lo común y resulta, otra vez, en un otro “pseudo” concreto —sí, sujeto a sus situaciones vitales y constituido dialécticamente con todo lo que él no es—, pero vacío. Es decir, a pesar de que Nicol contempla el diálogo como una constitución dialéctica entre el yo y el tú, aun cuando reiteradamente habla del ser ontológicamente carente,

¹⁴ Nicol, “El falso problema de la intercomunicación” en *Ideas de vario linaje...op. cit.*, p. 139.

símbolo del otro, me parece que al final tiende a subsumir la diferencia del otro real y concreto al yo. Un yo de una fuerte consistencia metafísica, que incorpora la otredad y la diferencia en su constitución misma, pero a tal grado que termina por normalizarlas. La comunicación entre el yo y el tú, vista de esta manera, sería un mero intercambio abstracto con el otro: un otro igual de diferente que yo, igual de carente que yo, igual de expresivo, arraigado y encarnado que yo. Desde mi análisis, mucho de este problema radica en un aspecto específico de un ideal humanista que permea su obra: el logocentrismo. Un logocentrismo del que Nicol no logra salir por más que insiste en una inmanencia entre logos y materia; su argumento sobre la encarnación es endeble pues no lo desarrolla, como veremos a continuación. Parece, en este sentido, que se trata de un otro desencarnado, con un cuerpo constitutivo de su ser, sí, pero cuyo acento está en que es comandado por el logos, en lugar de en su carácter de *vivo*. Además, desde mi perspectiva, es un otro que, en última instancia, requiere de una discursividad acabada para ser otro; un otro que comunica de manera privilegiada a través del diálogo. ¿En qué sentido afirmo esto? Si bien es cierto que Nicol habla expresamente del carácter expresivo del silencio en algunos pasajes de su obra y de la presencia a flor de piel, ¿por qué insisto en que la comunicación se da a través del diálogo? Porque considero que Nicol no desarrolla las implicaciones de una “interlocución” o expresión que no requieren de la tematización del logos y, en última instancia, coloca a la interlocución dialógica-discursiva y al habla en un nivel privilegiado como el criterio de comunicación —y de comprensión del otro (y de sí)— más acabado. En su obra hay varios ejemplos de esto. Dice en la *Metafísica de la expresión*:

La acción verbal es creación humana en la forma de mayor eminencia ontológica. El hombre es el ser que ha de producir más ser. Este destino se cumple desde que hay verbo.¹⁵ [Continúa más adelante] El yo y el tú **sólo pueden comportarse dialógicamente.** [...] La diferencia en el dispositivo atencional tiene una razón objetiva, que es la diferente forma de la presencia. El ser humano es en rigor el único que se presenta; los demás entes sólo están presentes. [...] El ser que expresa lo ofrece todo, **hablando**

¹⁵ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión... op. cit.*, p. 130. Los subrayados son míos.

de todo.¹⁶ [En otro lado dice:] Porque el otro yo no es tan sólo un receptor ocasional: su existencia misma es condición del acto apofántico. La disposición al ser es variable. Lo **invariable, y común**, a todas las actitudes **es dialogar sobre el ser. La esencia de la verdad es el diálogo.**¹⁷ [Y después confirma:] Pero **la comunicación no sólo es un acto de presencia.** O mejor dicho: este acto incluye por necesidad algo más particularizado que la forma común. Cada presencia revela una individualidad, y los pormenores de una situación. Ésta es la formalización que corresponde a nivel existencial e histórico. **La relación dialógica verbal es la más distintiva; porque es la más libre; es la condición nativa del ser**, a partir de la cual se actualiza históricamente la vocación de ser hombre.¹⁸

Así, la presencia que comunica sin decir palabra —a flor de piel, sin la plena incursión del logos— requiere del diálogo y del habla para presentarse, ofrecerse, decir verdad y, sobre todo, para revelar su individualidad, *más allá* de la presencia. Es decir, Nicol nunca niega otros modos de comunicación ni de comprensión del otro, pero en definitiva privilegia al diálogo y al verbo, como la forma de mayor eminencia ontológica. Es evidente en el último pasaje citado: la relación dialógica verbal es la más libre, es en la que se finca la diferencia ontológica y en la que se actualiza la vocación de ser hombre. La condición nativa, propia, es esta relación. Otros modos quedan, así, relegados. Ahora, ¿qué hace ser privilegiada a esa relación dialógica verbal? Según yo, es la condición excepcional del logos que subyace en la filosofía nicoliana. En la *Crítica de la razón simbólica* Nicol señala más directamente la preeminencia de la relación dialógica cifrada en el habla y el vínculo de ésta con el logos. Leemos ahí:

La afinidad ontológica entre los interlocutores era condición del acto comunicativo. Condición necesaria pero **no suficiente. Nos comunicamos hablando.** [...] Para que el yo y el tú no permanezcan disociados, en una **afinidad callada**, tienen que disponer de un medio que también sea afín a los dos. A este recurso lo llamamos justamente símbolo. La comunicación implica, por tanto, una doble correlación simbólica: la ontología y la lingüística. [...] **el yo y el tú son seres afines porque son seres lógicos o**

¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸ *Ibid.*, p. 231.

verbales. El logos es la razón de su afinidad.¹⁹ [Más adelante confirma:] La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. [...] ***El lugar de la presencia evidente es el logos.*** [...] La razón misma es la verdadera razón ontológica de la afinidad entre el yo y el tú. [...] Razón es logos; **logos es verbo.** Hemos de reconocer que la razón misma *es* lingüística.²⁰ [...] Lo que se llama el trato humano es siempre una relación de ser a ser, efectuada con **símbolos verbales.**²¹

Pero no sólo nos comunicamos hablando, y si bien Nicol afirma en otros lados que el silencio también expresa, aquí parece que esa *afinidad callada* no es suficiente. No es suficiente porque el criterio ontológico de afinidad entre el yo y el tú es el logos, la razón, el verbo, como reitera en los pasajes citados. ¿Qué pasa con los otros modos de hacer evidente la presencia —y la individualidad y la alteridad— que no se dan a través del logos y de los símbolos verbales? En esa propuesta teórica, ¿dónde quedan esos otros con configuraciones encarnadas, narrativas, discursivas y afectivas diferentes al logos dialógico? Mi tesis es que esos otros modos de comunicación y de comprensión de la alteridad quedan relegados debido a que hay un logocentrismo en la postura nicoliana. Mostraré, primero, en dónde lo detecto y sus consecuencias en términos de comunicación. Desde una lectura crítica mostraré que este logocentrismo es contradictorio con la propuesta de la encarnación del logos y cómo éste promueve un universalismo en el cual las diferencias concretas de los otros se niegan al homologarlas a un modelo de *mismidad*. En contraposición, señalaré nuevas vías de comunicación, y de investigación, que se abren al asumir la encarnación del logos y al radicalizarla con el acento puesto en la carne. Cabe aclarar desde ahora por qué uso este término. En primera, debo decir que lo uso como sinónimo de *cuero vivo*. Pero prefiero *carne* por tres razones principalmente. Una, al hablar de *carne* se trae a cuenta todo el legado de la tradición filosófica que ha discutido sobre el tema de la carne y la encarnación, que tiene raíces teológicas, pero que hoy en día ha cobrado mucha fuerza en la filosofía, sobre todo en el campo de la fenomenología. Sus estudios

¹⁹ Eduarco Nicol, *Crítica de la razón simbólica...op. cit.*, p. 223-224. Los subrayados son míos.

²⁰ *Ibid.*, p. 232-234.

