
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras



**TEORÍA DE LA VERDAD EN LA METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN DE
EDUARDO NICOL**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

licenciado en Filosofía

presenta:

Ricardo Domingo Fajardo Urrutia

tutor:

Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl

Ciudad Universitaria, CD. MX, octubre de 2021



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.

La presente tesis fue resultado de la beca otorgada por el Proyecto PAPIIT IN404619, "Metafísica y Paideia", de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

Asimismo, deseo *recordar*, es decir, volver a hacer pasar por mi corazón, la guía, magisterio y amistad de Ricardo Horneffer, a quien agradezco la menor oscuridad en la redacción de la presente tesis y la mayor claridad de las ideas que en ella logré expresar. Sin olvidar, por supuesto, a mis queridos maestros Elsa Elia Torres Garza, Fernanda Samaniego Bañuelos, Marco Antonio López Espinoza y Carlos Alberto Vargas Pacheco. A todos ellos, les reitero mi gratitud.

A mis cuatros causas:

material: mi madre Ma. Elena;

formal: mi abuela Teresa;

eficiente: mi esposa Claudia;

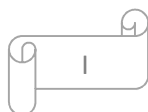
y *final*: mis hijos Gerardo y Mauricio Alonso.

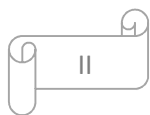
*El fin de la ciencia metafísica es el conocimiento de la verdad,
y en cuanto de sí depende, se detiene en él solo.
Ahora bien: una ciencia se llama especulativa
precisamente por este fin.*

Francisco Suárez,
Disputaciones metafísicas

Índice

Introducción	III
§ 1. La dádiva del Ser	1
§ 2. La verdad como <i>participación</i>	17
§ 3. <i>La vocación</i> de la verdad	41
§ 4. La idea del hombre como <i>ser de la verdad</i>	65
§ 5. Conclusiones: <i>el porvenir de la verdad</i>	85
Bibliografía	109





Introducción

Las siguientes páginas versan sobre el ser, la razón, el conocimiento y el tiempo. Nos parece que estas palabras encierran el problema fundamental de la filosofía. El que, de acuerdo con el pensamiento de Eduardo Nicol, puede llamarse el problema de la verdad. Ya que para este pensador “la cuestión capital de la filosofía, ni en este siglo ni en ningún otro tiempo futuro, no ha sido ni será el *problema del ser*”.¹ Como expondremos más adelante, el ser no es problema, sino realidad. ¿Qué otra cosa podría ser?, preguntémonos aquí sin adelantar una respuesta. Entonces, si no *hay* problema con el ser, sino que *hay ser*, como Nicol repite a lo largo de su obra filosófica, es plausible anticipar que lo legítimamente intentado en filosofía sea el mostrar cuándo y cómo se alcanza dicha realidad, con seguridad apodíctica. Se plantea así un *último* problema: la relación de *verdad con realidad*. *De hoc multi multa, omnis aliquid, nemo satis* (sobre esto muchos dijeron mucho, todos algo, nadie lo bastante).

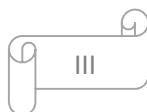
En la metafísica de Nicol, que es ciencia del ser y el conocer, ontología y epistemología simultáneamente, se puede apreciar, así espero mostrarlo en lo que sigue, un esfuerzo teórico equiparable al que lleva a cabo Platón en el *Sofista*. Esto es. Salvar las dicotomías radicales por intermediación del *logos*. Logos que permite el conocimiento. Conocimiento como acción que es forma de ser,² y que implica el uso del lenguaje.³ Significa que además de ontológico-epistemológico es ético en sentido radical, o sea formativo del carácter. No casualmente afirma Nicol que el desenvolvimiento de la idea platónica del logos como uno de los géneros del ser, expuesta en el *Sofista*, hubiera dado lugar a una primera *metafísica de la expresión*.

La verdad: el problema decisivo en filosofía, para Nicol, demanda una ciencia principal que desenvuelva aquella idea platónica del *Sofista*. Una literal

¹ E. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en *Utopía*, revista de la FFyL-UNAM, núm. 7, 1990, p. 72

² Cf. Platón, *Sofista*, 248d-e; *Teeteto*, 155e

³ Cf. Platón, *Menón*, 82b; *Crátilo*, 387c



reflexión del logos, como género del ser, capaz de contemplar la relación de la razón verbal con la racionalidad de lo real. Acción ésta, denominada *ciencia*, que es formativa del actor y que *lo expresa*. La teoría de la verdad en la metafísica de la expresión, nuestra tesis, pretende dar razón de la razón verdadera. Quisiera responder a las preguntas: ¿cuál es el fundamento de la verdad?, ¿cómo se define la verdad?, ¿cuál es la vía o camino que garantiza decir verdades, a pesar de los yerros?, ¿cómo afecta a la intención de verdad el paso del tiempo?

En lo que sigue, hemos intentado responder al problema que nos parece más urgente en la actualidad. Supongo que nadie podrá objetar que en nuestros días los hombres andan confundidos, desorientados, perdidos. Pensamos que “lo que les pasa es que andan a ciegas sin la verdad”.⁴ Por esto queremos volver a hablar de una filosofía cuyo corazón es una teoría de la verdad. Si resulta cierto que la realidad no es problema, puede que el sentido de la ciencia primera y de la teoría, consista más bien en el *método* que permite elevarnos desde las opiniones a la ciencia. Aquí se encuentra a nuestro parecer el punto más elevado del pensar nicoliano, cuando la filosofía científica se convierte en el método que nos guía entre toda la diversidad discursiva, o si lo preferimos decir en términos de Nicol, de las *expresiones*, a pensar en el mejor discurso: el de la verdad. Quizá, la filosofía de Nicol lo que intenta resolver, desde su base, es la crisis de la razón verdadera en la “posmodernidad”, la crisis de la idea regulativa de la razón: de la concordancia de nuestros razonamientos con la realidad. La crisis que trajo la relativización de la noción de objetividad debido a la historicidad de las verdades.

En esta tesis hemos pretendido *darle vuelta* a la filosofía de Nicol, una operación necesaria para valorarla, no para adoptarla o rebatirla, sino para situarla y estimarla en su justa significación y en sus alcances. Para saber cuál es su idea directriz. Como José Gaos gustaba decir, la filosofía *se hace*, no sólo se comprende, *a fuerza de darle vueltas*. Y Samuel Ramos, contemporáneo de Nicol y Gaos, igualmente reconocía:

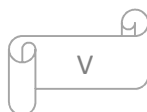
⁴ E. Nicol, “El hombre sin verdad” (1942), *Las ideas y los días*, p. 59

La filosofía no vive solamente por la creación original de nuevas ideas, sino también en el acto más modesto de volver a pensar lo pensado, en la reproducción mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía. Este método es el único que puede conducir al mundo filosófico y abrirnos a la comprensión de sus secretos.⁵

Puede decirse que esta tesis es una “repetición”, es la *expresión* del intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica, quizá, ayudando a esta fundamentación a alcanzar su posibilidad más propia y originaria a través de *volver a pensar lo pensado* por Nicol.

Por último, deseo compartir con los benignos lectores de esta tesis, la lección que su autor descubrió al concluir la redacción del texto que ahora tienen en sus manos. Se trata de una lección de inspiración socrática y expresión nicoliana: si el juicio que acabamos haciendo de nuestra labor profesional nos resulta adverso, los filósofos podemos quedar con la esperanza de que, en la parte positiva del balance, cuenten siquiera las ventajas que nosotros obtuvimos de la filosofía, ya que no conseguimos darle a ella gran ventaja. La pura dedicación nos dio el ser; y si cada uno logró ser buen hombre, ésta ha sido obra buena, aunque no quedara escrita, o quedara mal escrita.

⁵ S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo, programa de una antropología filosófica* (1940), p. 20



§ 1. La dádiva del Ser

“El fundamento del *ser* no es la *verdad* de teoría que yo piense sobre el ser, sino a la inversa: toda posible verdad se funda en el absoluto del ser, y en cuanto que es *lo dado*, éste no requiere, por tanto, fundamentación”.¹ Con estas palabras Eduardo Nicol señala el fundamento radical de una *Metafísica de la expresión*, sin que, aparentemente, sea necesario añadir algo más. Empero, “ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera”,² como bien advierte el mismo filósofo. Pues esta tarea de hablar sobre el ser no acaba nunca: nadie ha dicho la última palabra –por ventura.³ Por lo cual es conveniente precisar en qué consiste aquel *fundamento*, como lo *dado* del ser.

Considero pertinente advertir, en primer lugar, que el tema de la fundamentación es ineludible al pensamiento filosófico. Aunque no sólo al conocimiento filosófico, pues la propia existencia humana demanda ese “suelo inmovible de la seguridad más básica”.⁴ El “suelo de la razón”⁵ le llama Nicol, que mienta “la región más honda y que a la vez soporta” –para decirlo con las palabras de Martin Heidegger, en su reflexión de *La proposición del fundamento*.⁶ Nuestra existencia, incluso en los aspectos más prácticos, requerimos sentirla apoyada en algo firme: sea verdad (pre-científica), fe, creencia, ideal o esperanza. Pues la necesidad de un firme punto de apoyo no deriva solamente de ese horror, muy humano, que nos infunde la noción de una realidad sin consistencia. ¿Qué otra cosa expresa el *totemismo* sino la honda convicción de un fondo común a todos los seres? Es el gran tema en toda cosmogonía: “la tortuga que sostiene al mundo”.

¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1957), §19, p. 184. Las segundas cursivas son mías. En adelante aludiremos a esta primera versión con la letra “A”.

² *Ibid.*, § 15, p. 136

³ Literalmente en nombre de “lo por venir”, ya que precisamente lo inacabado de esta tarea es lo que mantiene alguna esperanza en la proyección del futuro, en negar lo que Nicol llamará *La agonía de Proteo*.

⁴ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica* (1982), §27, p. 174

⁵ E. Nicol, *Metafísica... A*, §21, p. 201

⁶ M. Heidegger, *La proposición del fundamento* (1955/56), [162], p. 137

En segundo lugar, cabe señalar que, junto al dato inmediato de la diversidad y el cambio (temporal y/o espacial) de la realidad que nos rodea, hay un dato no menos primario de esa realidad como un conjunto compacto y ordenado. Como indica Cassirer en su *Antropología filosófica*, incluso para la mentalidad primitiva la realidad es sentida como “un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante”⁷ –composición que más tarde, con la aparición del pensamiento científico, es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí, gracias a un método general que es el de la clasificación y sistematización.⁸ Sin duda, ninguna existencia contingente sería posible (tampoco ninguna ciencia) si la trama de las relatividades no constituyese un conjunto ordenado, esto es, si no tuviese apoyo en algo ontológicamente necesario. Y no tenemos que ser filósofos y recurrir a un método especial para gozar de esa evidencia. Ha de admitirse, entonces, como una consecuencia de lo anterior que “la ciencia se funda en el ser ya aprehendido, aunque deficientemente conocido, dado ya íntegramente en el acto más primario de conocer”.⁹ La verdad científica no es el primer testimonio fidedigno de su presencia.

Nicol considera que no es aceptable que sólo el pensamiento metafísico pueda lograr la revelación del ser. Puede parecer plausible que la ciencia asuma la misión de fundarse a sí misma, si el conocimiento humano no dispone, en un nivel pre-científico, de evidencias apodícticas. Por lo mismo, esa ambición de la ciencia de fundarse a sí misma ya no parece tan plausible cuando se advierte que, para lograrla, la ciencia debiera fundar también el ser, puesto que lo conocido *antes* (de la ciencia) no merecería tal nombre. ¿Qué sentido tiene “fundar el ser”? inquiera Nicol, para luego declarar que “el ser no necesita fundamentaciones: el ser está ahí, y en él estamos ya nosotros, desde luego y desde siempre; de tal modo que no hay crítica ni discurso del método que pueda arrebatárnoslo, ni comprometer la evidencia de su actualidad”.¹⁰ La condición de posibilidad de la ciencia en general está ya dada en el conocimiento pre-científico. Es una base que

⁷ E. Cassirer, *Antropología filosófica* (1944), VII, p. 126

⁸ Cf. Platón, *Fedro* 266b-c ; *Sofista*, 253d

⁹ E. Nicol, *Metafísica...* (versión de 1974), §13, p. 102. En adelante aludiremos a la segunda versión de la obra capital de Nicol, con la letra “B”.

¹⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia* (1965), p. 420

nos es dada, que se impone en nuestra existencia, y respecto de la cual –indica Nicol– no cabe la diversidad de concepciones: *la base es el ser*.

¿Por qué el fundamento es base? Si preguntamos por el significado arcaico de la palabra <<fundamento>>, con la pregunta misma hemos ya respondido, esto es, aducido lo que mentamos con dicha palabra, a saber: la base, el fundo, aquello sobre lo cual algo se basa. Así hablamos de los fundamentos de un edificio o de un principio fundamental en cualquier ciencia. *Es base aquello que no tiene base*. El ser es la base porque no requiere una razón: es la *ultima ratio* de todo lo que es, incluyendo el ser de la propia razón. Sólo tiene razón de ser lo basado. Cuando decimos que todas las cosas existentes son contingentes, entendemos que no tienen base propia porque dependen unas de otras y que su base parecería algo ajeno. Pero, en rigor, lo contingente es lo único realmente fundado. Su ser no tiene otra base que *el simple hecho de ser*. “Lo básico es el hecho de que Hay Ser”,¹¹ pondera Nicol, con una fórmula recurrente en su obra: *Hay ser*, para expresar el carácter universal y apodíctico de esa evidencia primaria. Fórmula conexas a otra que también emplea el catalán a lo largo y ancho de su producción filosófica, como el lema que encabeza, según su autor, la operación de *reforma de la filosofía: el ser está a la vista*.¹² Quiere decir que el ser es apariencia, *fenómeno*, y que la base no está “más allá” de la concreción del ser que denota la cohesión e interdependencia de todos los existentes. Se trata de una evidencia que no es dominio exclusivo, esto es, no está reservada para los pocos hombres que se atreven a investigar el ser.