²¹ *Ibid.*, p. 242.

sobre la afectividad cifrados en la carne y en la inmanencia del cuerpo vivo fueron los que, al menos a mí, me abrieron la perspectiva teórica de lo que “puede un cuerpo”.²² Dos, porque Nicol mismo habla de *carne* en algunos pasajes y su propuesta final sobre el misterio del logos alude, precisamente, al problema de la encarnación. Tres, porque visual y metafóricamente la carne hace eco de lo vivo. Aparece en primera instancia, a golpe de vista o de imaginación, algo que tiene (o tuvo) vida. Y mi propuesta — aunque sí considero necesario repensar el cuerpo y sus modos de comunicación y de alteridad— es precisamente rescatar y hacer énfasis en lo vivo de él para trascender el logocentrismo. En este sentido prefiero y uso *carne*, en lugar de *cuerpo vivo*.

a. El logocentrismo contradice la tesis de la encarnación del logos

Como hemos visto, en definitiva, la concepción de la racionalidad humana en el corpus nicoliano dista mucho de la árida propuesta instrumental-racionalista, legado del discurso imperante de la modernidad. Para Nicol, esta racionalidad se equipara con un logos dialógico que él mismo traduce como palabra y pensamiento. Con esto busca enfatizar la apertura necesaria al otro. Además, habla de un logos encarnado y movido por eros. Hay un claro esfuerzo de parte del catalán para comprender de otro modo la racionalidad humana, lejos de los fantasmas de la razón autónoma y autosuficiente. Sin embargo, su argumentación es contradictoria, pues por un lado menciona reiteradamente la inmanencia del logos y la materia, la encarnación del logos, y por el otro abona a su dicotomía y a la autonomía de aquel frente a ésta. Es ahí donde se cuele el logocentrismo, según trataré de mostrar a continuación. La tesis principal es que el logocentrismo en Nicol conlleva a un humanismo universalista que es falso, por ser excluyente, en el momento en que diluye la especificidad de subjetividades comunicantes complejas, su alteridad, sobre todo en cuanto a las posibilidades de expresión a partir de la carne. Primero, ¿cuáles son las evidencias del logocentrismo?

²² Pienso, sobre todo, en el legado de Merleau-Ponty y de Michel Henry.

Nuestro filósofo señala de varias maneras que hay una inmanencia entre el logos y la materia a lo largo de su obra, sobre todo al final de la *Crítica de la razón simbólica*, texto en el que me enfocaré por considerarla la obra cúlpe de su pensamiento. Nicol caracteriza a esta *unión*, el advenimiento del logos y su materialidad, como un misterio, que yo leo como un tope epistemológico que le causa asombro. Se pregunta asombrado:

¿De qué manera está presente la materia en el logos? [...] Es evidente que sin materia no habría universo. En verdad, no habría Ser. La materia precede al logos. ¿Cómo se desprendió de ella? [...] debemos preguntar más bien cómo pudo transformarse la materia para que de ella surgiera este ser inmaterial que es el logos.²³ Ha de quedar claro: son inseparables la materia y el logos desde que el segundo existe; pero hablar de la materia es distinguirse de ella.²⁴

Al transportar la idea de la unión al nivel humano, Nicol explica así la encarnación de logos:

El cuerpo humano no es una barrera interpuesta entre los seres pensantes, porque nunca es, en verdad, una mera *res extensa*. Este cuerpo pertenece a una categoría especial porque es materia humanizada. No existe un “cuerpo” humano sin logos, ni un “alma” descarnada. Éstos son hechos. El misterio es la *encarnación del logos*, o sea la infusión del logos en una materia orgánica que se convierte en carne.²⁵

En este sentido, no podemos hablar del ser humano como el ser del logos, a secas. La propuesta es asumir como un hecho la encarnación del logos a nivel humano. No hay escisión: el cuerpo no puede ser reducido a mera materia orgánica; es carne. A nivel cósmico son inseparables materia y logos, nos dice Nicol. Pero también dice que se distinguen. Esta distinción es “la” distinción ontológica que, desde mi juicio, hace incomprendible su propuesta. Para Nicol, hay una “dualidad interna en la unidad del

²³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 257-258.

²⁴ *Ibid.*, p. 262

²⁵ *Ibid.*, p. 263.

Ser”²⁶ que es inexplicable; en este sentido es un misterio, pero al mismo tiempo “es un dato porque tuvo origen”.²⁷ Es decir, por un lado, propone la unión radical, a nivel cósmico y a nivel humano, por otro lado insiste en una dualidad incompatible que abona a la visión dicotómica del ser humano, algo muy visible en este pasaje:

Sin el logos, Ser y materia serían equivalentes. La equivalencia se rompe cuando nace del Ser una forma de ser in-necesaria, in-material, en el sentido de irreductible a la materia. Las notas de esas dos formas de ser son **incompatibles**. [...] Su aparición [del logos] representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que había permanecido **mudo** desde la eternidad. ¿Cómo pudo lo temporal, que es contingente y limitado, alterar lo eterno, necesario e infinito?²⁸

Así se enlistan las características de lo material en una tajante oposición al ámbito de lo lógico. Pareciera que Nicol sugiere que, antes del logos, el Ser tenía una caracterización cuasi parmenídea: se trataba de una materialidad eterna, necesaria, infinita y muda. Ahora bien, si en verdad son “inseparables la materia y el logos desde que el segundo existe”,²⁹ es decir, si asumimos la inmanencia radical, la materia ya no podría tener estas cualidades frente a las características casi etéreas del logos. Sin embargo, en Nicol pervive una visión fisicalista de la materia que conlleva a una postura dicotómica que abre una brecha insalvable entre el logos y la carne, como veremos a continuación. Una brecha que no tendría lugar en una concepción inmanentista del logos encarnado.

Cuerpo humano vs materia

Comencemos con la visión reduccionista de la materia. Aun después del “advenimiento del logos” a nivel cósmico, es decir, a partir de la existencia del ser humano en el mundo, Nicol insiste en que lo material es en sí inmortal y mudo: “La

²⁶ *Ibid.*, p. 262.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 259. Los subrayados en estos pasajes son míos.

²⁹ *Ibid.*, p. 262.

physis material es inmortal [...]. La inmortalidad de la materia no requiere pruebas.”³⁰ Y al hablar de la muerte del ser humano dice: “Una materia que antes tenía voz[...] que se queda, cuando la palabra se va.”³¹ Nótese el uso del lenguaje: habla de una materia que antes tenía voz, no del cuerpo humano, ni la carne, sino del cuerpo concebido como mera materia que pasa de fase orgánica a inorgánica. Se trata de una visión abiertamente fisicalista: es una materia que “queda” y es “inmortal”, que se inscribe en el discurso de “la materia no se crea ni se destruye, sólo se transforma”.³² ¿No es esto contradictorio con la propuesta nicoliana de que al cuerpo humano nunca se le puede reducir a mera materia?

En este otro pasaje el reduccionismo es claro, además de que abona a la escisión radical entre logos y materia:

Porque pensamiento es logos y la materia, lo mismo si se define como extensión o de otra manera, es objeto de comunicación simbólica. No es la relación simbólica entre yo y el tú la que está en crisis. La implicación de la materia en el logos en esa relación es lo que resulta enigmático. Porque la materia no es emisora ni transmisora de mensajes, y en cambio es contenido de tales representaciones simbólicas. El problema es, pues, la comunicabilidad de lo incomunicable.³³

Se infiere que, para Nicol, materia se reduce a materia. No importa si es *res extensa* o si es materia viva, tampoco parece importar que sea carne. Además, insiste en que la materia no transmite mensajes. Nuevamente la crítica es desde la inmanencia: si de verdad el cuerpo humano nunca es mera materia, según el mismo Nicol, entonces es incosecuente reducirla a mero *objeto* de comunicación. Y aunque en reiteradas ocasiones Nicol afirma que con la sola presencia hay comunicación, en realidad, si vemos la argumentación más fina, Nicol termina por relegar el cuerpo humano a un segundo orden en su jerarquización ontológica, al orden de la materia. Y si ésta no transmite ni emite mensajes, no se explica por qué dice Nicol que la sola presencia

³⁰ *Ibid.*, p. 265.

³¹ *Idem.*

³² También podríamos señalar el guiño a la idea cristiana del “polvo eres y en polvo te convertirás”.

³³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 263.

del otro comunica, menos se explica que usa la metáfora de la piel. En realidad, el talón de Aquiles —desde mi perspectiva— es que no hay un desarrollo de la idea del cuerpo vivo o la carne, y lo que sí encontramos a lo largo de toda la obra de Nicol es una apuesta por el privilegio del logos. Así, tenemos, por un lado, al logos que es pensamiento, palabra, dialógico, temporal, comunicante y, por el otro, el reino de lo material, inmortal, mudo y *objeto* de la comunicación. ¿Dónde entra el cuerpo humano?

Para abonar a esta contradicción, revisemos algunos pasajes en los que se evidencia el privilegio del logos como portador de la voz del ser y como comunicador privilegiado: “Es una inconsecuencia considerar al cuerpo humano como pura materia, y a la vez como causante de la muerte del logos. Para causar su muerte, tendría que haber causado su nacimiento, y nos consta que el cuerpo nace mudo, que la palabra se adquiere en vida.”³⁴ Nuevamente afirma que el cuerpo humano no es pura materia, pero a la vez le confiere una de las características de lo material: ser mudo. Aquí hay varias cosas que decir.³⁵ El cuerpo humano no nace mudo. O, lo que es lo mismo, no sólo la palabra dice. Si adoptamos la inmanencia como punto cero, se abren otros modos de expresión que no son palabra, que pertenecen al orden de la encarnación y la afectividad. Coincidimos en que la palabra, como constitución intersubjetiva, se adquiere en vida. Pero precisamente por esto, el lenguaje articulado es posterior. Dice Nicol que: “La voz sale del cuerpo, pero éste no la produce, como logos articulado. El logos tiene que ser recreado cada vez, y así se invierte la dirección

³⁴ *Ibid.*, p. 265.

³⁵ Entendemos que Nicol quiera distanciarse de las posturas causalistas que reducen la capacidad racional a las condiciones materiales y que tal vez por esto no haya aseverado “somos carne”. En lo primero estoy de acuerdo; sin embargo, me parece que su misma teoría abona a los postulados de los causalistas al abrir una dicotomía radical entre el reino de lo material y del logos. Nicol se excusa diciendo que se confunde la causa con la condición en lo que al cuerpo se refiere para justificar el desdoblamiento ontológico del reino de lo material: lo indiferente, sin sentido, lo otro: “Incluso el pensamiento educado suele confundir las condiciones con las causas. El cerebro no es causa del pensamiento; la garganta no es causa de la palabra. En cambio, la materia interviene en los dos momentos extremos: en el nacimiento cósmico del logos y en su definitiva desaparición. Y ahí radica el misterio.” (Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 265) Entiendo el “misterio” en la obra nicoliana como un tope epistemológico que causa asombro. ¿Por qué no asumir que ese tope o punto cero es la encarnación del logos, la inmanencia logos-materia, como el postulado de las fenomenologías del cuerpo o el de ciertas posturas feministas como la de Braidotti?

del nacimiento originario: no de la materia al logos, sino del logos a la materia. Desde que fue creado, el logos existe como procreador.”³⁶

Reitero: la articulación es posterior e intersubjetiva. El punto es que el logos no articulado también es expresión, también comunica. El otro punto es que hay diversos modos de articulación que escapan a la palabra. Un bebé llorando, por ejemplo, es la expresión de un *pathos* encarnado. ¿Y qué pasa con la voz de los que no encajan en el listado de atributos del logos nicoliano (un logos que es verbo y es lingüístico, con el que se presenta la individualidad de cada uno a través de símbolos verbales)? ¿La voz de los bailarines al bailar, la voz de los mudos, la voz de los sin derecho a réplica y articulación, por ejemplo, los migrantes? ¿Cómo escuchar esas voces en una metafísica vedada para los modos de comunicación cifrados en la carne? Dice Nicol que “La muerte es el silencio del logos”.³⁷ Pero hay otros tipos de silencios: el silencio de la carne o, peor aún, la carne sistemáticamente silenciada en vida, que también es un modo de muerte. En este sentido, la idea nicoliana del logos como palabra y pensamiento se quedarían cortos. Mi propuesta no sólo es expandir el horizonte de comprensión del logos a toda expresión posible, sino abrir el horizonte de comprensión de la carne, como cuerpo vivo, y las posibilidades de expresión y vinculación que surgen al poner énfasis en ella, cuestión poco trabajada en la propuesta nicoliana.

Para Nicol, el punto de inflexión de la vida y la muerte es el logos: su silencio es la muerte, y en vida éste es el procreador por excelencia. Este es un caso más de un marcado logocentrismo que permea incluso su concepción de la historia: “La historia humana, como proceso de auto-generación del logos, cabe esperar que sea comprensible sin mayor dificultad”.³⁸ En otro lado dice: “La materia no tiene historia porque no muere”.³⁹ Pero no sólo el logos es procreador. Si limitamos la historia humana a la historia del logos, queda fuera la creación que sale de estos cánones, la historia no logocéntrica, sino la afectiva y las microhistorias. Se podría objetar que Nicol no olvida el componente material de la historia, pero lo ve como algo

³⁶ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón... op. cit.*, p. 264.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ Eduardo Nicol, *Crítica... op. cit.*, p. 260.

problemático. "Las dificultades implícitas son los supuestos de esta presunta partenogénesis. Pues aunque el logos es procreador, tiene que estar infuso en una materia para que funcione."⁴⁰ Aunque, siempre aunque. Parece un *disclaimer*, una negación de esa materia "infundida". Más bien, porque el logos *es* junto con esa materia *sui generis*, llamada carne, es que procrea biológica y culturalmente. Pero Nicol insiste en la escisión entre logos y materia, aunque no lo vea: "La materia es necesaria para el acto lógico, y sin embargo tolera la autonomía de ese acto. La *physis* natural y la *physis* lógica son ontológicamente irreductibles, y al mismo tiempo biológicamente compatibles".⁴¹

De esto se concluyen dos cosas incompatibles con la postura de la encarnación del logos. Uno, pervive un reduccionismo de la materia y un sectarismo de ésta frente al logos y, dos, hay una preminencia ontológica del logos: "El logos, siendo literalmente autó-nomo, implica la materia, cuyo régimen es heterónimo. *El misterio del logos es el misterio de la materia*. Si ésta alberga el logos y es condición de sus actos, no puede permanecer indiferente cuando el logos muere. A pesar de ello, la materia es indiferente."⁴² Nicol asume así que el cuerpo humano es, a fin de cuentas, "materia indiferente",⁴³ ontológicamente irreductible al logos y que éste es autónomo, como lo afirma literalmente en el pasaje citado. Nicol cae una y otra vez en el fantasma del logocentrismo y de la autonomía del logos. ¿Qué pasa si asumimos que el ser humano es encarnación del logos: todo junto?

b. El logocentrismo universalista y sus implicaciones a nivel de comunicación

Antes de asumir la encarnación del logos y explorar qué vías se abren, resta explicar por qué es un problema el logocentrismo a nivel de comunicación con el otro. Para eso,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Eduardo Nicol, *Crítica... op. cit.*, p. 265.

⁴³ Cuestión muy discutible también desde las ciencias biológicas, si pensamos en los hallazgos de la epigenética, esa huella "cultural" que se transmite a través de generaciones.

primero mostraré la pretensión universalista promovida por el logocentrismo y concretada en el concepto de “comunidad” y después analizaré de manera crítica las implicaciones que tiene ésta a nivel de la teoría de la comunicación nicoliana.