Para Nicol, ninguna averiguación científica o teoría filosófica puede superar o reforzar la fuerza de evidencia y claridad que posee la primaria aprehensión del ser, efectuada en la experiencia común. Y el reconocimiento de esta evidencia primaria como dato no pierde su eficacia básica si nadie en la vida ordinaria, concede expresamente título de absoluto a lo que todos estamos viendo. También es un hecho que vivimos sin percatarnos de la evidente presencia del ser. La familiaridad con las cosas que nos rodean es prosaica, su compañía es sedante y

¹¹ E. Nicol, *Crítica...*, §38, p. 245

¹² E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica” (1973), *Ideas de vario linaje*, p. 96

nuestra mirada *aletargada* de ordinario frente a la realidad. Sin embargo, debemos negarnos a aceptar que la evidencia del ser, que es la más firme de las evidencias de nuestra vida, pueda convertirse en un misterio precisamente cuando la mente quiere entender el qué y cómo de tal evidencia. Según observa Nicol, “es cuestión de hecho que nunca tenemos la más ligera duda acerca de la realidad, es decir, acerca de su existencia”.¹³ Dudamos, en todo caso, respecto del qué y cómo de las cosas que *son*, no de la invulnerable certidumbre de su presencia. Quizá podríamos plantear la cuestión de cómo es posible que el hombre, en su trato ordinario con la realidad, logre obtener una certidumbre tan invulnerable; sólo que las explicaciones de la ciencia no harán que el ser sea más obvio de lo que ya era para cualquiera. La ciencia tiende a superar la opinión común y corriente *acerca* del ser, pero no la certidumbre de su *estar ahí*. Y puesto que se alcanza ¿qué necesidad tiene la ciencia de buscar, más allá de tal certidumbre, otra cualquiera que en ningún caso podría ser más firme? La primaria aprehensión del ser no puede ser suspendida mientras hallamos una manera científica de confirmarla. Esta suspensión sería artificial; nos conduciría con demasiada facilidad, al final de nuestra indagación, a una situación en la que no podríamos “probar” su realidad y tendríamos que recurrir a medios irracionales para creer en su existencia.¹⁴

En suma, la proposición de la inmediatez del ser, en la obra nicoliana, no es una verdad científica, ni debe llamarse tesis. No es más que el reconocimiento filosófico de una experiencia común, que no requiere arbitrar método alguno para llegar al ser, ya que no hay que *llegar* a él: en el ser estamos; el ser es el dato. Esta evidencia primaria y universal, según la piensa el filósofo catalán, es la condición de todas las verdades, y de los errores. En el ser se fundan todas las tesis, que son las diferentes dis-posiciones vocacionales del hombre frente a lo que está presente. Y de esa experiencia de las presencias (así, en plural), es de lo

¹³ E. Nicol, “El retorno a la metafísica” (1961), *Ideas de vario linaje*, p. 28

¹⁴ Ejemplos de los medios irracionales los ofrecen Einstein y Planck. Explica Nicol: según aquel, la percepción sensible no puede ofrecer más que una información indirecta acerca de la realidad física, pero debemos tener *fe* en la existencia de ese mundo exterior, que sólo puede ser captado de manera “especulativa”. Plank, por su lado, adopta una posición semejante: afirma que hay un mundo externo, pero que no es directamente cognoscible; contradicción que revelaría la presencia de un “elemento irracional o místico”, el cual va unido a la ciencia física (tanto como a cualquier rama del conocimiento), que permite asegurar la existencia de ese mundo externo. Cf. “El retorno a la metafísica”, *op. cit.*, p. 27

que realmente podemos hablar. Esta presencia del ser es una *presencia física*, significa que “el ser se da en una multiplicidad de presentaciones físicamente diferenciadas”.¹⁵ Esto es, la realidad física cual *datum*, se da en la pluralidad diversificada y dinámica de los entes, con su inmanente razón: *logos real* u orden; como lo define Heráclito: el *logos* de acuerdo al cual todo sucede.¹⁶ Se trata del *logos* entendido como una razón que está ya en las cosas mismas, un concepto con el que están familiarizados los filósofos, afirma Nicol, es el concepto de una razón presente en las formas del devenir de los entes.¹⁷

Que el ser “está a la vista” quiere decir que el ser no está sino en el ente, lo que a su vez significa que el ser está en todas partes. De este hecho elemental, de que donde quiera que miremos se halla el ser, Nicol deduce otras verdades: “la absoluta imposibilidad de un vacío del ser, y la equivalencia de ser y realidad. La positividad resalta en la doble negación”.¹⁸ Las limitaciones de lo contingente se captan sobre el fondo de lo ilimitado. Por esto, precisamente, lo absoluto del ser “es aquello cuya ausencia aparece en la contemplación del propio existente relativo. Y lo que al existente –contingente– le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo”.¹⁹

Que el Ser esté en el ente –no que sea *un ente*–, que se perciba en todo ente, que esté entrañado en lo existente; que sólo sea señalado en el ente real, que no se separe de los entes; todo esto quiere decir que el ser es una infinitud de realidades concretas. Pues lo *absolutus* es un *concretum*. Nicol explica que lo absoluto es concreto: es fenómeno. Ab-soluta es la evidencia que percibimos en “la cohesión e interdependencia de todos los existentes”.²⁰ A la luz de esta explicación, entendemos que la totalidad de su presencia es su concreción. Se trata de la aprehensión “global del ente como real y existente”.²¹ Pues la concreción de lo individual, en el sentido de aislado, es en verdad una abstracción.

¹⁵ E. Nicol, *Crítica...*, p. 245

¹⁶ Heráclito, *Fragmentos*, B1

¹⁷ Cf. E. Nicol, *Los principios...*, pp. 497 y 499. Sobre la regularidad de los cambios, o sea, la racionalidad del ser y el devenir, véase el §2, pp. 27-29.

¹⁸ E. Nicol, *Crítica...*, §39, p. 249

¹⁹ E. Nicol, *Los principios...*, p. 361

²⁰ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, p. 102

²¹ E. Nicol, *Metafísica... A*, §21, p. 198

La presencia de cada uno de los entes jamás le da suficiencia ni lo aísla: lo aislamos nosotros, en todo caso, para conocer su mismidad. Pero los entes son lo que son porque “crecen juntos”. Lo concreto de esta verdad primaria es la relación o correlación de unos entes o hechos, con otros; es lo que ponen de manifiesto las ideas abstractas, las concepciones generales, como la del *ser*. Como el cemento que da unidad y resistencia conjunta al material de piedras sueltas que son los supuestos hechos aislados. Porque “la realidad misma siempre es un *concretum*: algo que emerge como pluralidad integrada”.²² Por esto dirá Nicol que el ser “no es siquiera intuible en sí mismo. Pues la materia de toda intuición es el ente, es la realidad”.²³

La dificultad remanente es la que obliga a hablar unas veces del Ser con mayúscula, y otras del ser con minúscula. Al respecto, Nicol indica que “*el Ser está en el ser, pero no se confunde con él*”.²⁴ Ya que podemos hablar de las notas que definen al ente y de lo que no es él; también del ser que no puede ser, o que puede ser pero no es todavía; incluso del que ya no es; podemos, pues, hablar de lo que pudo ser antes, y de lo que puede ser después, porque todas esas posibilidades pertenecen al ser, en tanto que se refieren al ente. Se trata del *no-ser* que, en varios modos, le pertenece al ente.²⁵ Empero, el Ser en sentido absoluto, con mayúscula, no puede albergar un no-ser (igualmente) absoluto: la nada. El pensador catalán nos pide percatarnos que las proposiciones negativas no tienen como sujeto al Ser, pues no niegan nada de él, son expresiones en las cuales lo negado se refiere al ente. De suerte que las declaraciones de afirmación y negación son fórmulas positivas en tanto se refieren a algo que es, y a la vez impiden confundir el Ser con ninguno de los entes en que él está presente. Así, los hombres perciben que el Ser subsiste cuando algo deja de ser. Si hablamos de la fugacidad de todas las cosas, por contraste vemos que el Ser no es fugaz, pues

²² E. Nicol, *Metafísica... B*, §37, p. 262

²³ E. Nicol, *Los principios...*, p. 303

²⁴ E. Nicol, *Crítica...*, §26, p. 160

²⁵ Nicol hace un primer listado de 6 modos (*Los principios...*, pp. 348-354), que luego ampliará a 8 (*Crítica...*, §39, pp. 253-255), de los cuales tres sólo corresponden al *ser* humano. Ricardo Horneffer agregará uno más: “el no ser que *es*, pero no existe” (*El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol* (2013), §15, pp. 163-165).

experimentamos siempre su presencia; su ausencia absoluta, por definición, no podemos experimentarla. El dejar de ser de cada ente individual no nos impide captar la absoluta permanencia del Ser, que es inmune al devenir de los entes. Por lo mismo, la predicación del ser determinado, del ser con minúscula, conjuga afirmaciones y negaciones con alcance ontológico.²⁶ Pero al Ser no podemos determinarlo, existe una imposibilidad formal de definir el Ser, porque cualquier atributo que se predique de él le daría un carácter determinado.²⁷ Si no hay algo más que el Ser, algo que permita contrastarlo, si nada le es afín y no tiene confín, entonces no puede ser definido. Podemos decir, siguiendo a Nicol, que el Ser (con mayúscula) es literalmente in-distinguible, pues no se distingue de nada, y en rigor fenoménico, tampoco requiere *atributos*. Si bien Nicol ofrece una lista de esos atributos, más por rigor lógico que fenoménico, pues no son evidentes a simple vista, sino una “construcción simbólica”, un producto de la postura que toma el filósofo ante lo que es, como observa Ricardo Horneffer.²⁸

Aunque hoy parece evidente –o al menos así le parece a Nicol– que a la constante presencia del ser no la afectan el ir y venir de los entes, sus presencias y ausencias, su duración y desaparición, es preciso recordar que la metafísica tradicional ocultó el ser, como una hipótesis ideada para resolver el problema de la temporalidad inherente a las cosas. Como el ser visible era menguado porque era temporal, el Ser de veras tenía que ser intemporal, y por tanto invisible. Al Ser se le sustrajo de la experiencia, porque asimismo se le apartó del tiempo. Y la operación por la cual la filosofía recupera la esencial temporalidad de lo que es, es justo la re-forma que exige Nicol. Fue un error capital de la filosofía tradicional identificar al Ser con lo permanente estático (como en Parménides). Sin lugar a dudas el Ser es lo permanente, sólo que es permanencia que fluye, es dinámica (como en Heráclito). El Ser entraña el tiempo: es tiempo.

Como referimos arriba, la necesidad de un firme punto de apoyo deriva, en parte, del horror que infunde la noción de una realidad sin consistencia. La

²⁶ Sobre los predicados afirmativo y negativo (*katáphasis* y *apófasis*), cf. M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 42; A. Vigo, *Estudios aristotélicos*, pp. 110 ss.; Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1027b 18-23.

²⁷ E. Nicol, *Los principios...*, p. 301

²⁸ R. Horneffer, *El problema del ser...*, §9, pp. 97-109; E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, *passim*.

intemporalidad del ser es indicio de una motivación pre-teórica. Una de las razones es de orden humano-existencial. La angustia del hombre, del “animal racional”, ante la muerte, motiva la concepción de una realidad allende a la que vivimos cotidianamente. Sin embargo, no tiene una causa meramente humana, sino metafísica. Veámoslo en Platón. ¿Qué lo inspiró a plantear la necesidad de que hubiera una realidad allende a la que vivimos cotidianamente? La motivación fue el deseo de eternidad; su contraparte fue la exigencia lógica del principio de identidad, principio al que parece contradecir el fenómeno del cambio: una cosa no puede ser y dejar de ser o no-ser y seguir siendo la misma cosa. Con esta concepción, el animal racional pronto concibe la misma exigencia respecto a su propia existencia, y la solución adviene en la forma de la teoría de la inmortalidad del alma. Lo que llevó a Platón a plantear la teoría de la inmortalidad del alma resolvió un dilema existencial, pero creó otros dilemas de orden metafísico. Lo que persigue el filósofo, tanto en el *Fedón* como en el *Banquete*, es fundamentar teóricamente, a partir de una motivación existencial, la esperanza de inmortalidad del hombre y, junto con ello, el establecimiento de un mundo –el de las formas– que sea indemne al tiempo.

Una vez realizado este paso o “salto” a *otro género distinto*, surge también la necesidad de una división en el orden epistemológico. La permanencia de las cosas en el tiempo se explicaría por la existencia de un núcleo ontológico, trascendente a los cambios o “accidentes” físicos, y que por definición permanecería “velado” por dichas apariencias –lo fenoménico–, e inalterado por la temporalidad. Así se revela la exigencia de dos órdenes de la experiencia: si la ciencia es conocimiento del ser (meta-físico) “en sí y por sí”, entonces el fundamento del conocimiento verdadero dependerá de la existencia de este ser no aparente, inmutable, invisible, velado por su apariencia actual y presente. A la vez, quedaría implícitamente rebajado el carácter del conocimiento primario, que consiste en la aprehensión e identificación del ente como algo que existe y es efectivamente real. “La motivación es existencialmente atendible: llena al hombre de temor el que todo sea para nada, que no haya propiamente dicho un de dónde

y un hacia dónde, un fundamento que de razón del ser de los entes, una verdad última, *inconmovible*".²⁹

El fundamento debía ser él mismo lo inconmovible, es decir, lo que no se mueve, ya que, según lo sostenía el propio Platón, "ni siquiera existe el conocimiento, si todas las cosas cambian".³⁰ Por ello, proyectó eso inconmovible al plano trascendente, y como consecuencia tuvo que afirmar la tesis de la inmortalidad del alma.³¹ El dualismo de la realidad objetiva armoniza con el dualismo de la naturaleza humana: con los sentidos del cuerpo percibimos lo sensible, o sea las cosas (contingentes); con el alma invisible conocemos lo invisible, o sea las Ideas (eternas).³² Esto último mienta el sustrato no aparente del ente, que sería independiente a todos los cambios y que por tanto no varía en-sí, ni lo afecta el transcurso del tiempo. De allí que el conocimiento científico no versaría entonces sobre lo mismo: sus objetivos serían diferentes, y la metafísica asumiría la misión de revelar un ser velado que ella misma pre-supuso. Nicol advierte que esta operación rompe la unidad del ser y del conocer, en la medida en que la unidad del ente ha quedado dividida en dos zonas ontológicas disociadas.³³

Fue ese salto a lo meta-empírico lo que favoreció el repudio de la *philosophia prima* como falsa ciencia. Se creyó que a nuestro mirar superficial correspondía una realidad superficial, y que, por ende, a un mirar profundo correspondería una realidad más honda y auténtica. Pero no hay tal. El gran misterio de las cosas está en su superficie: el ser está a la vista. En tal virtud, Nicol afirma que el ser *no es problema sino dato. El Ser es lo dado en todo lo que puede darse*. El hecho de que Hay Ser equivale a darse el Ser: el darse es inherente a él, con gratuidad universal, como en el verso de Silesius:

*La rosa es sin por qué; florece porque florece,
no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.*³⁴

²⁹ R. Horneffer, *El problema del ser...*, §3, p. 42

³⁰ Platón, *Crátilo*, 440a; Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1010a 7-8

³¹ Platón, *Fedón*, 76e

³² *Ibid.*, 77a; Cf. E. Nicol, *La idea del hombre* (versión de 1946), p. 386

³³ E. Nicol, *Metafísica... A*, § 20, pp. 192-193

³⁴ A. Silesius, *Peregrino querubínico*, 289, citado por Heidegger en *La proposición del fundamento*, p. 64

Diríase que la rosa muestra la magnificencia de lo simple: *el haber*; diríase *sin por qué*. No sólo hay ser, sino que el Ser se da. El Ser es *condición* del ser, explica Nicol, ya que *conditio* tiene la misma raíz que el verbo *dare*, también es un compuesto de la raíz *do* del verbo *dedo*, que significa el acto de dar de una vez por todas, de liberarse o entregarse por completo. En esto consiste, precisamente, la *dádiva del Ser*. La primera dádiva.³⁵ Es la base, el fondo de todos los datos.