Primero, ¿por qué hablamos de logocentrismo?, ¿dónde rastrear este universalismo del logos?⁴⁴ Encuentro esto muy claramente en la idea de comunidad. Vimos que en la obra nicoliana este concepto clave confiere al ser humano consistencia metafísica intersubjetiva frente a las posturas “solitarias”, como las llamé en el primer capítulo. Además, se trata de una comunidad en la que estamos “todos y cada uno”, es decir, en la que pretende conservarse la mismidad y la diferencia, en palabras de Nicol. En ese sentido, la comunidad es la comunidad universal de los seres humanos.⁴⁵ Esta comunidad, empero, se cifra en tres grandes criterios ontológicos: la pertenencia al reino del logos, la distinción metafísica respecto a “lo otro” y el ser carente. El punto en común de estos tres criterios es el logos. Sin logos no hay comunidad de “los otros” frente a “lo otro” y todo lo que esto implica en tanto escisión metafísica: por un lado el ser del logos, del sentido, de la expresión, “el principio del sentido”; por el otro, el del sin sentido, de la materia, de los otros no humanos, “el principio de indiferencia”. Esta comunidad universal, se podría objetar, se puede encontrar no sólo en la pertenencia al ser del logos, también se puede rastrear en la ontología de la carencia. Todos somos seres ontológicamente carentes, nos dice Nicol, y emplea el símil de eros y del *symbolon*, como vimos en el capítulo II. En ese sentido, eros es motor y carencia a la vez. Bien dice Nicol que la razón no tiene fuerza propia y que “si ella se desvincula del amor encuentra en el poder la fuerza que la active”.⁴⁶ Sin embargo, esta caracterización ontológica del ser humano tampoco escapa del logocentrismo por dos motivos: esta carencia, este eros-simbólico, comienza

⁴⁴ A lo largo de esta tesis hemos evidenciado el espíritu universalista que tiene Nicol. Esto responde, por supuesto, en gran medida a la perspectiva ontológica y metafísica de toda su obra. La dificultad del universalismo no es lo que atañe en sí a esta investigación, sino qué es lo supuestamente universal en términos de intersubjetividad y comunicación, qué se pone en el centro a partir de lo cual se mira, se mide o se incorpora el resto.

⁴⁵ Sobre la comunidad en Nicol, *vid.* capítulo I, 3, “a. La comunidad humana”.

⁴⁶ Eduardo Nicol, *La idea... op. cit.*, p. 416.

con la “infusión del logos en la materia”, es decir, con la tácita aceptación del *misterio* de la encarnación del logos y la consecuente jerarquización ontológica del logos frente a la materia, según mostré en el apartado anterior.⁴⁷ Por otro lado, esta carencia nos obliga a regresar a la *mismidad* de una “deuda ontológica irresoluble”⁴⁸ que aplanan las diferencias, logocéntricas o no, de los otros.

Segundo, ¿cómo diluye este universalismo logocéntrico, fincado en la idea de comunidad, la especificidad de sujetos comunicantes complejos? Anula la diferencia y relega la carne, en términos ontológicos: alimenta la “soberanía de lo Mismo”.⁴⁹ Véamos cómo.

Los “requisitos” ontológicos de esa comunidad la convierten, desde mi perspectiva, en una comunidad *ad hoc*, más que en una comunidad que realmente integra la diferencia y la especificidad. En realidad no es tan universal como se pretendía: en tanto cifrada en *e/logos*, esta comunidad no sólo subsume los múltiples *logoi* a uno solo, sino que también diluye sus diferentes modos de expresión al asumir que el diálogo es la expresión por excelencia. Se trata, en todo caso, de una diferencia esencializada y diluida, por no decir anulada. Al mismo tiempo, este modelo excluye al cuerpo en general, con sus complejidades afectivas, deseantes y comunicantes, es decir, los múltiples modelos corpóreos que también expresan quedan relegados (pensemos en el bebé que llora, pero también en los transexuales). Además, la identidad de esta comunidad se constituye a partir de la negación de la pertenencia a “lo otro”. ¿Qué implicaciones a nivel de comunicación tiene esto? Si ya vimos que la materia se encuentra en el reino de “lo otro”, aquello que es mudo o que no es expresivo aun cuando sea “materia viva” (pensemos en el ejemplo nicoliano de los animales), esta identidad a partir de la negación de “lo otro” implica una dicotomización radical al interior y al exterior de la “comunidad”: entre el ser de logos y su cuerpo (pues, como ya vimos, el cuerpo humano se ve reducido en última

⁴⁷ *Vid. supra*, “1. El logocentrismo contradice la tesis de la encarnación del logos”.

⁴⁸ Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015, p. 121. Si bien Braidotti critica aquí las narrativas psicoanalíticas respecto a la “pérdida primordial, la carencia incolmable y la separación irreparable”, me parece que esta crítica arroja luz sobre la concepción nicoliana del carácter simbólico y erótico como incompletud ontológica.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

instancia a materia) y entre el ser del logos y lo otro, lo no-humano. Esta dicotomía ontológica niega la posibilidad de comunicación con “lo otro”, sea el propio cuerpo, sea un animal, sea una piedra de río que se alisa con el tiempo.

Ahora bien, como vimos en el primer capítulo,⁵⁰ Nicol sigue metodológicamente un esquema fenomenológico dialéctico en su filosofía, mismo que se extiende a la relación intersubjetiva, léase comunicación. En ese sentido, se podría objetar que no se trata de una dicotomía esencialista entre “el otro” y “lo otro”, pues el yo —y el tú— se constituye también por lo que no-es. Sin embargo, el problema es que la diferencia en este modelo se lee en clave de la *mismidad*:⁵¹ eso otro que no soy yo, esa diferencia, se reduce a lo que sí soy yo. En este sentido, la diferencia concreta del otro (o de lo otro), es decir, la negatividad de la otredad, se cristaliza como un modelo vacío que nutre la mismidad del yo. Ciertamente es que, en la propuesta nicoliana, ese otro, en tanto ser de la expresión, tiene su propio principio de individuación que lo hace ser siempre diferente al yo, lo cual provoca una “expectativa ajena” que nunca se puede encasillar. Pero se trata de una diferencia abstracta, cristalizada, universalista, cifrada en el privilegio del logos (dialógico, discursivo y erótico, entendido como carente, o simbólico, entendido como complementario),⁵² como vimos líneas arriba. Ontológicamente, la propuesta nicoliana absorbe la negatividad del otro y de lo otro al sí mismo, es decir, antepone la mismidad, aplanando la negatividad y la diferencia del otro concreto y de lo otro, reduciéndola a la positividad del ser. En ese sentido, el otro en Nicol tiene la función de nutrir “el sentimiento narcisista del Mismo”,⁵³ un

⁵⁰ Vid. sobre todo apartado I, a. “el logos dialéctico-dialógico y el ser común”.

⁵¹ Esta crítica a los modelos dialécticos de la mismidad la debemos en gran medida a los hallazgos de la fenomenología francesa, sobre todo a partir de Levinás. Sin embargo, retomo para este capítulo principalmente la crítica que hace Rosi Braidotti en *Lo Posthumano* a estos modelos porque de ella se deriva su propuesta del *continuum* naturaleza-cultura. Ésta, según veo, puede ser una vía fructífera por explorar si radicalizamos la tesis nicoliana de la encarnación del logos. Hablaré de esta conexión en el apartado final de este capítulo.

⁵² Un privilegio que es notorio si pensamos en el carácter simbólico que caracteriza al ser del logos. Como indica Ricardo Horneffer, “al reducir el ámbito de lo simbólico a lo meramente humano [Nicol] crea un dualismo entre éste y lo no humano” que es difícilmente justificable. En “Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica” Horneffer hace una lectura muy sugerente sobre la complementariedad del diábolo (separación) y el símbolo (unión), la acción *diablosimbólica*, como alternativa a los dualismos metafísicos (ponencia dictada en el V Congreso Iberoamericano de Filosofía, México, 2019).

⁵³ Rosi Braidotti, *Lo Posthumano... op. cit.*, 223.

mismo que cumple con los “requisitos” ontológicos anteriormente descritos de la comunidad del logos. Y así, esta comunidad logocéntrica con pretensiones universales promueve un modelo de identidad a partir del cual se jerarquiza —y relega— ontológicamente lo demás: el otro y lo otro que salen de esos cánones (por ejemplo, aquel que no se expresa a través del diálogo articulado⁵⁴ o la expresión del cuerpo vivo propio o de otro ser vivo). En la obra de Nicol se trata de una metafísica de la mismidad, que queda evidenciada en la sentencia “se dice no hablando de lo que sí es”.⁵⁵

En resumen, el modelo dialéctico en la obra nicoliana, evidentemente binario, se traduce así en un “logocentrismo metodológico”, como lo llama Braidotti, que niega la posibilidad de comunicación a lo otro diferente⁵⁶ y reduce la expresión a una comunidad “universal” que termina por ser provincialista al dotarla de requisitos ontológicos en sí mismos dicotomizantes y excluyentes de la diferencia. ¿Dónde queda la negatividad de la otredad?

3. LA COMUNICACIÓN DE LA CARNE A FLOR DE PIEL

¿Dónde quedan los sujetos comunicantes complejos, encarnados y diversos, en esta *mismidad* y en este modelo dialéctico-logocéntrico? Estos sujetos parecen quedar relagados en un no-lugar, en un estado de dilución y sacrificio para alimentar al Uno-narcisista, a la *mismidad*. Ese no-lugar obvia el sitio corporal propio y ajeno, en tanto

⁵⁴ Se puede objetar que todo diálogo es articulado en tanto el lenguaje lo es, pero ¿qué pasa cuando en una comunidad cierto discurso se toma como no articulado por la imposibilidad de comprender la experiencia social implícita en ese discurso, es decir, por falta de capacidades hermenéuticas de la comunidad y no del sujeto que lo articula? Se trataría de un caso de injusticia epistémica, pues pone en desventaja de credibilidad al sujeto con un modo de expresión diferente a los de la comunidad. Éste es uno de los argumentos principales de Miranda Fricker en su libro *Injusticia epistémica*.

⁵⁵ Eduardo Nicol, *Crítica... op. cit.*, p. 190. Nos preguntábamos en el capítulo I, nota al pie 32: “¿la conjugación del ser y del no-ser se da exclusivamente en el logos?, ¿es el no-ser también un hecho positivo?” Desde la crítica a los modelos de la *mismidad*, estas dificultades se agudizan. Subsumir el no-ser al ser implica diluir su negatividad, implica hacerla “transparente” y subsumir a lo positivo —a lo dado— la relacionabilidad compleja que se abre con la negatividad. Esta cristalización y exclusión se acentúan en el momento en que el único juez capaz de “comprender” esa positividad, esa conjugación entre el ser y el no-ser, es el logos.

⁵⁶ Recordemos que “lo otro, la materia, es muda”.

carne y en tanto ubicación espacial, afectiva y política, con sus implícitas posibilidades de expresión específicas. Y al obviar la carne y sus posibilidades, las violenta, sea en el modo de la homogenización, de la marginación o del silencio.

En términos de comunicación, este discurso de la mismidad que obvia la carne, en tanto cuerpo y en tanto ubicación, al estar fincado en el logocentrismo universalista, promueve la idea de que la comunicación puede “circular sin contexto”⁵⁷ abonando a una lógica de la comunicación indiferenciada, “ilimitada” y “transparente”. Veamos cómo. Con las implicaciones analizadas hasta ahora, la sentencia “el otro comunica con su mera presencia” cobra una nueva dimensión. Ésta se traduce en que se comunica algo sin contexto, en este sentido específico:⁵⁸ sin las especificidades de su carne y su sitio corporal; el otro lo que realmente comunica en este modelo es la pertenencia a la *mismidad* de una comunidad logocéntrica, misma que homogeniza su propia negatividad, es decir, su diferencia específica, en pos de ser reconocido como un ser dialógico, discursivo, etc. Un *standard* de reconocimiento que, además, se le exige en el momento en que su presencia se reduce a una *mismidad* que se le impuso. En ese sentido, afirmar que el otro comunica a flor de piel su pertenencia a esa comunidad del ser humano, léase la del logos dialógico y las implicaciones que ya vimos, conlleva a una cosa paradójica en la propuesta nicoliana: la piel comunica la “transparencia” de un ser humano en tanto escindido de su carne, es decir, de su sitio corporal y su complejidad encarnada. Esta transparencia “a-problemática” del ser humano, visible a flor de piel, elimina la complejidad, “las barreras, los muros y los abismos”⁵⁹ de la diferencia del otro y posibilita así una comunicación ilimitada. El “falso problema de la comunicación” nicoliano se vuelve así doblemente problemático en sentido filosófico: ahora el verdadero problema de la comunicación ya no es la barrera cartesiana de la *res extensa* frente a la *res cogitans* (aunque sigue siéndolo

⁵⁷ Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, p. 22. Si bien Nicol tiene toda una propuesta de las situaciones vitales que enraizan al ser humano al aquí y al ahora, la objeción es que deja de lado las especificidades y complejidades de la carne y del sitio corporal: se trata de una comunicación que contempla las situaciones vitales de manera abstracta y homogénea al diluir las complejidades y diferencias del contexto que surgen con el acento puesto en el sitio corporal que ocupa la carne.

⁵⁸ Por más que Nicol insista en la situación vital, como vimos en el capítulo 1.

⁵⁹ Byung-Chul Han, *Psicopolítica...op. cit.*, p. 22.

en el corpus nicoliano, según lo expuesto en la sección precedente), sino la falta de barreras y abismos de una propuesta que diluye la complejidad de la diferencia del otro. Es decir, entiendo que la propuesta nicoliana del reconocimiento a flor de piel surge por la motivación de eliminar una dicotomización y escisión del ser humano (cosa que no logra, según hemos visto) con el objeto de fundamentar una comunicación “igual” para todos, en ese sentido, una comunicación ilimitada (en un supuesto universalismo que termina siendo provincialista, según vimos). Este ímpetu de comunicación “a simple vista” y “a flor de piel” se comprende por el contexto histórico y por el espíritu filosófico de Nicol, pues, como vimos desde el primer capítulo, el catalán se une a las filas de los pesandores del siglo XX contra los racionalismos y solipsismos intelectuales, pero, además, porque su pensamiento está motivado por una cuestión vocacional humanista: servir a los seres humanos. Sin embargo, abogar por una comunicación ilimitada hoy en día —que implica la homogenización, dicotomización y jerarquización de la diferencia y de la encarnación—, conlleva a defender una comunicación que no tiene por qué responder ni a la ubicación encarnada ni a las inscripciones de poder de los sujetos comunicantes; es decir, se trata de una comunicación indiferenciada, desterritorializada. En ese sentido, esa comunicación (que es “aproblemática”, pero a la vez expresiva de un cierto *standard*) se convierte en un dispositivo de reconocimiento del otro que simplifica su complejidad a una mera transmisión de información, pues se trata sólo de hacer patente su afiliación a *la mismidad*. Y esto es lo que le permite “circular sin contexto”; la comunicación se ve así reducida a mera información que se transmite inmediatamente —a flor de piel, pero sin las implicaciones de la encarnación—, en tanto información de una comunidad transparente, universal, la Misma. ¿Qué implicaciones tiene este modelo de comunicación en la sociedad de la información y de la red, íntimamente conectada con el capitalismo avanzado?⁶⁰ Hacer ese análisis trasciende los objetivos de esta tesis, pero podemos concluir que, en todo caso y según

⁶⁰ Hay varios autores que definen el capitalismo avanzado precisamente como la sociedad de la red y la informática. Braidotti, Rose, Byung-Chul Han, etc.

hemos argumentado aquí, este modelo de comunicación “transparente”, “aprobemático”, desencarnado y fincado en *la mismidad*, se traduce en un dispositivo de control, independientemente de su contexto y encarnación. ¿Cómo? Los obliga a ser meros transmisores de información desde el momento en que “a flor de piel” se les cataloga como seres del logos, posibles interlocutores, cuya máxima expresión de ser es el diálogo acabado; las demás diferencias no tienen juego aquí, lo que se requiere es una comunicación eficaz a través del diálogo. ¿Dónde quedan las diferencias que comunican de otros modos y no sólo son el “alimento” de lo Mismo? ¿Dónde quedan los otros modos de comunicar con la carne y sus afectos? Pensemos, por ejemplo, en esos modos inacabados, difusos, incluso contradictorios del diálogo, oral o escrito, o en el lenguaje del cuerpo en movimiento de la danza. Ambos ponen “afectos en circulación”.⁶¹ Son afectos que, aunque no derivados de una pulcra discursividad, también comunican, expresan ser.

Concluimos, por un lado, que este universalismo logocentrista, con todas las implicaciones vistas, es falso en tanto excluyente, pues “predica la soberanía de lo Mismo”⁶² al obviar la negatividad de la otredad y sus múltiples posibilidades de comunicación encarnadas. Una segunda conclusión es que este modelo es contradictorio con la tesis nicoliana de la encarnación del logos, pues abona a la dicotomización entre logos y materia, además de que fomenta la preminencia del logos. ¿Qué pasa si asumimos esta tesis en su radicalidad?, ¿qué otras vías se abren con la radicalización de la encarnación del logos?