Cualquiera puede captar el ente, a partir del hecho de considerarlo como dado, como algo que está ahí, *dotado* de ser. Podría decirse que, para Nicol, la evidencia primaria y común es trans-parente porque impregna lo a-parente: inunda de luz las apariencias. Lo trans-parente del ser es lo diá-fano (palabra que contiene el prefijo *diá* –a través– y la raíz griega de luz: *phainos*): Hay Ser. Como la rosa: florece *porque* florece; en éste *porque* “nos limitamos a contemplar el hecho puro y simple de que las cosas sean, y nada más, suspendemos aunque sea por un instante nuestro afán de descifrar todo y nos dejamos impresionar por la gratuidad”.³⁶ Otro asunto es el *por qué*. Lo que ya no es claro, en principio, es *por qué* está ahí. Lo que no está claro, sino misterioso, es justamente la cuestión de su principio. Aquí es donde Nicol nos ofrece una lección de sana humildad para cierta soberbia en el conocimiento científico, con pretensiones de suficiencia.³⁷ Para él, no cabe duda de que hay un misterio en el Ser, en el que la filosofía debe hacernos reparar. Es el misterio del *principio* del Ser, que no puede elaborarse legítimamente en la ciencia metafísica. Pues no hay ciencia alguna que deba justificar el ser, es decir, la realidad de lo que ella adopta como su objeto propio. La cuestión de *por qué* hay ser no tiene sentido, es un problema vano, porque no es algo de lo cual deba dar cuenta la razón. “La última razón del Ser no la encuentra la razón humana. Esta tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser*, y proceder a partir de ahí”.³⁸ Nicol encuentra en este punto los límites

³⁵ De la otra dádiva, la verbal, que no hace sino reafirmar la dádiva del Ser, véase el §2, p. 38 y §3, p. 63.

³⁶ R. Horneffer, *op. cit.*, §12, p. 136. Las últimas cursivas son mías.

³⁷ Para Nicol la soberbia no tiene nada que ver con la filosofía, pues el *carisma* filosófico es una entrega personal de amor, al ser y al prójimo (la dádiva verbal, que luego tocaré). Sobre la “Otra idea de la filosofía” de Nicol, cf. *La vocación humana*, pp. 313-322; R. González, “José Gaos y Eduardo Nicol: contraste en torno a dos ideas de la filosofía”, en *Signos filosóficos*, revista de la UAM, vol. XIX, núm. 38, 2017, pp. 150-175

³⁸ E. Nicol, *Los principios...*, p. 302

infranqueables de nuestra capacidad de conocimiento. “Podemos *describir* científicamente –en el sentido más amplio, que incluye a la filosofía lo mismo que la ciencia natural– todas las cosas y los acontecimientos; pero no podemos radicalmente *explicárnoslas*.³⁹ Por esto Nicol concluye que “las razones de la razón, cuando llegan más a fondo, son siempre las penúltimas”.⁴⁰

En lo anterior, que más parece un acto de resignación que de pensamiento, Nicol advierte una ganancia. Nos solicita reconocer que el hecho de que un problema no tenga solución, no significa que sea ilegítimo plantearlo. Significa nada más que el hombre no puede resolver con la ciencia el más radical de los problemas que descubre con la ciencia misma. Aquí la ganancia es comprender que el ser de las cosas está presente en las cosas mismas. Que la totalidad del ser sea, pues, su propio principio, y que el principio signifique solamente el fundamento, y no el origen.

Entonces, si al ser lo vemos en el ente y nada más en el ente, podemos decir que el ente es justo el dato del Ser (recodemos: el Ser es la base de todos los datos, pues a todos lo dota). A partir de lo cual debemos percatarnos –como el propio Nicol expone– que el Ser, que está siempre presente, nunca se ofrece a sí mismo como indeterminado o amorfo. Si bien es cierto que nuestra palabra *ser* (una sustantivación del infinitivo que equivale a una paralización de lo que es dinámico) resulta neutra e indiferente, ya que su misma universalidad la hace absolutamente abstracta,⁴¹ el Ser mismo no es nunca neutro, ni indeterminado. Recordemos que lo absoluto es concreto: no es una especie de continuo uniforme, sino una pluralidad diversificada y dinámica de entes individuales. “Para decir qué es el Ser tenemos que señalar el ente real”, nos advierte Nicol.⁴² Es que el ser siempre es ésta o aquella cosa real, aquello que nos detiene o demora porque está o se *pro-yecta* hacia adelante. Lo real es aquello que me resiste, se me opone, me hace frente; algo en que reconozco un elemento dado, que se hace por sí mismo presente, para decirlo con las palabras de otro filósofo hispánico, Luis

³⁹ E. Nicol, *Metafísica... A*, §25, p. 243

⁴⁰ E. Nicol, *Los principios...*, *loc. cit.*

⁴¹ A diferencia del griego, donde el *tò òn*, que traducimos por *lo que es*, mentaba una acción o verbo y no un sustantivo. Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo* (1950), I, p. 37; R. Horneffer, *op. cit.*, §20, p. 208

⁴² E. Nicol, *Los principios...*, *loc. cit.*

Villoro.⁴³ Dato que sólo es *problema* en la antigua acepción de esta palabra. En griego, *próblema* significa literalmente ob-stáculo: designa lo que está delante; lo que adquiere realce porque se *pro-yecta*, es decir, lo *pro-puesto*; el ser es problema para la filosofía en tanto que reconoce que es lo *prominente* por excelencia.⁴⁴

Pues bien, si el fundamento es lo dado, si ninguna ciencia tiene por misión fundamentar el ser, ¿qué es legítimo demandar a la ciencia primera, precisamente, la de los fundamentos? Y con esta pregunta entramos al núcleo del pensamiento de Eduardo Nicol. Según las explicaciones precedentes, si no transgredimos “los límites infranqueables de nuestra capacidad de conocimiento”, lo que puede ser efectiva y útilmente intentado por la filosofía primera es mostrar cuándo y cómo se alcanza esa evidencia del ser. La misión de una metafísica renovada consiste justamente en revelar de qué manera se obtiene aquella evidencia primaria, de la cual debe partir cualquier conocimiento, cualquiera sea su nivel (pre-científico o científico). Se trata de un nuevo intento de fundamentación de la metafísica misma, y por tanto de la ciencia en general. En su programa de renovación tiene que figurar ante todo el restablecimiento de la evidencia del ser, esto es, que “el ser está a la vista” (el lema que encabeza la *reforma de la filosofía*, arriba referida).

La propuesta original de Nicol consiste en reconocer a la *expresión* como el fundamento de la ciencia metafísica –porque la ciencia sólo puede fundarse en el acto de comunicación de la *dádiva del Ser*: en el ofrecimiento verbal del hecho de que Hay Ser. También en recobrar el significado absoluto, el significado estrictamente metafísico (no meta-empírico, que tanto favoreció las críticas, que todavía perduran, sobre la ciencia primera), que tiene la simple presencia del ser asegurado en la palabra. “Dicha ciencia puede denominarse *metafísica de la expresión* porque revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene

⁴³ L. Villoro, “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé”, en *Crítica*, revista del IIFs-UNAM, XXII, núm. 65, 1990, p. 84

⁴⁴ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, p. 103; *La idea del hombre* (versión de 1977), §42, pp.324-325; *La reforma de la filosofía* (1980), §31, pp. 311-312

precisamente en un acto expresivo o comunicativo”.⁴⁵ La metafísica de la *expresión* viene a ser así el intento de una nueva fundamentación de la filosofía primera, cuya novedad estriba en la recuperación del fenómeno expresivo como el fenómeno fundamental, desde el cual se produce un viraje completo de toda pasada forma de proceder en metafísica.⁴⁶ En la expresión se encuentran esas evidencias fundamentales que siempre ha buscado la ciencia primera, para establecer sobre ellas la construcción de la ciencia en general. Es la expresión, cuya primaria y principal modalidad es el *logos* –la palabra–, la que revela el fenómeno del ser; y en la que se hace patente, a la vez, el ser del que expresa y el ser de lo expresado.⁴⁷

Debido a que “el ser no está presente sino en el acto de la presentación”,⁴⁸ el hombre sólo tiene sentimiento de firmeza en el ser *comunicado*. La auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene, pues, con los sentidos y con el *logos*, que es pensamiento y palabra. Por esto, era necesario –manifiesta el autor de la *Metafísica de la expresión*– devolver la apodicticidad al dominio lógico.⁴⁹ Es decir, restituir al ser su prominencia visible o fenoménica a través de una relación dialógica; restituyendo al *logos*, como palabra y razón, ese atributo primario que es su apertura e inherencia al ser, y su capacidad de hacer conspicua para todos la prominencia de lo real en sí; de reconocer, en suma, la virtud que posee de convertir en algo evidente, visible, lo que ya es visible: de convertir la simple percepción del fenómeno en evidencia *fenómeno-lógica*.⁵⁰ Una metafísica auténticamente fenomenológica cuenta con la primera verdad apodíctica, que es anterior a la ciencia, y que consiste en la identificación y la presentación o apófansis del ser *mediante el logos*.⁵¹ Para Nicol “la apodicticidad es inherente a la primaria declaración de la presencia del ser”.⁵² Lo apodíctico es lo dialógico. Sólo

⁴⁵ E. Nicol, *Metafísica... B*, §16, p. 122

⁴⁶ Cf. E. Nicol, “Esto no es metafísica”, *Ideas de vario...*, pp. 119-128

⁴⁷ Cf. J. González, *La metafísica dialéctica* de Eduardo Nicol (1981), IV, §4, pp. 131-139

⁴⁸ E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), p. 80

⁴⁹ E. Nicol, *Metafísica... B*, §13, p. 103

⁵⁰ E. NICOL, *La reforma de la filosofía*, §32, p. 317

⁵¹ E. Nicol, *Metafísica... B*, §15, p. 116. Las cursivas son mías.

⁵² E. Nicol, *Metafísica... B*, §1, p. 13

en este sentido la metafísica queda, en efecto, reinstaurada como literal y radical *fenómeno-logía*.

Dos cosas debemos advertir en la propuesta nicoliana. Lo primero es que el “problema del ser”, si fuera el caso seguir expresándolo con esos términos, desaparece del firmamento filosófico. A partir de la fórmula “el ser está a la vista”, “la pregunta que interroga por el ser”, pregunta que se ha repetido tantas veces, como si fuera capital, como si el absoluto fuese una incógnita y la legitimidad del conocimiento dependiera de su pericia en despejarla, ya no puede seguir siendo un problema. Para Nicol, no hemos de partir en busca de la evidencia fenomenológica de la verdad primitiva que expresa el hecho de que *Hay Ser*; “no debemos abandonar la realidad que nos rodea, y borrar de nuestro entendimiento cuanto sepamos de ella, con la esperanza de encontrarla de nuevo por otra vía del entendimiento que logre hacerla comparecer como *auténtica* realidad. La realidad no puede ser en ninguna forma más auténtica que como la aprehendemos ya en nuestra experiencia primaria”.⁵³ Sin olvidar que “lo mismo esa verdad primaria que las demás, son operaciones dialógicas”.⁵⁴ En otras palabras, la captación del ser en su presencia inmediata *se nos impone. Estamos destinados a hablar del ser*.⁵⁵

Si estamos destinados a hablar del ser y la realidad se nos impone; si la misión de la metafísica no es, como se ha dicho, fundar el ser; ¿no es la metafísica de Nicol, más bien, una *teoría de la verdad*? Considero que él aceptaría esta *tesis*. Incluso reconoce que “filosóficamente, el problema decisivo es el de la verdad”.⁵⁶ Que la ciencia no es sino una modalidad de la existencia que consiste en procurarse verdades. Que el ser humano sólo funciona o existe *con verdades, en verdades, por verdades y desde verdades*: es el “animal racional” que busca verdades, a partir de la verdad que no es verdad buscada. En la *Metafísica de la expresión*, el hombre es el ser que tiene que expresar verdades (y errores, claro está), sean pre-científicas o científicas, para poder vivir.

⁵³ E. Nicol, *Metafísica... A*, § 22, p. 206

⁵⁴ E. Nicol, *Metafísica... B*, §24, p. 177

⁵⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 984a 18; Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44, pp. 229-230 [212-213]

⁵⁶ E. Nicol, “Verdad y expresión” (1962), *Ideas de vario linaje*, 9, p. 164

Lo segundo por advertir es una revelación no menos pasmosa e importante. Si toda evidencia es compartida, este compartir evidencias resulta algo revelador de la forma de ser constitutiva del hombre, como *ser de la expresión*. Nicol señala que la expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, sede de la evidencia del ser en general y clave para la exégesis del ser humano. Sobre esta cuestión habremos de ocuparnos en el siguiente párrafo, pero aquí importa subrayar que la palabra es un nexo de comunidad ontológica “*entre dos órdenes del ser*”.⁵⁷ Lo cual hace necesario plantear ahora el tema de un nuevo dualismo, uno “legítimo” –para usar la frase de Nicol–; de la relación o comunicación que desde una metafísica de la expresión mantienen esos “dos órdenes”, que más adelante determinaremos; y la *participación* de la verdad en ese dualismo.

Ahora debemos pensar el clásico problema de la *participación* en esta “especie de desdoblamiento interior del Ser” que alberga una *razón simbólica* (quizá *diabólica*). Pues en la metafísica de la expresión la palabra es como un *punte*: un medio o intermedio, que une y separa al mismo tiempo: por lo mismo que une las dos orillas, mantiene fija la distancia entre ellas. Todo lo que es un medio es también un alejamiento entre los extremos que se comunican por él.⁵⁸

⁵⁷ E. Nicol, *Metafísica...* B, § 17, p. 129

⁵⁸ E. Nicol, “Valor educativo de la palabra” (1949), *Las ideas y los días*, pp. 314-315

§ 2. La verdad como *participación*

“En las exposiciones de los diálogos platónicos –observa Alfonso Reyes– se tiende el *punte* entre el mundo real y estático y el mundo dinámico del advenir, mediante la fabulación, el mito, la alegoría”.¹ También mediante los razonamientos verdaderos (*alethés lógos*). Pero lo importante es advertir que ese puente está tendido *a través del logos*. Para Platón, el logos nos permite “la combinación mutua de las formas”.² Es como el intermediario (*metaxy*) que nos permite pensar las Ideas (realidades plenas, perfectas y subsistentes en sí mismas) y también conocer por medio de ellas lo sensible, algunas propiedades comunes a los cuerpos materiales, que son sombras (*skiái*) y fugaces apariciones (*fantásmata*).³ Y correspondientemente, es el intermediario cuando se *predica* el concepto (*lógos*) de una Idea (de Belleza, Vida, etc.) del concepto de la cosa, empleada como sujeto de un juicio afirmativo o negativo, según sea el caso.⁴

Es cierto que para Platón el logos que nos hace “capaces de hablar”,⁵ no se puede identificar con la palabra, y menos aún con la *expresión*;⁶ pero es igualmente cierto que el fundador de la Academia (vale percatarse del sentido de tal obra fundadora) nunca creyó en el poder aislado de la razón. Sería suficiente para comprenderlo el advertir que la mayor parte de los escritos platónicos lo son en forma de *diálogo*. Es probable que por vía socrática, Platón comprendiera que el hombre no sólo requiere de la comunidad humana para lograr la felicidad, esto es, su perfección moral en la vida, sino que también le es indispensable para conseguir la perfección intelectual, representada por la más alta *episteme*, la que recibe el apellido de *dialektiké* en el *Sofista*. *Dialégestai epísteme* es la filosofía superior o *próte filosofía* aristotélica, por *versar* sobre principios que son fundamentos de todo lo demás.

¹ A. Reyes, “La crítica en la edad ateniense” (1941), *Obras completas*, vol. XIII, p. 157

² Platón, *Sofista*, 259e ss.

³ Cf. Platón, *República*, VI, 510c ss. Véase también J. Nuño, *El pensamiento de Platón* (1963), pp. 94-97

⁴ Cf. Platón, *Fedón*, 100a ss. Sobre los predicados con alcance ontológico, *vid supra* §1, p. 7 n. 26

⁵ Platón, *Sofista*, 260b

⁶ Cf. Platón, *Carta VII*, 343a-e.; *Leyes*, X, 895d-896a. Véase también E. Nicol, *Metafísica...* B, §19, p. 138

Observa Nicol que por no haber tomado en serio, y muy en serio, la instauración metódica de la metafísica como *ciencia dialéctica*, que lleva a cabo Platón en el *Sofista*, se ha tenido que retocar constantemente la explicación sobre la relación o comunicación entre la realidad y la razón humana.⁷

Podemos decir que la noción de verdad como una *correspondencia* entre el pensamiento o su expresión lingüística y la realidad, se remonta a Platón. Específicamente en el pasaje del *Sofista* (263b) donde se explica que el discurso “verdadero dice, a alguno, cómo son las cosas”.⁸ Definición que llegará con el correr del tiempo a la formulación de la *adaequatio rei et intellectus*, asociada a Tomás de Aquino, quien la recogió a su vez de un neoplatónico judío del siglo IX, Isaac Israeli. En la noción de correspondencia o de *adecuación* se manifiesta, incluso en el lenguaje ordinario, la referencia efectiva de una proposición a una realidad existente, distinta de la proposición misma. Pues no se entiende la *verdad* como mera relación intra-lingüística, sino como la propiedad de alcanzar, con la razón, una realidad extra-lingüística.⁹ Se plantea así el problema de la *adecuación* del pensamiento con algo que es heterogéneo, o sea las cosas. Preguntamos cómo puede haber una correspondencia entre cosas tan distintas como un razonamiento y la realidad física. Para saber si una cosa se adecua a otra debemos ver si “embonan” entre sí, como las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, se completa. Pero, ¿cómo podría suceder esto con dos órdenes de realidad tan diferentes como el logos verbal y el universo físico? Cualquier teoría de la verdad que de algún modo establezca esa correspondencia debe enfrentar estas preguntas.

En el párrafo anterior abordamos la condición fundamental de la verdad, esto es, el hecho de que *Hay Ser*. Base de la evidencia fenómeno-lógica, la que está asegurada mediante el logos (como palabra y razón). Restituida en la operación de reforma de la filosofía la prominencia fenoménica del ser (que “está a la vista”) a través del logos; ahora sigue indagar de qué manera se integra este

⁷ Cf. E. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en *Utopía*, revista de la FFyL-UNAM, núm. 7, 1990, p. 69. Texto de la conferencia inaugural del IV Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México, que tuvo lugar en octubre de 1989.

⁸ Platón había ofrecido esta misma definición en *Eutidemo* (283e), *Crátilo* (385b) y *República*, VII (532a).

⁹ Cf. L. Villoro, “Verdad”, en *El conocimiento* (1999), p. 213

logos (como palabra y razón) en el orden universal de la realidad. Y cómo o de qué manera es que el ser de la expresión dice verdades (sean éstas científicas o pre-científicas). Si la verdad tiene su fundamento en el ser, es decir, en la realidad entendida como *concretum*: pluralidad integrada de entes individuales,¹⁰ queda abierta la cuestión sobre qué características debemos admitir en la realidad y cuáles en la expresión para que sea posible decir verdades. En otras palabras, ¿qué condiciones debe tener lo que es, y qué capacidad debe tener el ser de la expresión para poder referirse a lo que es?

Si, como indicamos, la noción de verdad como correspondencia puede remontarse al *Sofista*, entonces vale la pena recordar cuál es la reforma de gran alcance que lleva a cabo Platón en ese diálogo. Para decirlo de una manera sencilla, en el *Sofista* hay una crítica expresa del eleatismo. Específicamente a la doctrina parmenídea del conocimiento, de excluyente dicotomía. Al simplismo de una sola vía a la verdad,¹¹ opone Platón un pluralismo epistemológico, porque también la realidad se pluraliza con respecto al monismo ontológico de Parménides. En la filosofía de Platón, lo epistemológico y lo ontológico siempre están conectados, como puede apreciarse en la correspondencia de los niveles del conocimiento con los grados de realidad de los objetos conocidos. A mayor grado de realidad corresponde un mejor nivel del conocimiento.¹² La reforma practicada por Platón sobre el esquema eleático, que comienza en el libro VI de la *República*, culmina en la abierta rebeldía del *Sofista* dirigida, en el célebre “parricidio”, a atacar el núcleo de la tesis eleática: la absoluta negación del no-ser.¹³ Tratando de superar a Parménides, Platón piensa que “hay que conceder el ser a lo que cambia”,¹⁴ y “existencia a la falsedad en el discurso”.¹⁵

En el *Sofista* culmina la justificación de los varios niveles del conocimiento propuestos en la *República* (*epistéme*, *dóxa* y *amathía*), e incluso antes, hablando

¹⁰ Vid supra §1, pp. 5-6

¹¹ Cf. Parménides, *Poema*, B1 y B2, 1-4

¹² Cf. Platón, *República*, V, 476e-478d; VI, 509d ss.

¹³ Cf. Parménides, *Poema*, B2, 5-8; Platón, *Sofista*, 241d. Véase también J. Nuño, *op. cit.*, pp. 85-89

¹⁴ Cf. Platón, *Sofista*, 249b

¹⁵ *Ibid.*, 236e

de la opinión verdadera (*dóxa alethés*) desde un punto de vista práctico.¹⁶ También culmina la teoría de la “comunidad de los géneros”, perfilada en el *Fedón*, mediante la predicación.¹⁷ La culminación radica en la exposición que Platón ofrece sobre el logos, como el género del ser que hace posible la filosofía, es decir, la ciencia dialéctica que nos permite “mostrar correctamente qué géneros del ser concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí”.¹⁸ Para Platón la ciencia (*episteme*), el saber verdadero, se corresponde con lo que es o existe en forma absoluta, o sea con las Ideas, mientras la opinión (*dóxa*) se corresponde con las apariencias, lo que es y no es. En cuanto a la ignorancia supina (*amathía* o *ánnoia*) relacionada con lo que en forma alguna es, o sea la nada (*to pántos me on, to medamós on*), propuesta en la *República*,¹⁹ Platón le da “la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional”, en el *Sofista*.²⁰ Lo importante es advertir que la correspondencia lógica se funda en la relación real de las cosas unas con otras; pero a su vez esta relación se funda en la que guardan las cosas con las Ideas, y las que entre sí tienen las Ideas como seres puros y absolutos. Lo que lógicamente es predicación, ontológicamente es *participación*.

Ontológicamente, la solución de participación, como mediación entre la cosa y la Idea, no resulta satisfactoria ni siquiera a su propio autor. Sin duda era consciente de la dificultad que presenta definir su naturaleza. Primero en el *Fedón*, Platón confiesa que la cuestión no está madura todavía en su pensamiento.²¹ A esa relación la llama “presencia de la idea en la cosa”, “comunicación”, “correlación” y “participación” (el término consagrado por la tradición metafísica). Luego, en *Parménides* corrige y amplía la primera formulación de esa relación. Un joven Sócrates expone al ilustre filósofo eléata que la dificultad mayor no era tanto la de explicar la participación de la cosa en la Idea, sino la presencia de la Idea en

¹⁶ Cf. Platón, *Menón*, 97b-c

¹⁷ Cf. Platón, *Fedón*, 99e ss.; *Sofista*, 253b-c. Véase también E. Nicol, *La idea del hombre* (1946), pp. 394-395

¹⁸ Cf. Platón, *Sofista*, 260a y 261b

¹⁹ Platón, *República*, V, 477a

²⁰ Platón, *Sofista*, 258e

²¹ Platón, *Fedón*, 100d

la cosa; porque sin esa presencia la cosa no sería lo que es.²² No se percibe de qué manera lo absoluto puede abandonar su ámbito eterno e insertarse en la pluralidad de lo contingente.

Hoy podemos considerar errónea la teoría platónica de las Ideas: de unas formas de ser eternas y absolutas. Pero lo cierto es que sólo podemos criticarla si comprendemos el problema que pretende resolver, que no es ningún falso problema. Por una parte, en filosofía no podemos darnos por satisfechos con el mero fluir de las cosas, tenemos que aceptar, en cierto sentido que más adelante veremos, la definición platónica según la cual el conocimiento verdadero es un conocimiento del ser y no del puro devenir. Por otra, debemos tener presente que Platón proyectó la verdad a un plano trascendente, para demostrar racionalmente la inmortalidad del alma.²³ No es exagerado sostener que la inmortalidad del principio anímico en relación al origen del conocimiento se mueve en un círculo que puede expresarse así: para que el alma haya conocido algo antes de volver a reconocerlo, en lo sensible y material, es necesario admitir su inmortalidad; ahora bien, el alma es inmortal porque ha conocido otros objetos, las Ideas, antes de alcanzar el estatus de compuesto con el cuerpo. En cualquier caso, lo importante es señalar que el alma desempeña en la filosofía platónica un papel de interés cognoscitivo primordial, pues al convertirse en el intermediario entre el mundo de las realidades permanentes y el de las cosas contingentes, su inmortalidad deja de estar promovida sólo por anhelos ético-religiosos para pasar a depender plenamente de una finalidad científica, como lo es asegurar la posibilidad del conocimiento verdadero en el hombre.²⁴

No debe olvidarse que, en Platón, ese dualismo ontológico se monta sobre un previo dualismo antropológico. En otras palabras: es la dualidad metafísica que ofrece el hombre para Platón la que sugiere una correspondiente dualidad metafísica del universo. Por consiguiente, explica Nicol, ese celebrado problema de la *participación* es resultado de las problemáticas relaciones entre el alma y el

²² Platón, *Parménides*, 130a ss. Sobre la imprecisión de Platón al determinar la naturaleza de la participación, véanse los comentarios de Aristóteles en *Metafísica*, I, 987b y 992^a 25-29

²³ Platón, *Fedón*, 95c. *Vid supra* §1, p. 8

²⁴ E. Nicol, *La idea del hombre* (1946), p. 388. Véase también J. Nuño, *op. cit.*, p. 101 ss.

cuerpo, y del alma –la parte del hombre que alcanza el verdadero conocimiento– con las Ideas –la realidad plena, absoluta y permanente.²⁵ No obstante, con método fenomenológico, ya no podemos admitir aquel dualismo antropológico. Nicol observa que ontológicamente (y esto es fenomeno-lógicamente), no existe más que *la unidad del hombre*, sin componentes desglosables. La dualidad sólo es pensada. Para saber lo que es un hombre, basta con verlo: su ser “está a flor de piel”.²⁶ En la metafísica reformada, el cuerpo no es una entidad desglosable del ser que habla del ser, como sí parece serlo respecto de la entidad anímica que, para Platón, preexiste al cuerpo y pervive después de la muerte.