Si adoptamos la inmanencia como punto cero, se abren otros modos de expresión que no son palabra ni pensamiento, que pertenecen al orden de la encarnación y la afectividad. En ese sentido, toda expresión, sea lógica, corporal o afectiva, sería comunicación de ser. Siendo más radicales en esta inmanencia, al poner ahora el acento en la carne, en lo vivo de la carne, se abren múltiples vías de expresión y nuevos modelos de comunicación: no sólo entre el yo mismo en relación con su propio cuerpo vivo y entre el yo encarnado y los otros, sino también entre “el otro” y “lo otro”.

⁶¹ Rosi Braidotti, *Lo posthumano, ...op. cit.*, p.197

⁶² *Ibid.*, p. 98.

Primero, en cuanto a la relación comunicativa con el propio cuerpo y con el del otro, hablaríamos de subjetividades complejas que se comunican no sólo con el logos, sino con el cuerpo vivo. Ciertamente es que Nicol mismo habla de la comunicación del cuerpo, pero insiste en su “estado de excepción”, en su originaria pertenencia al reino de la materia y en su jerarquización a segundo término, siempre comandado por el logos: “Es desconcertante que el yo exprese utilizando su cuerpo; una peculiar materia que, por excepción, y sólo mientras dura la vida de un hombre, se convierte en órgano de las funciones lógicas.”⁶³ Sin embargo, desde la inmanencia y el acento en la carne, ya no se trataría de un cuerpo vivo a secas, mucho menos de un cuerpo-órgano, relegado al dictado de sus funciones lógicas, sino de un cuerpo vivo diferenciado, encarnado en un sitio corporal y, por tanto, un cuerpo inscrito con deseos, afectos y poderes simbólicos. Así, desde esta postura no habría lugar para la distinción metafísica radical entre materia-logos, ni lo habría para relegar el poder comunicativo y expresivo de la carne a una jerarquía inferior a la del logos. El cuerpo que no requiere necesariamente del tamiz de logos para expresar, ya no sería una materia que excepcionalmente comunica, y sólo en tanto función lógica, sino que sería comunicante con sus propias vías de expresión, fuera de la dinámica de *la mismidad*. Esas otras vías son las que quedan por explorar. Segundo, al abrir esos otros modos de expresión vía la carne, vía “lo vivo” de la carne, la comunicación ya no sería exclusiva de los seres humanos. Si el logos ya no es el criterio y la diferencia entre el otro y lo otro, ya no es vía la dicotomización entre materia y logos, la comunicación se abre a aquello otro vivo; desde la inmanencia, ya no importa si es materia o logos, sino lo vivo de los seres encarnados, con todas las complejidades de las diferencias que ya hemos visto.

Ahora, si ya hemos visto que el verdadero problema de la comunicación radica en esas diferencias, es decir, en comprender al otro en su diferencia específica, ¿qué horizonte se abre a partir de la radicalización de la encarnación del logos para zanjar esta cuestión?

⁶³ Eduardo Nicol, *Crítica...op. cit.*, p. 263.

El punto clave está en reinterpretar la tesis nicolina de “a flor de piel”. Desde la inmanencia de la encarnación y con la intención de comprender la diferencia, ¿qué significa que el otro comunica a flor de piel? Significa, en primer lugar, que hay otros modelos de comunicación, propios de la carne, fuera del diálogo discursivo; modelos que son igualmente expresivos que los fincados en el logos. Segundo, si retomamos la reivindicación de la experiencia inmediata y común que defiende Nicol, pero con el acento en la carne, la comprensión del otro ya no estaría fincada simplemente en el reconocimiento intuitivo que hacemos del otro, reducido a *la mismidad*, sino que, desde la radicalidad de la carne, se abriría el mundo de la afectividad — y sus lenguajes— a partir del cual cotidianamente nos comunicamos con los otros. Tercero, al radicalizar que se trata de sujetos encarnados en un sitio corporal específico, se antepone el arraigo en la carne y la concreción del sitio: si queremos salir del modelo de *la mismidad*, se trataría de una ubicación no sólo física y homogénea, sino de la ubicación geopolítica específica. La comprensión del otro en cuanto otro y a flor de piel exigiría así lo que ciertas corrientes feministas llaman “una política de la ubicación”.⁶⁴ ¿Qué implica esta radicalización en términos metafísicos?

Nicol mismo hace el guiño al final de la *Crítica de la razón simbólica*: “Ya lo sabían los eléatas que el Ser es un *plenum*, un *continuum*”.⁶⁵ El problema es que inmediatamente después habla del privilegio del logos que hizo “desdoblar” al Ser y del logos como “eminencia suprema de la propia materia”⁶⁶ y termina por sesgar la enseñanza de los eléatas. Según mi perspectiva, asumir la encarnación del logos en su radicalidad implicaría asumir metafísicamente ese *continuum*, en el cual la distinción metafísica materia-logos no tendría lugar. Para estar a la altura de nuestros tiempos, empero, debemos contemplar en ese *continuum* la huella del ser humano en el cosmos. Me refiero, por supuesto, ya no al raso privilegio del logos, sino al legado cultural que, para bien y para mal, ha creado el ser humano. En ese sentido, la propuesta de Rosi Braidotti es muy sugerente y una de las vías por explorar al

⁶⁴ Adrienne Rich, en sus “Apuntes para una política de la ubicación”, 1984.

⁶⁵ Eduardo Nicol, *Crítica ...op. cit.*, p. 275.

⁶⁶ *Idem*.

asumir la radicalización de la inmanencia: el *continuum* naturaleza-cultura, cuya tesis principal es que “la estructura de la materia viva es, en sí, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista”.⁶⁷ Al reconocer esta “simbiosis” naturaleza-cultura como punto inicial,⁶⁸ la vida —que era encarnación de un cierto tipo de logos en el corpus nicoliano— se resignifica de otra manera: la vida se revive y se expande en el momento en que asumimos que se autoorganiza y que surge de ese entrelazado complejo de interacciones. En términos de comunicación, se abriría el horizonte a variadas expresiones de ser: esa vida seguramente se expresa incluso contra nuestra voluntad, pues escapa a nuestro cuidado. Es decir, desde la inmanencia y el *continuum*, la expresión ya no sería nota exclusiva del “ser del logos”, sino de todo aquello encarnado, vivo. Y en el ámbito humano, la expresión trascendería el muy cuadrado formato lógico para abrir paso a lo vivo en la carne, es decir, una carne que expresa vida incluso sin nuestro consentimiento. De ahí la epígrafe inicial de esta tesis: “Es la inteligencia radical inmanente a la carne la que afirma, en cada individuo, que la vida en ti no es el fruto de un sistema de significación y que, de seguro, ésta no lleva tu nombre” (Braidotti).

En cuanto al verdadero problema de la comunicación, ¿qué implica el arraigo geopolítico, mencionado líneas arriba, que posibilita la comprensión de la diferencia específica? En términos metafísicos, implicaría darle prioridad ontológica a la diferencia y no a *la mismidad*, es decir, anteponer lo No-uno,⁶⁹ pero no de manera esencialista, sino como un modelo generativo de múltiples modos de comunicación, que surgen a partir de los múltiples y constantes encuentros con las afectividades, deseos, discursos y encarnaciones que provienen de los otros y lo otro. Es decir, el acento está en la relacionabilidad, con sus interacciones múltiples, generadas por las diferencias, por lo No-uno.

Así, desde esta reapropiación de la tesis nicoliana, comprender “el otro a flor de piel” incita a verlo en su contexturas, realzar lo vivo de la carne y lo expresivo en ella;

⁶⁷ Rosi Braidotti, *Lo Poshumano... op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Entiendo el punto inicial como principio, pero como un principio generativo, como un motor o fuerza inmanente.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

eso que la desborda, la sobrepasa, pero que comunica una ubicación, un sitio corporal preciso: la inteligencia radical inmanente a la carne que, aunque no la agota, está inscrita por la diferencia específica.