Para desvanecer las dudas sobre la unidad del ser de la expresión, Nicol pondera la peculiaridad de la fórmula con que designamos nuestro cuerpo. El calificativo de “humano”, más que la distinción entre lo corpóreo y no corpóreo de nuestro ser, indica una diferencia radical entre el cuerpo humano y los demás cuerpos. Esta primera evidencia fenomenológica que es dato: la forma de ser del hombre “está a flor de piel”, o sea, “está a la vista”, es decisiva. Si atribuimos a un cierto cuerpo el atributo de humanidad es porque percibimos en él alguna cualidad que no posee ningún otro cuerpo. El cuerpo humano lo tenemos cada uno, con propiedad vital exclusiva, y por esto nos expresa. Allí está la expresión humana, no detrás del cuerpo. Pero ese acto expresivo, aunque se observe en el cuerpo, no es un fenómeno físico, ni biológico, sino específicamente humano, auténticamente meta-físico (no trans-físico), donde la preposición *metá* indica algo que está “más allá” en el sentido de *algo más*: de una transformación proteica. Se trata de la facultad sobre-natural de la *libertad*. La modalidad singular que presentan en nuestro mundo ciertos fenómenos promovidos por una energía original de creación o transformación (*proteica*) que hay en el hombre.²⁷

En este punto lo que resalta es que el mismo fenómeno de la expresión es un dato privilegiado, donde se manifiesta la prominencia ontológica de este ente y,

²⁵ E. Nicol, *loc. cit.*

²⁶ Ésta es otra fórmula recurrente en la metafísica reformada de Nicol; conexas al lema “el ser está a la vista”. Cf. “Filosofía de cámara” (1939), *La vocación humana*, p. 110; *Metafísica... A*, §21, p. 199; *Metafísica... B*, §16, p. 119; *La idea del hombre* (1977), p. 17; *La agonía de Proteo* (1981), §1, p. 15

²⁷ Cf. *Los principios de la ciencia*, pp. 230 ss.

simultáneamente, la apertura e inherencia al ser.²⁸ Nicol observa que “la expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general”.²⁹ La *expresividad* es justo lo más fenoménico del hombre y lo que pone de manifiesto su distinción ontológica. El hombre se presenta siempre como ser de la expresión, y la evidencia de este dato no requiere la acumulación de los casos ni un raciocinio de analogía; tampoco puede reforzarla ninguna teoría. Basta la presencia de un hombre para que cada uno de nosotros, sin reflexión ni decisión previa, empiece a *responder* a esa forma de presencia.³⁰ Es así porque la expresión no se sobreañade al ser del hombre. *La expresión es el ser-hombre*, conforme lo concibe Nicol. El hombre consiste en hacerse presente, en manifestarse, en darse o exponerse. Pero, a la vez, su ser consiste en manifestar o exponer el ser que no es él mismo. En la expresión se evidencia una distinción: entre el ser que comunica y el ser comunicado (entre el hombre y el universo). Es a esta distinción a la que Nicol denomina “dualismo legítimo”, el que distingue entre lo humano y lo no humano.

El cuerpo del ser de la expresión pertenece a una categoría especial porque es *materia humanizada*. Fenomenológicamente no existe un “cuerpo” humano sin logos, ni un “alma” descarnada. El hecho es la *encarnación* del logos, la infusión del logos en una materia que se convierte en *carne*. La comprensión de esta *carneidad* de un cuerpo físico no puede confiarse solamente a la física o a la biología. Junto con Nicol, consideramos que más bien es cuestión de metafísica, esto es, de ciencia primera. La corporeidad humana está trabada con la evidencia de su distinción ontológica, dada también de inmediato, entre dos formas de ser: la del hombre como ser de la *expresión*, y la del ser no humano. Son inseparables lo físico-biológico y el logos desde que el segundo existe; pero hablar de lo físico-biológico es distinguirse de ellos.³¹ Como explica Juliana González, la hermandad, por decirlo así, con el resto del proceso evolutivo continuo no excluye la diferencia

²⁸ *Vid supra* §1, p. 13

²⁹ *Cf.* E. Nicol, *Metafísica...* B, §18, p. 134

³⁰ *Ibid.*, §26, p. 190

³¹ *Cf.* E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §40, p. 262

específica, la discontinuidad que conlleva la aparición del ser de la expresión. Su aparición en la realidad trajo una verdadera novedad ontológica en el universo.

Así como el fenómeno biológico no es físico, ni químico, el fenómeno expresivo no se trata de un simple continuo que prolongue, sin un cambio de fondo, la biología en el *ser de la expresión*. La vida se reconoce hecha de materia, sustentada en elementos físico-químicos: ácidos nucleicos, fosfatos, azúcares, pero a la vez resulta evidente que es algo irreducible a materia. El fenómeno de la vida conlleva el misterio de cómo la materia se hace vida sin dejar de ser materia y sin reducirse a pura materia. Lo misterioso es ese “salto” que se da sin ruptura, sin quiebra de la esencial continuidad: el radical cambio cualitativo (ontológico) de la materia a la vida que no rompe con su base material. La materia física es ciertamente capaz de metamorfosis, de transformación ontológica, en ella están las condiciones del prodigio, del “paso” de la materia a la vida, y de la vida a la expresión, al *logos* como palabra y razón. Pero no se trata de “hiatos” ontológicos, pues no hay “corte” o “fractura” en el *continuum* del ser. Más bien acontece el engarce del continuo-discontinuo, donde el fenómeno *emergente* –según explica Fagot-Largeault– hace su aparición como una auténtica novedad. Se trata de la superveniencia (*survenance*) de un hecho realmente nuevo, que no estaba contenido ni predeterminado por sus antecedentes.³²

De la materia nace el *logos*, es lo que precede al advenimiento de la forma de ser que tiene *logos*:
.³³ Aunque cabría decir que es la vida lo que más bien antecede a la expresión verbal, para Nicol la transformación cósmica más asombrosa que cabe imaginar es esta: *la del advenimiento de la palabra en el seno del ser*.³⁴ Es la eminencia suprema de la materia, frente a todo lo que no es humano, sea materia inerte o materia viva. Nicol reconoce que la biología encierra un misterio, pero tal vez sea uno menor. Los seres biológicos, explica el catalán, son el resultado de procesos químicos con los cuales se efectúa el tránsito de la materia inerte a la orgánica. En cambio, ninguna combinación o transformación de

³² A. Fagot-Largeault, *et. all.*, *Philosophie des sciences II* (2002), citado por J. González en “Ontología y ciencias de la vida”, *Filosofía y ciencias de la vida* (2009), pp. 129-130

³³ Cf. E. Nicol, *Crítica...*, §41, p. 268; Aristóteles, *Política*, I, 1253a 10-11

³⁴ E. Nicol, *Crítica...*, p. 270

la materia puede explicar el origen del logos: el tránsito de la vida a la palabra no es un proceso físico, químico, ni biológico.³⁵ Como Nicol advierte, no debemos confundir las condiciones con las causas: “el cerebro no es la causa del pensamiento; la garganta no es la causa de la palabra”.³⁶ Lo que observamos en el cerebro y en las cuerdas bucales no es sino el punto de unión-separación, de dependencia-independencia entre biología y logos. Donde acontece aquel engarce de continuo-discontinuo, ahora, de la vida biológica con la vida ética e histórica, como comprobaremos más adelante y en los siguientes párrafos. De aquí la “radical distinción entre dos órdenes del ser”,³⁷ el “dualismo legítimo”,³⁸ según Nicol. Dicho con precisión, el dualismo que se establece entre el hombre –en la integridad de su ser–, con *su logos prominente*, y el resto de la existencia material.

La materia, conforme la exposición fenomenológica de Nicol, estaría en la génesis del logos como su antecedente *único*. Una materia “primigenia”, equivalente al ser, a la realidad.³⁹ Equivalencia que se rompe, precisamente, con la aparición de un ser distinto a la materia de “constitutiva y muda racionalidad”.⁴⁰ Una dualidad en el ser que, y Nicol lo reconoce, es inexplicable. Más aún, es un *misterio*; mayor que el de la biología. Pero que existe, es un *dato*, “porque no puede negarse la singularidad ontológica de la razón simbólica”;⁴¹ o quizá diabólica como dice Ricardo Horneffer.⁴² Cuando, un buen día, de repente, el ser obra una mutación interna, y saca de sí mismo una forma de ser histórica y *locuaz*.⁴³ Donde “el ser efectuó una especie de desdoblamiento interior: se situó frente a sí mismo, así como el yo se desdobla cuando piensa en su propio ser, entablando una relación *simbólica* consigo mismo”.⁴⁴ Tal y como el *ego* pensante se des-dobla, *creando* su propio alter-ego, cada vez que duda, pregunta o se

³⁵ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía* (1990), pp. 72-73

³⁶ E. Nicol, *Crítica...*, §40, p. 265

³⁷ *Ibid.*, §40, p. 261

³⁸ E. Nicol, *Metafísica...* B, §20, p. 148

³⁹ Cf. R. Horneffer, *El problema del ser...*, § 19, p. 200. *Vid supra* §1, p. 5 n. 18

⁴⁰ E. Nicol, *Crítica...*, §41, p. 276

⁴¹ E. Nicol, *Crítica...*, §41, p. 268

⁴² Ricardo Horneffer considera que “la tarea programada” para una *Crítica de la razón simbólica* es una *Crítica de la razón diabólica*, la cual pretendería ser su complemento.

⁴³ E. Nicol, *Crítica...*, §40, p. 259

⁴⁴ *Ibid.*, §41, p. 275

asombra de algo, e intenta, mediante la razón, llegar a un nuevo acuerdo *consigo* mismo. Lo que no podría significar entonces, como explica Ricardo Horneffer, que el ser “saque fuera” de su entorno o de “más allá” de sí mismo algo “enteramente otro”; sino que, más bien, podría decirse que el ser se parte (*diábolon*) a sí mismo para complementarse (*sýmbolon*) de manera distinta.⁴⁵

En esta *simbolización* (la cual imbricaría una *diabolización*) propuesta por Nicol, apreciamos que las partes contrapuestas son la materia y el logos. *Logos*, en el doble sentido de razón y palabra que el término tiene desde los griegos;⁴⁶ una forma de ser in-material, en el sentido de irreductible a la materia (física o biológica), ya que no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura.⁴⁷ Donde se puede ubicar la frontera ontológica que separa al ser de la expresión, de aquella otra forma de ser de donde surgió. El logos (como palabra y razón) tiene su propia *physis*, pero no es material; o tal vez sí, todo depende de lo que entendamos por el sustantivo *materia*.

Precisamente en *Metafísica de la expresión*, el autor ofrece una explicación que me parece capital, pero que él mismo *desoyó*. Advierte que en las zonas de la realidad exploradas por la física de partículas atómicas o subatómicas (hoy mecánica cuántica), el científico descubre, para expresarlo en términos de filosofía clásica, que *se le desvanece el ser y que se encuentra con el puro devenir*. Aquí la ciencia física, como cualquier otra forma de conocimiento, tiene que hacer presa en *lo que es*, en algo que ofrezca de algún modo resistencia y consistencia. No puede prescindir de la tendencia a individualizar ópticamente lo que de todos

⁴⁵ R. Horneffer, *Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica*, ponencia del V Congreso Iberoamericano de Filosofía, México, junio 2019.

⁴⁶ Cf. *La idea del hombre* (1946), pp. 214 y 237 n. 41; *Los principios de la ciencia*, p. 387. Sobre la riqueza de significaciones que tiene el término en la filosofía griega, véase J. González, *La metafísica dialéctica...*, IV, §3, p. 126. E. Hülsz, *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía* (2011), cap. II; especialmente la observación sobre la significación del sustantivo *logos* que remite a las nociones de “reunir”, “recoger” y “escoger” (p. 80). También C. Vargas, *Eduardo Nicol: Expresión más allá del logos* (2014), tesis de maestría, p. 17 n. 1; y la propuesta de un significado más del logos: *el sentir* (pp. 98-99).

⁴⁷ E. Nicol, *Crítica...*, §41, p. 276. Nicol explica que el *Logos*, que es pensamiento y palabra, también es *voz*, o sea sonoridad. Se expresa igualmente en la musicalidad. El logos contiene la *musiké*, el sonido (cf. E. Nicol, *Metafísica...* B, §4, p. 29; “El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poesía” (1983), *Ideas de vario...*, pp. 341-350). “La palabra del lenguaje en cuanto a su substancia, *es un mero soplo de aire*; pero en este soplo campea una *fuerza extraordinaria* para la representación y el pensamiento” (E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I* (1923), p. 73).

modos reconoce ya que es *puro proceso*. Una tendencia heredada a las ciencias segundas, desde la metafísica. Pues la ciencia primera también ha insistido en apresar, mediante un sustantivo, aquello que es eminentemente verbo, acción, movimiento. Luego agrega que “todo símbolo es una *identificación*: el logos es el modo de la objetivación, por lo cual lo conocido adquiere fijeza y consistencia ontológica. Así, el solo empleo de un símbolo cualquiera *le presta* a lo simbolizado por él ese carácter de entidad real y determinada, de unidad óptica, aunque se trate de *un puro proceso, de una función o de un campo*”.⁴⁸

Nicol también observó, en el contexto de una polémica entre “*transterrados*”,⁴⁹ que el concepto de substancia en las teorías llamadas por lo mismo *substancialistas*, responde a una necesidad vital. Proviene del afán que siempre muestra el hombre de *identificar* la realidad, de inmovilizarla mediante el logos y el pensamiento, de *obligarla a que permanezca en su ser*. Algo que hace el hombre en cualquier nivel del conocimiento, sea éste científico o pre-científico. “Con el logos nos curamos del tiempo”. Lo decisivo es percatarse de este hecho: “que si no logramos captar algo permanente, quedamos incapaces de comprender nada en absoluto”.⁵⁰ La historia ha superado la antigua concepción de un ser no cambiante, *aparte* del ser cambiante, o recubierto por él, pero no ha suprimido ni podrá suprimir la necesidad misma de lo permanente, una necesidad constitutivamente inherente a las funciones del logos y del conocimiento. La ganancia para el conocimiento que representa el haberse percatado de todo esto, dice el catalán, impide, por un lado, retornar al *substancialismo*, y por otro, substituir el concepto de substancia por el de *estructura funcional*.

¿En qué se desoye Nicol? Primero nos habla de una realidad que es “puro devenir” o “puro proceso”, también de “estructura funcional”, y de “campos”; de la “*identificación*” como función inherente al logos del conocimiento, y de “no retornar al *substancialismo*”. Pero al final de la *Crítica de la razón simbólica* refiere una “*materia*”, antecedente *único* del logos y equivalente al ser, con un *sustantivo*. Tal

⁴⁸ E. Nicol, *Metafísica... A*, §13, p. 105

⁴⁹ La polémica entre José Gaos y Eduardo Nicol, “en torno a dos ideas de la filosofía”, de 1951. *Vid supra* §1, p. 10 n. 37

⁵⁰ E. Nicol, “Prosigue el diálogo” (1951), *La vocación humana*, p. 330

parece que la “materia” antecedente del logos in-material, Nicol la concibe de manera *sustancial*. ¿Fue “intimidado” por el devenir y no se atrevió a cambiar el sustantivo “materia” por un concepto más bien *funcional*? Quizá el peso de la tradición metafísica, que ha insistido en apresar mediante sustantivos aquello que es eminentemente verbo, le impidió concluir su obra filosófica sin sustantivar. “En el fondo, el devenir nos intimida, y todos –incluidos los filósofos– propendemos a inmovilizar, o sea sustantivar, aquellas realidades que se designan con términos sustantivos”.⁵¹

Aunque la “materia” la representamos, quizá para comodidad de nuestras mentes, de una forma sustancial, nosotros debiéramos, escuchando a Nicol, conceptualizar la “materia” desde un punto de vista *funcional*. Pues la materia – antecedente único del logos y equivalente al ser, según Nicol–, jamás es estática, es todo cuanto es movimiento. Fue un error capital de la filosofía identificar *lo que es* con lo permanente estático. Sucede con el sustantivo materia algo semejante a lo que pasa con el término *ser*, una sustantivación del infinitivo que equivale a la paralización de lo que es dinámico. Al tomarlo sólo como un sustantivo se dificulta verlo tal como es: un verbo.⁵² Habrá que insistir en que lo sustantivo –lo que tiene existencia real– es la acción. Sin lugar a dudas, el ser es lo que sustenta, o sea lo permanente, solo que es permanencia que fluye, “un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”.⁵³ Fenomenológicamente, no sólo percibimos la presencia de los entes, sino la regularidad de sus cambios y su compatibilidad *cósmica* (el *concretum*). Esta racionalidad del ser y el devenir significa que todo es y sucede según razón, *katá logon*, o sea que todo es un orden, un *cosmos*. La *dádiva del Ser* es irrenunciable, es el invulnerable testimonio de la más fundamental permanencia, que no queda comprometida, sino confirmada, por la transformación constante de los entes (léase galaxias o quarks). Es un constante cambio, pero el cambio no es un desvanecimiento del ser; “pase lo que pase, todo es ser y siempre *Hay Ser*”.⁵⁴ Sin duda, el ser existe,

⁵¹ E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), p. 101

⁵² *Vid supra* §1, p. 11 n. 41

⁵³ Heráclito, *Fragmentos*, B 30. La idea en germen de una física matemática se encuentra en este pasaje.

⁵⁴ E. Nicol, *Los principios...*, p. 505

pero no es un ente al que podamos señalar ni pensar de manera independiente de la pluralidad diversificada y dinámica de los entes, con su inmanente *logos* real u orden. Ser es orden, orden es racionalidad: *logos*. *Función* ordenadora que “lo gobierna todo a través de todo”, como dijo Heráclito.⁵⁵

Debemos tener cuidado con los sustantivos. Nos parece que al usar un sustantivo con el significado que tiene de existencia real, independiente e individual, descuidamos la crítica de Heráclito sobre el testimonio de la experiencia sensible. Si Heráclito critica ese testimonio, no es porque mostrara la multiplicidad y el cambio, sino justamente porque parecía que mostraba las cosas *como si* tuviesen persistencia y unidad de manera independiente al devenir, y a la inherente racionalidad en su cambio. Después de él, será Platón quien llamará nuestra atención sobre aquellos que “no admiten que pueda tener realidad alguna las *acciones*, ni los *procesos*, ni cualquier otra cosa que sea *invisible*”.⁵⁶ Subrayamos “invisible”, porque ahí está el *nudo gordiano*. Fenomenológicamente *sí son visibles*, mas no se pueden agarrar con las manos. Quizá, en conexión con la sustantivación “materialista”, nos inclinamos a considerar que las acciones, los procesos o las funciones que no podemos asir con las manos, sean igualmente invisibles. Empero, la evidencia fenomeno-lógica que no queda asegurada con las manos, sino mediante el *logos* (como palabra y razón), manifiesta que el dato del *ser* (lo sustantivo que es verbo) “está a la vista”, que la pluralidad diversificada y dinámica de los entes, la más fundamental permanencia confirmada por su constante transformación, siempre la vemos con los ojos de la cara, que son los ojos de la razón. Y que por la misma vía racional se hace tangible, en el sentido de que puede percibirse de manera precisa en cada entidad *concreta*.⁵⁷

Tal vez Heráclito sea un filósofo más actual de lo que pensamos. El filósofo que incluyó a la razón como elemento *funcional* dentro del cosmos. Para ello acuñó el *fuego* como categoría simbólica, como nombre del aspecto dinámico y racional de lo real; es símbolo del cambio, del movimiento, del fluir del tiempo. Es seguro, según lo muestra Enrique Hülsz, que la característica del fuego que a

⁵⁵ Heráclito, *Fragmentos*, B41

⁵⁶ Platón, *Teeteto*, 155e

⁵⁷ *Vid supra* §1, pp. 5-7, e *infra* §3, p. 56 n. 68

Heráclito le pareció primordial fue la *inestabilidad*, sin la cual nunca existe; porque ésta también es la característica principal de toda existencia y sólo esa puede ser la razón para igualar fuego y cosmos. Es el *proceso* el que es el ser real.⁵⁸

Todos los sistemas de ontología deben partir del dato del cambio y de la afirmación de permanencia. Es la base sobre la que se montan las diversas teorías sobre el ser y el conocer. Pero la diversidad todavía podemos reducirla a los siguientes términos: *a la manera como se conciba la permanencia*. Con simplificación esquemática, Nicol explica que la permanencia se busca, o en el núcleo del ser del ente, o en el otro aspecto de este ser que es la *función*. Desde el punto de vista funcional, la ciencia ontológica (y detrás de ella las ciencias particulares) obtiene las fórmulas constantes del devenir. Porque a la ciencia lo que le importa es obtener leyes, en las cuales se encuentren representadas justamente las formas de producción de los hechos –en el *concretum* de la cohesión e interdependencia de todos los existentes.⁵⁹ La forma como se producen los hechos es más relevante que los hechos mismos. En verdad, es un artificio del pensamiento abstracto considerar un *hecho* aparte de la forma de su producción. Pues no percibimos hechos solos, sino relaciones. O mejor dicho, percibimos eminentemente unos hechos que son relaciones de producción, de integración, de correspondencia e interdependencia: *relaciones funcionales*.⁶⁰ Es el tipo de teoría que han adoptado las ciencias positivas modernas, y en ellas ha probado su fecundidad (un buen ejemplo es la teoría de “campos cuánticos”).⁶¹

Al llegar a este punto, es oportuno abordar la posible respuesta a una de las preguntas planteadas al inicio de este capítulo, aquella que versa sobre las condiciones que debe tener lo que es, para que sea posible decir verdades.

⁵⁸ Cf. E. Hülsz, *op. cit.*, V, p. 186, con nota 14

⁵⁹ L. Villoro llama la atención sobre las tesis (por ejemplo la de P. Strawson) que sostienen que “el *hecho* que asevera –una proposición– no es algo en el mundo”. En otras palabras, que aceptan que la realidad está compuesta de cosas y de relaciones entre cosas, mas no de hechos. Esta clase de tesis resulta difícil de aceptar, pues si los hechos aseverados no están en la realidad, ¿dónde están?, pregunta Villoro (cf. “Verdad”, *op. cit.*, pp. 219-220). Asunto diferente es comprender que, propiamente dicho, no hay fenómeno sin logos, hechos sin palabras (cf. R. Horneffer, *El problema del ser...*, §15, p. 159).

⁶⁰ Cf. E. Nicol, *Los principios...*, p. 505

⁶¹ A. Clemente, *Ontología cuántica, ¿cómo es la materia según la física cuántica?*, ponencia del II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía. La Filosofía en su contemporaneidad, Mar del Plata, junio 2013.

En primer lugar diremos que el hombre puede concebir lo real como un *cosmos* porque lo real mismo se presenta ya ordenado. No es del todo exacto que la realidad se nos ofrezca, en la fase pre-científica del conocimiento, como una confusión, como un caos. La confusión consiste en afirmar que cuando no conocemos las razones de los fenómenos pensamos que éstos carecen de razón. Si así lo creyésemos, jamás habríamos intentado buscar esa razón. Jamás habría nacido la *filosofía*.⁶² La búsqueda de las razones de las cosas, de las leyes de los fenómenos, es la que lleva a cabo la ciencia, la filosofía. Pero la condición de posibilidad de una ciencia en general radica justamente en el hecho de que la realidad se ofrece ante la experiencia primaria como un orden, como un cosmos. No estamos en filosofía tratando de averiguar si hay un orden en la variedad de las cosas y en el curso de los fenómenos. Que hay un orden es manifiesto (en el sentido de patente, y también como *declaración*, según veremos), manifiesto en la cohesión e interdependencia de las cosas dispares y cambiantes.⁶³ La *clave* del orden es lo que *no* se hace manifiesto en la experiencia común. Es lo que tratamos de averiguar en las cosas mismas, *en qué* consiste ese orden: *buscamos la manera de formularlo adecuada y sistemáticamente, en términos de una razón guiada metódicamente, lógicamente*.

En segundo lugar, tenemos que atender a la condición de que la realidad posee una funcionalidad *afín* con la razón humana. Platón perfila esta noción al decir que “la visión fue producida con la finalidad de la observación de las revoluciones completamente estables de la inteligencia en el cielo”, para aplicarlas a las de nuestro entendimiento, “que le son afines”, y así “ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquellas”, por medio

⁶² Tampoco las “teorías del caos”, de toda estirpe. Por ejemplo, la lectura de los fragmentos de Anaxágoras puede producir la impresión de que la función que ejerce el *Nous* en el sistema de “las cosas que pertenecen a un solo mundo” (B8), es extrínseca, accesoria y arbitraria, como si el orden fuese un accidente del caos. Pero *necesario* a la vez para explicar el ser y al cambio: el *Nous eterno* “está más que nunca en donde están las cosas; en lo que se agrega y en lo que se forma por separación” (B14). En cuanto a los hechos azarosos, cuya existencia es indudable, Aristóteles fue el primero en advertir que no son incompatibles con el orden. Modernamente, la *teoría matemática del caos* tiene la misma base: “una dosificación admirable de azar y necesidad”; cf. I. Ekeland, *El caos* (1995), pp. 67 ss.; E. Braun, *Caos, fractales y cosas raras* (1996), pp. 42 ss.

⁶³ Sobre la *evidencia* del “orden de justicia inmanente en las cosas de la naturaleza, con todas sus oposiciones”, cf. W. Jaeger, *Paideia*, pp. 159 ss.

de la *participación*.⁶⁴ Incluso advierte que el *lenguaje* tiene la misma finalidad, ya que contribuye en su mayor parte a lo mismo. Por tanto, hay que decir que la realidad posee una racionalidad tal, que permite investigarla y representarla: *manifestarla, expresarla*. La racionalidad de lo real no es un supuesto: es una evidencia primaria, aunque no la expresemos con estos términos en los niveles pre-científicos del conocimiento.⁶⁵ Esta evidencia que es un dato, no pierde su eficacia básica si nadie en la vida ordinaria concede *expresamente* ese título a lo que todos estamos viendo. Acaso cabría preguntar, ¿qué hace la mente, si lo real ya es ordenado? Hay que estar claros en esto: que los seres pensantes necesitemos un orden, no significa que no exista ese orden. “Podemos necesitar un orden, desear que sea real y, a pesar de todo, este orden puede ser real y no un mero espejismo producido por nuestros deseos”.⁶⁶

Ahora podemos atender a la segunda cuestión, conexas con la anterior, sobre la capacidad que debe tener el ser de la expresión para poder referirse a lo que es cuando manifiesta verdades.

Aunque las formas reales de producción de los hechos en la naturaleza, evidentes en la cohesión e interdependencia de las cosas dispares y cambiantes, *con-forman* el conocimiento, éste no es pura recepción de materiales, sino que también implica una función, pero de orden espiritual, verbal. No expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía tal –como explica Cassirer– “que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una *significación* determinada, un contenido ideal peculiar”.⁶⁷ En otras palabras, la *apófansis* del ser, asegurado en la palabra, en la denominación del ente e incluso antes en las modalidades del lenguaje meramente indicativas o pre-conceptuales (como los pronombres demostrativos), recibe después una

⁶⁴ Platón, *Timeo*, 47b-c. La misma idea se encuentra en *República*, VI, 500b-c; y en *Leyes*, XII, 967e

⁶⁵ Con cierta analogía a la división platónica de los niveles del conocimiento, Nicol también propone una división en tres niveles principales, que en modo alguno corresponden a diferentes grados ontológicos –aquí la radical diferencia con Platón–, que son: 1) el nivel de la *apófansis*, la aprehensión inmediata del hecho de que *Hay Ser*; 2) el nivel, ya derivado, de la *dóxa* (opinión), una primera explicación de lo dado, condicionada por la subjetividad; y 3) el de la *episteme* (ciencia), que justo intenta corregir y superar la deficiencia de la mera opinión. Sin olvidar que todas son operaciones dialógicas. Cf. E. Nicol, *Metafísica... A*, §30, pp. 291-292; *Metafísica... B*, §25, p. 184; J. González, *La metafísica...*, p. 121; R. Horneffer, *El problema del ser...*, §12.