Conclusiones

Como vimos desde el primer capítulo, el pensamiento nicoliano está motivado por una visión y vocación humanista que concibe a la filosofía como servidora de los seres humanos. Además, se une a las filas de las filosofías del siglo XX que argumentan contra los racionalismos y solipsismos intelectuales, mismas que se dieron a la tarea de pensar seriamente la alteridad. Así, los temas de *el otro* y la relación intersubjetiva se vuelven capital y atraviesan toda su obra, aunque no se ha dado mucha atención a ellos entre los estudiosos de su obra. En la producción filosófica nicoliana pervive un ímpetu, según he tratado de mostrar en esta tesis, de despachar los resquicios del cartesianismo que dicotomizan la unidad del ser humano y que lo escinden teóricamente del otro. En contraposición, su propuesta está cifrada en una apertura primordial y comunicante de todo ser humano, en su carácter expresivo: no es necesario un análisis exhaustivo, al otro se le reconoce incofundiblemente y a flor de piel como un semejante y como diferente a la vez. Este reconocimiento inmediato es la base de su teoría de la intersubjetividad. Se trata de la relación primigenia entre el yo y el tú, a la cual Nicol llama comunicación.

Pues bien, después del recorrido emprendido en esta tesis por su propuesta teórica sobre el otro y la intersubjetividad, concluimos que el reconocimiento del otro a flor de piel —y la distinción metafísica radical entre lo humano y no humano, entre el logos y la materia, en la que está fundado ese reconocimiento— es cada vez más problemático e insostenible, sobre todo a la luz de nuestros tiempos. ¿En qué sentido? En primera, la fuerza de los hechos actuales pone fuertemente en entredicho dos de sus pilares: uno, el reconocimiento aproblemático, inconfundible e inmediato del otro como ser humano (y la consecuente categorización, por vía negativa, que lo escinde de lo no-humano). Dos, la predisposición dialógica que de manera inmediata se adopta incofundiblemente cuando estamos frente al otro, que deriva en la interlocución como

criterio privilegiado de comprensión del otro. ¿Cómo defender estos criterios frente a las tecnologías actuales que tienen capacidad de respuesta discursiva y con sentido? Pienso en la inteligencia artificial en los dispositivos móviles, los *chatbots*, los buscadores digitales y los asistentes personales virtuales. Frente a todas estas nuevas tecnologías adoptamos en el día a día de manera inmediata, intuitiva y común —con una convicción segura y tácita— una modalidad comunicativa, aunque no se identifiquen inmediatamente como un tú. Así, algunas categorizaciones ontológicas del ser humano que antaño se daban por consabidas y se consideraban exclusivas del ser humano, como la capacidad de respuesta discursiva y la interlocución, hoy en día son fronteras endebles para establecer la diferencia entre lo humano y lo no humano. En ese sentido, en contra de las afirmaciones nicolianas, a lo humano sí se le puede confundir con lo no-humano en la “mera presencia”, pues ésta también se trastoca en el mundo actual mediado fuertemente por la virtualidad. Por otro lado, si esos entes no humanos comparten cada vez más la capacidad comunicativa, la predisposición dialógica y la de interlocución, estos criterios ontológicos resultan vagos —por decir lo menos— para fincar el reconocimiento de la semejanza con el otro ser humano. En conclusión, hoy en día la interlocución y la predisposición al diálogo pueden ser difícilmente el criterio del reconocimiento originario —aprobemático e intuitivo, en términos nicolianos— del otro, máxime cuando esa predisposición dialógica se adopta cada vez más inmediata y comúnmente frente a objetos no humanos, como sucede con los dispositivos móviles. Además, a nivel espiemológico, ya no sería tan fácil defender que la *apóphansis* (el acto primario de la captación de la presencia) y la modalidad del dispositivo atencional diferenciado (la distinción ontológica radical entre el ámbito de lo humano y de lo no humano) se dan, intuitiva e inmediatamente, en el mismo nivel de la experiencia. Aquí entrarían otras vías por explorar, en las que el criterio del dispositivo atencional ya no sea el “dualismo legítimo” entre lo humano y lo no humano, cifrado en la facultad comunicativa y expresiva que el ser humano no comparte con el resto del ser —con palabras de Nicol—. Un camino posible podría ser el inaugurado por la fenomenología husserliana respecto al ámbito de lo afectivo y su íntimo vínculo con la atención: el contenido de algo resalta como objeto de atención y

de interés al volverse afectivo. Este “volverse afectivo” podría ser otro criterio para la comprensión del otro (y de lo otro), fuera de la dicotomización entre el ámbito del sentido y del sinsentido, de lo expresivo y lo no expresivo, etc.

Ahora bien, como vimos a lo largo de la tesis, según Nicol, lo que reconocemos inmediatamente del otro es su puesto privilegiado de interlocutor. Entonces, “a flor de piel” encontraríamos, en realidad, la interlocución. ¿Dónde queda la piel y sus modos de comunicación? Es decir, ¿dónde quedan los otros modos de comunicación no dialógica, aquellos que se cifran, más bien, en la carne? Al poner a la interlocución como el paradigma de comunicación, en este modelo de comprensión del otro se relega a los modos de comunicación no dialógicos. Este problema se agudiza con la distinción ontológica radical entre el ámbito de lo no humano y lo humano que está en la base de la teoría del reconocimiento del otro. Como vimos, a nivel cósmico, esta distinción implica una dualidad incompatible entre logos y materia que cierra metafísicamente la comunicación a otros modos y, al mismo tiempo, impone un *standard* supuestamente universal de comunicación, fincado en un logos con características muy específicas. Asumir esta distinción ontológica radical entre el ámbito de lo humano —y todo lo que implica: el ámbito del sentido, la comunidad del logos, etc.— y lo no humano —el ámbito de la indiferencia, de lo que carece de sentido, de la materia— tiene por lo menos dos consecuencias. Por un lado, conlleva a esencializar el modelo de comunicación “por excelencia” del humano y, por el otro, deja de lado la discusión de la posibilidad de comunicación con otros seres vivos, incluidos otros modos de comunicación entre humanos, entre el yo y el otro, y entre el yo con su cuerpo vivo. Además, esa dicotomización radical se queda corta, nuevamente, para comprender ciertos fenómenos de nuestro tiempo. Por ejemplo, los puntos de comunión a nivel comunicativo del ser humano con otros seres vivos; la fuerte mediación tecnológica que opera en nuestras relaciones cotidianas con el otro y lo otro; y el avance de la inteligencia artificial que simula cada vez más las funciones humanas. En este tema, mi propuesta es radicalizar la teoría nicoliana de la encarnación del logos para estar a la altura de nuestros tiempos. ¿Cómo? Al poner el acento en la carne y no en el logos, se abren otros modos de comunicación, de relación

intersubjetiva originaria. La propuesta es asumir el fenómeno de la encarnación como fundamento originario y radical para la comprensión del otro (que, desde la inmanencia, ya no importaría si es “el otro” o “lo otro”) en su especificidad. En este sentido, más que abrir el horizonte de comprensión del logos, se trataría de expandir el de la carne, con el acento en lo vivo. Desde la inmanencia, el cuerpo vivo ya no requeriría del tamiz del logos para expresar, ni tendría un puesto inferior en la jerarquía del logos. La comunicación, desde la inmanencia, no se vería cristalizada en la lógica de la mismidad cifrada en el logos. Estas otras vías —relaciones, vinculaciones, afecciones— que se abren a través de lo vivo de la carne quedan por explorar, aunque ya anticipamos por lo menos dos caminos: la propuesta de las fenomenologías de la carne que toman al cuerpo vivido como punto cero de la orientación de la subjetividad, es decir, que fincan la subjetividad en la inmanencia de la experiencia del cuerpo y cuya intencionalidad se cifra afectivamente; y la propuesta del *continuum* naturaleza-cultura de Braidotti —basada en la inmanencia entre materia y cultura— y su consecuente política de la ubicación, legado teórico de algunas propuestas feministas.