⁶⁶ A. Constante, *Un funesto deseo de luz* (2000), p. 36

⁶⁷ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, p. 35

identificación sustantivamente significativa mediante el *símbolo conceptual*.⁶⁸ Pues la representación conceptual ya es pensamiento discursivo, y el símbolo con el cual significamos y expresamos lo representado ya no es mera indicación apofántica: ya no dice solamente que la cosa es, o está presente, sino que dice *lo que es*. Por esto se decía que el concepto era la “representación intelectual del objeto”.⁶⁹ Pero en la representación también hay un componente subjetivo que se sobreañade a la significación.⁷⁰

La posición del hombre frente al ser –precisa Nicol– no es meramente receptiva. “Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se *exprime* a sí mismo”, incluso cuando parece que sólo refleja lo recibido.⁷¹ Recordemos que la auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el logos, que es razón y palabra. Cada expresión, lejos de ser una mera copia del ser dado en las sensaciones, entraña una acción humana, en la que cada cual pone algo de su parte; si sólo reflejara no expresaría.⁷² El logos presenta aquí bien claramente sus dos facetas complementarias: la representación objetiva y la expresión subjetiva, el contenido significativo y la intención comunicativa. La razón no se limita a reflejar pasivamente la realidad, como un espejo. Observa Nicol que “toda razón humana es *ũ* : la razón pasiva es un contrasentido”.⁷³

¿En qué sentido puede hablarse de autonomía en la razón humana? Puede hablarse de ella porque se ve y se oye: la autonomía es fenomeno-lógica. Aparece en la expresión misma que permite a cada uno adquirir sus propios caracteres ónticos. “*La expresión es la forma ontológica de la libertad*”.⁷⁴ En toda expresión, sobre todo en la representación del discurso científico, “se presenta a la vez el ser del representante, junto con el ser del objeto representado”, aclara Nicol.⁷⁵ Así, el

⁶⁸ Sobre el *hablar conceptual*, véase el §3, pp. 56-57

⁶⁹ Cf. M. Beuchot, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, en revista *Crítica*, XVI, núm. 46, 1984, pp. 51-53

⁷⁰ E. Nicol, *Los principios...*, p. 71

⁷¹ E. Nicol, *Crítica...*, §6, p. 46

⁷² Cf. E. Nicol, *Crítica...*, §9, pp. 62-63; *Metafísica...* B, §19, p. 139; E. Cassirer, *op. cit.*, p. 71

⁷³ E. Nicol, *Los principios...*, p. 43

⁷⁴ E. Nicol, *Metafísica...* A, §25, p. 246; Cf. *Los principios...*, pp. 239

⁷⁵ E. Nicol, *Metafísica...* B, §24, p. 177

sujeto de la verdad debe considerarse como auténtico , como autor de una obra, como operario y protagonista de una acción en la cual se forma a sí mismo al crear formas simbólicas y estilos de expresión. “La verdad de un logos que pretende declarar cómo es lo que es, constituye una composición de y : una manifestación y una creación”.⁷⁶ Se trata de una creación en la cual, a pesar de ser un acto subjetivo, con todo lo que esto implica, se hace patente una realidad objetiva. Donde la autonomía radica en la libertad de creación y elección de los símbolos verbales empleados para formar el ser propio, diferenciado, único e irrepetible, al mismo tiempo que se manifiesta la racionalidad de lo real.⁷⁷

La creación simbólica imbrica otra perspectiva de la autonomía, esto es, la *ley propia* de la razón humana. En la realidad hay leyes, fórmulas constantes del devenir, como antes indicamos. La realidad es un orden. Pero también hay ley en la razón humana. Las dos formas de ser que existen en el universo, o sea el logos de lo real y el logos humano, se constituyen en regímenes legales. La del hombre, considera Nicol, ha quedado establecida inicialmente en la doctrina de Parménides. Con él, la razón humana emprende un camino puro y autosuficiente, diríamos autónomo, desprendiéndose de los datos que aporta la experiencia, y propone un nuevo *camino* del pensamiento, puramente formal, para penetrar en la vida espiritual: la lógica.⁷⁸ Nace por la necesidad de la autovigilancia del pensamiento. Pues, si no se regulan las relaciones del pensamiento consigo mismo, no hay garantía de lograr la correspondencia del pensamiento con la realidad. Por esto puede decirse que la verdad tiene dos aspectos: un aspecto material (la referencia a las cosas) y un aspecto formal (la coherencia interna).

Importa resaltar que, en sentido estricto, la lógica no es una ciencia o *episteme*, pues no se ocupa de objetos reales, sino que es una técnica auxiliar de la ciencia, un sistema regulador aplicado a unas modalidades funcionales que el logos (como palabra y razón) ya posee por naturaleza. La necesidad de este artificio, que sirve para mantener canónicamente impecable la *conformidad del*

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Vid infra*, §3, pp. 57-58 y §5, pp. 93 y 100 ss.

⁷⁸ *Cf.* E. Nicol, *Metafísica...* A, §17, p. 169; J. González, *La metafísica dialéctica...*, pp. 25-40; W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 172 ss.

entendimiento consigo mismo, según la fórmula kantiana, es tan sólo instrumental. Es una técnica subordinada a los fines de la tarea científica. En suma: la legitimidad de la lógica, como ciencia formal independiente, no debe distraernos del hecho de que, en el disfrute de esa independencia, ella no tiene valor epistemológico propio. La utilidad de la lógica se funda siempre en lo onto-lógico.⁷⁹

La libertad de expresión separa al hombre de la realidad y, al mismo tiempo, confirma su arraigo en ella. Cada forma de ser manifiesta su inherencia en la realidad con su misma distinción constitutiva: cada una es *ser esto* o *ser aquello*. Pero esta manifestación de inherencia tiene sentido literal en el modo singular de la razón humana. Surge entonces la cuestión: ¿cómo es posible que el pensamiento y la palabra correspondan a la realidad? La pregunta no es cuestión técnica de epistemología, sino de ontología. Es decir: no se refiere al método mediante el cual podemos obtener y formular un conocimiento verdadero de la realidad, sino al principio que permite, en general, que algo desprendido de la realidad logre apresarla.

Ciertamente, el logos es distintivo, es una forma ontológica diferencial, o sea uno de los géneros del ser, que nace en nosotros de correlacionar las formas (del ser), como señaló Platón. Pero no puede cumplir tal cometido, que es distinguir y relacionar los géneros del ser, esto es, discurrir sobre todas las formas de existencia, sino manteniendo su interioridad respecto del ser: afirmando en cada uno de sus actos verbales el principio universal de *unidad y comunidad del ser* (que constituye para Nicol el primer *principio* de la ciencia).⁸⁰ La verdad no consiste en la clásica (parmenídea) equivalencia del pensar y el ser, sino en la “*concordancia del ser y el conocer*”.⁸¹ Nicol explica:

La adecuación del pensar, como conocimiento verdadero, sólo es posible porque el logos no pierde nunca su radical adecuación con lo pensado. La

⁷⁹ Podemos decir lo mismo de la matemática, el orgullo de la razón humana según Kant. Representa, al menos desde el s. XVII, un sistema simbólico formal puro, no significativo; no tiene que ver con la descripción de las cosas, sino con nociones abstractas de relaciones de relaciones, y así sucesivamente (cf. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 95, 215, 313 ss.).

⁸⁰ Sobre *los principios de la ciencia*, que para nuestro filósofo son condición de posibilidad de la existencia, y no sólo de la ciencia; el “despliegue formal” de la evidencia primaria del Ser, cf. *Los principios...*, cap. 8.

⁸¹ E. Nicol, *Metafísica...* B, §12, p. 87

verdadera adecuación es anterior a las verdades. Cuando recaemos en la cuestión del fundamento ontológico, más que en una correspondencia o conveniencia entre el pensar y el ser, hemos de atinar en la *integración del pensar en el ser*. En el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo.⁸²

Para Nicol, la existencia manifestante (aquí ya como *declaración*) está incluida en el orbe del ser manifestado (en el sentido de patente, según dijimos): “una de las formas del ser consiste en hablar de lo que es”.⁸³ El ser *incluye* el pensar. El “dualismo legítimo” del que habla Nicol, no equivale a dualidad, tanto como unidad no equivale a monismo, pues la unidad del ser no es homogeneidad, ni uniformidad, sino *pluralidad integrada: existencia es co-existencia*. De nueva cuenta debemos tener cuidado con sustantivar, pues aquí *unidad* significa más bien una función, el orden de cohesión e interdependencia en las cosas dispares y cambiantes que integran el ser (también unidad y orden son una misma cosa).⁸⁴

¿De qué manera se integra el logos (como palabra y razón) en el orden universal de la realidad? Esta integración, que es dato, la teoría del conocimiento la ha convertido en problema, lo llama *adecuación*. Pero la relación de adecuación es solamente un aspecto del complejo acto de la verdad. Lo que llamamos verdad no es sino el resultado precario, vacilante, de con-formación, de *adecuación* o correspondencia, entre la función organizadora de nuestra conciencia y la organización objetiva de la realidad.⁸⁵ No obstante, es necesario dilucidar el concepto de adecuación, que fue tradicionalmente usado con un significado mal definido.⁸⁶ Justamente, la concordancia o adecuación del pensamiento con algo que es heterogéneo, o sea las cosas. Para Nicol, no se puede comprender la adecuación si no se advierte que la verdad implica otro género de concordancia, la cual se establece entre términos homogéneos o afines, que son *los seres*

⁸² *Ibid.*, §23, p. 169

⁸³ E. Nicol, *Crítica...*, §29, p. 178

⁸⁴ E. Nicol, *Los principios...*, pp. 478 y 498

⁸⁵ E. Nicol, *Los principios...*, p. 442

⁸⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1051b

racionales. Son las partes que sí “embonan” entre sí, como *sym-bolon* uno del otro (igual que los fragmentos del *bólon* (tablilla) al romperse).⁸⁷

El conocimiento verdadero es la concordancia del cosmos lógico con el cosmos real lograda a través de los *símbolos verbales*, creados para reproducir, en el orden de las palabras, el orden de las cosas todas, y así expresar la compleja unidad de lo real, la cohesión del todo que “queda unido consigo mismo como un continuo”.⁸⁸ Es la idea de la *ciencia dialéctica* que culmina en el *Sofista*. Donde se propone algo más que la mera adecuación entre el logos y las formas del ser. Al hablar del logos como uno de los géneros del ser, y del ser como el género que permite todas las mezclas,⁸⁹ Platón piensa en el arraigo ontológico de la razón humana en la racionalidad de lo real (para Nicol, el desenvolvimiento de esta idea hubiera dado lugar a una primera *metafísica de la expresión*). Así se presenta, desde una nueva perspectiva, el clásico problema de la *participación*.

La manera simbólica de operar el conocimiento y la expresión, constituye la forma ontológica del hombre. Su manera de conocer es una manera específica de ser: productora de *símbolos* –según ciertas leyes, pues las formas del conocer son tan dinámicas como las del ser–⁹⁰ para apresar en ellos a la realidad, y a la vez a sí mismo, en sus relaciones vitales con todo lo que no es él. Aunque no ha de considerarse un ser simbólico sólo por existir como productor de sistemas simbólicos destinados a la comunicación; el empleo de los símbolos es posible porque el ser mismo del hombre es simbólico. Las *formas simbólicas* se integran en la comprensión del ser humano, como tal ser.⁹¹

Lo que el ser “saca de sí mismo” con el logos humano es *la libertad de expresar*. El ser concedió a uno de sus seres *la libertad de ser*, que es la facultad de hablar de todo: de lo propio y de lo ajeno, de lo cercano y de lo remoto en el

⁸⁷ Sobre *el hombre como símbolo del hombre: la revolución en la filosofía*, véase el §3.

⁸⁸ Platón, *Banquete*, 202e 6-7. E. Hülsz considera que esta expresión podría contener reminiscencias de la idea de unidad de Heráclito (B51). Un logos en cuanto *ónoma* es, como el eros y lo demoniaco en el *Simposio*, algo *metaxy*, intermediario, pero no entre dioses y hombres, sino entre un hombre y otro, y entre el hombre y lo real (cf. *op. cit.*, p. 186 con nota 13).

⁸⁹ Platón, *Sofista*, 245b y 251a-252c

⁹⁰ E. Nicol, *Los principios...*, p. 442; “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, pp. 107 ss.

⁹¹ Sobre los principios de la relación simbólica, las legalidades formales e históricas o “ley simbólica general” (también llamada por Nicol “ley fáustica”), cf. E. Nicol, *Metafísica...* B, pp. 203, 248 y cap. X; *La idea del hombre* (1946), pp. 216 y 223; *Historicismo y...*, VII, p. 287; *Los principios...*, p. 52; *La idea...* (1977), p. 24

orden del espacio y del tiempo, y en el orden del ser. El ser que ya está dado, en la primera dádiva, se *da otra vez* en esta forma peculiar que es el *dar razón* del ser: una voz que tiene la libertad de infinitas voces. “Se trata de una creación sin fin”, dice Horneffer, ilustrándolo con estupendo ejemplo: la paloma, que ya está dada como un animal, con la libertad de expresión se re-crea como *símbolo de paz*.⁹² En su fugaz existencia, el hombre cumple la misión cósmica de *portavoz del ser*. El ser de la expresión es el auténtico símbolo del universo, porque es el único ser que lo re-crea. Más aún, el único que *incrementa el haber*:

Hay más ser desde que se puede hablar del ser. El acto del logos es una poesía del ser: la *póiesis* del logos no es una mera producción que se acumula en la historia, como otros productos que se obtienen de materiales dados. Para el logos, lo dado es el ser; pero, al presentar este dato, aumenta el caudal de lo dado. La acción verbal es *creación* humana en la forma de mayor eminencia ontológica. El hombre es el ser que ha de producir más ser.⁹³

El *logos* efectúa un incremento del ser porque la palabra es una *póiesis*: produce más ser al re-producirlo. Significa que está “más allá” de la simple integración en el ser. Ningún ente, distinto del hombre o ser de la expresión, *participa* del Ser, pues todos están integrados en él como un componente del mismo; pero sólo el hombre es distinto porque su modo específico de ser en el universo consiste en crear esas formas simbólicas de expresión que son palabras, sentidos, conceptos, ideas que se forma de las cosas y de sí mismo para vivir. Es igualmente productor del ámbito común de esas acciones que se llama *mundo*. Sólo el hombre es capaz de *habitar* y no sólo de estar en el universo, ya que puede crear un mundo. La diferencia básica entre universo y mundo es que este último es una construcción, producto de una capacidad *creadora*, cuyo horizonte es una apertura que se sobrepone al determinismo físico-natural. “Mediante el

⁹² R. Horneffer, *El problema del ser...*, pp. 190 y 201

⁹³ E. Nicol, *Metafísica...* B, §17, p. 130. Sobre el “más” del ser, véase el §4, p. 80.

logos el hombre se *hace haciendo* mundo y, al mismo tiempo, se modifica *históricamente* ofreciendo de sí innumerables definiciones”.⁹⁴

Expresar es *participar* del ser, pues es *con-versar* sobre él. La conversación humana produce una *conversión*. El verbo conversar proviene de verter: en latín *vertere* y *convertere*. ¿Qué es lo con-vertido en la expresión? El hombre, con sus símbolos, convierte en posesión suya todo lo que se pone a su alcance. La posesión es efectiva justamente porque no es exclusiva. El ser que se posee es el ser que se ofrece con la razón que se *da*. En esta operación retenemos y entregamos a la vez. De ahí que el verbo *dialoguein*, equivalente a conversar, indique una auténtica conversión. A través –*diá*– de la palabra –*logos*– “se toma una parte” del ser a la vez que “se da parte”; por el verbo *la* obtiene una auténtica *μ* o conversión: con el diálogo, las cosas ingresan en un mundo que no existía antes de la palabra. Por el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo: *la expresión es la autoconciencia del ser*.⁹⁵ Si es auto-conciencia es una acción de pensamiento. La característica exclusiva del ser humano, el único ser literalmente *re-flexivo*: capaz de revertir sobre su fuente originaria; o según el oráculo délfico: *de conocerse a sí mismo*. De re-unirse o recomponerse siempre de maneras distintas. La expresión no es una mera integración en el seno del ser, sino un acto que añade algo que antes no estaba dado. Se trata de “una participación activa y productiva”.⁹⁶

La *Crítica de la razón simbólica* reitera el reconocimiento de la *expresión* como el acto que asegura la evidencia del ser, propuesto desde la *Metafísica de la expresión*: la posesión común del ser que está cumplida en cualquier forma simbólica y desde el nivel de la experiencia primaria. Pues el diálogo más elemental implica ya la verdad. El hombre siempre está dispuesto a la verdad, de una manera u otra, porque está *puesto en* el ser. La expresión del ser mediante los símbolos verbales sólo confirma que el ser nos posee: el ser de la expresión necesita del ser: estamos destinados a hablar de él. Inversamente, nosotros participamos del ser, más que nunca cuando hablamos: más próximos estamos de

⁹⁴ R. Horneffer, *El problema del ser...*, § 20, p. 211. Sobre la historicidad de la *Idea del hombre*, véase el §4.