En cuanto al tema del logocentrismo, que tomó fuerza en el capítulo tercero, resta enfatizar que, aunque éste no es lo mismo que el antropocentrismo, al haber una dualidad tan señalada entre materia y logos, y al caracterizar al ser humano como el privilegiado portador del logos, en la obra nicoliana el logos cósmico pareciera reducirse al logos humano. En ese sentido, sí se palpa un resquicio antropocentrista en la obra nicoliana. Más allá de debatir sobre ese resquicio, lo que me importa es hacer notar que ese logocentrismo es incompatible con la postura de la encarnación del logos que Nicol mismo sugiere. Si en verdad “son inseparables materia y logos desde que el segundo existe”, ¿por qué seguir abonando a la dicotomización de ambos ámbitos y a la jerarquización a partir del logos? La propuesta nicoliana, según he mostrado, abona a esa dicotomización. Por una parte, pervive un reduccionismo de la materia y un sectarismo de ésta frente al logos y, por la otra, hay una preeminencia ontológica del logos. La propuesta es retomar como punto cero esa encarnación, la inmanencia radical de materia y logos, y explorar las relaciones y procesos complejos

que surgen con ella. Si seguimos pensando el problema de la encarnación a partir del *misterio* del logos que se hizo carne a nivel cósmico, como lo hizo Nicol, nos quedaríamos enfrascados en el tema de la precedencia y llegaríamos nuevamente a la perplejidad de cómo se transformó la materia para que surgiera algo inmaterial. Pero, a la luz de nuestros días, dada la fuerza de la huella cultural que ha legado la presencia del ser humano en el cosmos, ¿cómo actualizar esa propuesta de la encarnación? Desde mi perspectiva, implicaría no sólo asumir que son inseparables materia y logos, sino, además, poner el acento en el componente que hace ser carne al cuerpo, es decir, la vida. Esto da pautas para releer el entramado de relaciones ontológicas entre los seres al fincarlas ya no en su pertenencia o no al privilegio del logos, sino en la complejidad que se abre con la vida. Una vida que se afirma en “la inteligencia radical inmanente a la carne”, en palabras de Braidotti. Esto permitiría expandir el horizonte de comprensión de la metafísica de la expresión nicoliana a otros modos de comunicación cifrados en la carne.

Y bien, ¿qué aporta esta propuesta, radicalizar la encarnación, al “verdadero” problema de la comunicación? Como vimos, se da mucho por hecho al afirmar que es falso el problema de la comunicación y que ésta se da a simple vista, a flor de piel, al tener al otro ser humano enfrente. Afirmar que esta relación originaria es apblemática implica homogenizar, dicotomizar y jerarquizar la diferencia del otro. Dar cuenta de éstas, de las diferencias, es el problema “verdadero”,⁷⁰ según lo que defendí en esta tesis. A pesar de que Nicol hable de la importancia de las situaciones vitales y del inmediato reconocimiento de la diferencia del otro, a pesar de su propuesta teórica de la expresión como dato diferenciante y diferenciador de cada ser humano, detecto que se trata de una lectura de la diferencia abstracta y desarraigada de su carne y su sitio coporal, en el momento en que se le subsume a la lógica de la mismidad dialéctica fincada en el yo. Se trata de un yo —y un tú— que comunica a flor de piel su semejanza y diferencia, pero sin las implicaciones de la encarnación, porque el criterio último, como hemos reiterado, es su filiación a la comunidad del

⁷⁰ Juego con los términos nicolianos, pues me parece que hay varios verdaderos problemas en este tema. En ese sentido uso las comillas.

logos. En ese sentido, se trata de una comunicación en la que la ubicación encarnada y sus consecuentes inscripciones de poder diferenciales se homogenizan.

Esa comunicación “aprobemática”, se convierte en un dispositivo de reconocimiento del otro en el momento que impone un cierto *standard*: su filiación a la mismidad del yo y del logos. Esta idea, como vimos, perpetúa un falso universalismo cristalizado en la comunidad del logos. Ahora bien, desde la encarnación se abrirían por lo menos cuatro vertientes metodológicas para comprender la diferencia del otro en su especificidad, todas motivadas por dar prioridad ontológica a la diferencia y no a la *mismidad*. Una, retomar los aportes de las epistemologías críticas que se fundamentan en la política de la ubicación, en pos de un conocimiento situado y encarnado. Dos, trascender el sistema dialéctico binario que cristaliza las diferencias y las homogeniza al nutrir el imperio de la mismidad. Esto implicaría buscar alternativas a la metafísica de las oposiciones. Tres, una de esas alternativas es explorar la vía de las metafísicas que anteponen la diferencia, no de modo esencialista, sino como generativa de relaciones múltiples y complejas. Aquí el acento está en la relacionabilidad y en los procesos generados por la diferencia, que se concibe como creadora. Cuatro, radicalizar la potencia de lo vivo palpable a flor de piel y sus posibilidades expresivas, vinculantes y afectivas. Con estos cuatro puntos se abrirían modos de comprensión del otro lejos de los cánones del privilegio del logos y cerca de la inteligencia de la carne. Estas aproximaciones se explorarán en futuros trabajos.

Rerefencias bibliográficas

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

Aristóteles, *Política*, trad. Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

Braidotti, Rosi, *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.

Descartes, *El discurso del método*, Alianza, Madrid, 1999.

Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación segunda, Alfaguara, Trad. Vidal Peña, 1980.

Fricker, Miranda, *Injusticia epistémica*, Herder, Barcelona, 2017.

García Baró, Miguel, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

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

Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014.

Hegel, G. F. W., *Fenomenología del espíritu*, FCE, MÉXICO, 2010.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 2ª ed., FCE, 2005.

Horneffer, Ricardo, “Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica”, ponencia dictada en el V Congreso Iberoamericano de Filosofía, México, 2019.

Keret, Etgar, “Yosoyel” en *Un hombre sin cabeza*, Sexto Piso, México, 2010.

Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Alianza editorial, Madrid, 1983.

Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, FCE, México, 1982.

_____, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972.

_____, *El problema de la filosofía hispánica*, 2ª ed., FCE, México, 1998.

_____, *Formas de hablar sublimes*, UNAM-IIF, México, 1990.

- _____, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., FCE, México, 1981.
- _____, *Ideas de vario linaje*, FFyL/UNAM, México, 1990.
- _____, *La agonía de Proteo*, UNAM/Herder, México, 2004.
- _____, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la 1ª ed, Herder, México, 2004.
- _____, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977.
- _____, *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos 1939-1989*, Afínita Editorial, México, 2007.
- _____, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.
- _____, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1965.
- _____, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.
- _____, *La vocación humana*, CONACULTA, México, 1997.
- _____, *Metafísica de la expresión*, 1ª. ed., FCE, México, 1957.
- _____, *Metafísica de la expresión*, 2ª. ed., FCE, México, 1974.
- _____, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1963.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, vol. I- V, Madrid, 1997.
- Rich, Adrienne, “Apuntes para una política de la localización” (1984) en *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*, Capital Swing, Madrid, 2019.
- Szyborska, Wislawa, *Poesía no completa*, FCE, México, 2008.

Bibliografía

- Autores varios, “Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica”, *Anthropos. Huellas del conocimiento*, extraordinario 3: 1998.
- _____, *Relaciones. Eduardo Nicol (1907-2007): historicidad y expresión*, 112(28): 2007.
- Benhabib, Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- Escribano, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Prohom edicions, Barcelona, 2004.
- González, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, 1981.
- _____, *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, FCE/PUB-UNAM, México, 2017.
- González, Roberto, “Ernst Cassirer y Eduardo Nicol: Debates en torno al concepto de expresión”, *Astrolabio. Revista Internacional de filosofía*, 10:2010.
- Henry, Michel, *Encarnación, una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Horneffer, Ricardo, (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007)*, UNAM, México, 2009.
- _____, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, FFyL-UNAM, MÉXICO, 2013.
- _____, *Eduardo Nicol. Semblanza*, El Colegio de Jalisco, México, 2000.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, 1985.
- _____, *La idea de la fenomenología*, FCE/IIFs-UNAM, México, 2015.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, 3ª ed., Sígueme, Salamanca, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.
- Serra, Xavier, *La filosofía en la cultura catalana*, Afers, Barcelona, 2013.

Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

Theunissen, Michael, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, FCE, México, 2013.