⁹⁵ E. Nicol, *Metafísica...* B, §22, p. 165

⁹⁶ *Ibid.*, §17, p. 128

lo que es, cuando interponemos nuestros símbolos para ver.⁹⁷ Todas nuestras nociones son simbólicas, lo mismo en el lenguaje común que en los algoritmos. Y como todo símbolo es un intermediario, que comunica y a la vez separa, desde que hablamos nos hemos separado del contacto directo con lo real. El logos se interpone incluso entre nuestra mano y la cosa que tocamos. No tenemos manera de comunicarnos unos con otros, respecto de nosotros mismos y respecto de la realidad, que mediante los símbolos. Son los únicos que permiten la comprensión, pero a la vez son los que marcan la distancia entre el que comprende y lo comprendido; como el puente, que permite pasar de una orilla a otra de un río, es a la vez lo que mejor marca la distancia que hay entre las dos. El símbolo verbal es una *aproximación*, como en el fragmento de Heráclito.

Ésta es *la verdad como participación* del ser, tesis del presente párrafo. Tesis que Nicol aceptaría, añadiendo que “la preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como *ser de la verdad: hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y enriquece inacabadamente”.⁹⁸ Este hablar del ser, creando más ser, es *destino*. Aristóteles señala que a los filósofos que le precedieron, “las cosas mismas les habían *obligado/forzado* a investigar”.⁹⁹ Es a la vez destino y vocación: *es la vocación humana*.¹⁰⁰

⁹⁷ Sobre la visión científica, una mirada de segunda potencia, capaz de descubrir estructuras funcionales que no son patentes a primera vista, véase el §3, pp. 54-56.

⁹⁸ E. Nicol, *Metafísica...* B, §17, p. 128

⁹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 984a 18

¹⁰⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, p. 130

§ 3. *La vocación de la verdad*

En su definición de la filosofía, Antonio Caso expresa lo siguiente:

Supongamos que lo sabemos todo. Hemos descifrado el misterio de las nebulosas más distantes. Conocemos la composición íntima de la materia, el enigma de la fuerza, la intimidad del movimiento, la naturaleza de la luz, el origen de la vida, el arcano de la conciencia. Clasificamos ya, en una clasificación perfecta, todos los seres... En un pensamiento universal, exacto y oportuno, encerramos el secreto de toda la realidad. Aún nos falta resolver esta otra terrible interrogación. ¿Qué vale el universo, dilucidado ya, para nuestra acción y nuestra dicha? Esto es, necesitamos, además de una Filosofía Natural, que nos diga qué es el mundo, una Filosofía Moral que nos enseñe qué significación tiene. Por tal razón, toda filosofía se resume en una cosmología y una ética; pero si se nos pregunta cuál de las dos teorías es más importante, quedaríamos perplejos y, tal vez repusiésemos: la última. Sin saber nada o casi nada de la naturaleza de las cosas, hemos vivido siempre. No podríamos vivir en cambio, sin saber cómo es bueno vivir. ¡Primero es vivir!¹

Estamos de acuerdo con el maestro Caso, y es pertinente manifestar que la ciencia siempre es una *razón vital*. Pues la ciencia tiene un fin que la desborda. Más propiamente dicho, el conocimiento científico es un medio, un camino o método de una vida nueva. Significa que la ciencia, entendida como sistema de conocimientos de la realidad, no es meta final, sino conducto; es búsqueda metódica de una *sophía*. Éste es el propósito final de toda ciencia –explica otro gran maestro, Eduardo Nicol, de nuestra Universidad Nacional Autónoma de México–, cualquiera que sea su campo de objetos y su particular metodología.² Si el hombre siente y vive los problemas de manera auténtica y le duelen en la

¹ A. Caso, “Una definición de la filosofía”, *Antología filosófica* (1978), pp. 4-5

² Cf. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §17, pp. 176-177

consciencia, el intento de afrontarlos y resolverlos íntegramente no puede menos que convertirse en una *necesidad vital*, jamás en mero lujo de la inteligencia. Pues la aspiración a comprender de verdad, con el mayor celo posible, nunca desciende a mera vanidad profesional, a la disposición deportiva de un juego puramente intelectual, que sólo desea beneficiarse de los resultados y recibir los plácemes de quienes reconozcan el esfuerzo técnico.³ Quien ejerce la ciencia siguiendo el llamado de la vida, es un hombre de veras en un mundo de veras, viviendo de veras. Sólo cuando la ciencia se considera independiente de la búsqueda de la sabiduría y la verdad, lo que suele ocurrir en la misma proporción en que progresa y se complica técnicamente el quehacer científico, entonces puede decirse que su influjo se hace indiferente a la vida individual y colectiva. A pesar de las ventajas muy elevadas que sus productos nos suministran, y que de hecho ya reportan diversas disciplinas en sus respectivos campos de estudio.

Ahora es oportuno preguntar por qué el hombre se interesa en conocer la realidad.⁴ Referimos que Aristóteles, hace más de dos mil años, advirtió que a los filósofos o “estudiosos de la naturaleza” (los *físicos*)⁵ que le precedieron, “las cosas mismas les habían *obligado/forzado* a investigar”. Y más cerca de nosotros, Heidegger dice que lo que caracteriza al hombre óntico-ontológicamente es que *le va* en su ser este mismo ser. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico.⁶ Esto significa que “el rasgo fundamental del Estar que el hombre es viene determinado por la *comprensión del ser*”.⁷ Comprensión que, para el pensador de Todtnauberg, no mienta jamás una representación subjetiva del ser, ni que éste, el ser, sea una mera representación. Empero, ¿es ésta en verdad la singularidad eminente del hombre, su distintivo radical?, pregunta el autor de la *Metafísica de la expresión*.

Nicol piensa que pudo haberse llegado más a fondo en el análisis de la existencia humana, al haberse preguntado *por qué* el hombre se interesa por el

³ E. Nicol, “Otra idea de la filosofía”, *La vocación humana*, pp. 314-315

⁴ No obstante el interés recaiga en cierto ente individual (quehacer de las ciencias particulares), no debemos olvidar que toda entidad real es concreta: está en el *concretum* del ser. *Vid supra* §1, pp. 4-6 y §2, pp. 26-29

⁵ Cf. Aristóteles, *Física*, I, 184b 17; E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), p. 316

⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), § 4, p. 32 [12]

⁷ M. Heidegger, *La proposición del fundamento* (1956), p. 123 [146]

ser. Fenomenológicamente, admite el oriundo de Cataluña, está bien determinado el hecho de que al hombre le importa el ser. Pues no cabe duda de que este interés es un rasgo de su modo de ser: “el hombre es literalmente onto-lógico, es decir, *capaz de hablar del ser, necesitado de ocuparse de él*”.⁸ En otras palabras, “estamos *destinados* a hablar de él”.⁹ Sin embargo, para el catalán, además del destino, hay más en el *por qué*:

Pudiera ocurrir que la raíz del interés del hombre por hablar del ser no estuviera tan sólo en el ser mismo, en cuanto tal, sino *en el hablar*.

¿Por qué nos importa el ser? A Heidegger le preocupa sobremanera la respuesta a la pregunta que interroga por el ser. Pero acaso aclare más las cosas la pregunta misma, que no la eventual respuesta. Descendamos todavía un escalón, y preguntemos por qué nos formulamos la pregunta por el ser. El análisis fenomenológico, si extrema su penetración, habrá de darnos respuesta adecuada a la pregunta del por qué. La pregunta del por qué se responde en este caso con el *para qué*. Al hombre no le importa el ser por sí mismo, para saber de él y nada más para hacer ontología. Al hombre no le interesa el ser para hablar de él, y comprenderlo, sino para hablar con los demás, y entenderse con ellos. Para *hablar con el prójimo*.¹⁰

Nos parece que aquí tiene su base la *revolución en la filosofía* proyectada por Nicol. Resulta importante subrayar que la pregunta, *¿por qué nos importa el ser?*, no puede tratarse de una interrogación a la que promueva el “mero lujo de la inteligencia”. El problema del ser, piensa Nicol, ha escudado su pretendida legitimidad tras el rigor puramente lógico de su planteamiento; pero ya no se puede admitir que con este rigor formal se mantenga su actualidad y se justifique la omisión del verdadero problema que, como tal problema, es legítimo vital y teóricamente a la vez. Ni la pregunta que se ha considerado originaria de todas las investigaciones de la metafísica es la pregunta verdaderamente principal, ni los términos en que se formuló desde antiguo estaban definidos con suficiente

⁸ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, X, p. 418. Las cursivas son nuestras.

⁹ E. Nicol, *Metafísica...* B, § 22, p. 161

¹⁰ E. Nicol, *Historicismo y...*, *loc. cit.* Las primeras y últimas cursivas son nuestras.

propiedad. La pregunta que interroga por el ser no sería para el catalán la pregunta que importa de verdad, sino otra más primitiva aún, de la cual aquella no es sino un eco, una forma derivada, en Heidegger lo mismo que en Aristóteles.¹¹

Nicol piensa que el hombre no es singular, entre los demás entes, porque pueda interrogar al ser. “Se diría que su eminencia proviene más bien de su capacidad de *responder*”.¹² Desde tal perspectiva cobra nueva vigencia una de las ideas capitales del diálogo platónico del *Banquete*, una idea con significación metafísica –como observan Nicol y Jaeger.¹³ En el diálogo aludido, Aristófanes es portavoz de una concepción profunda de la naturaleza humana: *el hombre es símbolo del hombre*.¹⁴ Para Nicol, el hombre es *símbolo* porque su ser no está completo, ni puede conocerse en la determinación de su individualidad aislada. Quiere decir que es un ser *complementario*. El otro-yo, o sea el *prójimo*, es un constituyente del yo de cada uno, literalmente: su cara mitad. Esta forma simbólica de ser condiciona la formación y el uso de símbolos verbales para la *comunicación*. El hombre comunica simbólicamente porque su existencia misma es simbólica. Su ser aislado y en silencio no sería pensante (es decir, no sería la suya una participación activa y productiva del ser, sino una mera integración en su seno).¹⁵ Es que el hombre no se define como ser de la expresión sólo porque crea y emplea sistemas simbólicos de expresión, sino porque él mismo es simbólico, en el sentido griego de la palabra. Es un ser cuya insuficiencia ontológica se compensa en la acción mediante las vinculaciones que la relación dialógica establece entre él y su complemento ontológico, que es el prójimo en general. Como explica el catalán, “la expresión individual es una ex-posición del ser: es la señal en sí misma indicadora de otra existencia que lo completa en la comunidad efectiva del diálogo”.¹⁶

¹¹ Sobre la imposibilidad de instituir la metafísica de la expresión desde una concepción de la ciencia primera como teoría pura del ser en cuanto tal: la aporía de la pregunta que interroga por el ser; cf. *Metafísica... A*, §3; *Metafísica... B*, §3.

¹² E. Nicol, *Metafísica... B*, §17, p. 129

¹³ E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), pp. 365 ss.; W. Jaeger, *Paideia*, pp. 575 ss.

¹⁴ Platón, *Banquete*, 191d

¹⁵ *Vid supra* §2, pp. 36 ss.

¹⁶ Cf. E. Nicol, *Metafísica... B*, §22, p. 165 y §32, p. 228; “Vocación y libertad” (1960), *Ideas de vario linaje*, pp. 285-287

En la *Crítica de la razón simbólica* culmina el proyecto de revolución teórica que comienza en la *Metafísica de la expresión*. Lo indica explícitamente el subtítulo de aquella obra: *la revolución en la filosofía*. La revolución consiste en la inclusión, soslayada por la tradición metafísica moderna y antigua, del tercer elemento de la verdad, en cualquiera de los niveles del conocimiento. Se trata de la inclusión del prójimo. La teoría de la verdad en la metafísica de la expresión está constituida por estos tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común.¹⁷ *El hombre como símbolo del hombre* podría considerarse el lema de esta operación revolucionaria.

La revolución en la filosofía es el *contrapunto* de la reforma de la filosofía. Nos parece que la *metafísica de la expresión* lleva a cabo al mismo tiempo la operación de reforma y la operación revolucionaria: restituye al ser su prominencia visible o fenoménica a través de la relación simbólica del diálogo; conectándolo con la forma simbólica del ser de la expresión, un ser que ha de actuar, o sea expresar, *para ser lo que es*: para completar con el otro la deficiencia ontológica de su ser. Expresar para ser es lo que constituye la *vocación humana*. Vemos, entonces, que el problema de la ciencia en general no puede plantearse como un problema puramente epistemológico, sino en el horizonte que abre el análisis sistemático del ser de la expresión o “ser de la verdad”, como también lo llama Nicol. ¿Qué significa la verdad científica para el hombre? No sabemos aún qué sea la ciencia, aunque sepamos cuál sea la condición fundamental de su posibilidad,¹⁸ mientras no la hayamos caracterizado vocacionalmente. La pregunta que interroga por el *qué* de la verdad científica tiene que orientarse hacia el *para qué*, y formularse en estos términos: ¿qué servicio vital presta la búsqueda científica de verdades?

En una obra temprana del pensamiento nicoliano, que justamente lleva por título *La vocación humana*, el pensador catalán indica que “el ser mismo del hombre está constituido y funciona de tal modo que el despliegue de su existencia es una *respuesta seguida a las llamadas de la vida*”.¹⁹ ¿No es acaso la vida

¹⁷ E. Nicol, *Metafísica...* B, §15, p. 116

¹⁸ *Vid supra* §1, pp. 10 ss. y §2, pp. 35-36

¹⁹ E. Nicol, “Expresar para ser” (1952), *La vocación humana*, p. 20

esencialmente *vocación?*, inquiera Nicol. Y responde: a la llamada de la vida –y llamada es lo que significa *vocación*– no hay nadie que preste oídos sordos. La *vocación* de la vida no es el camino de una profesión, sino aquello que nos llamó a elegirla. *La vida llama a la vida*, advierte el autor en *La vocación humana*;²⁰ y en la *Metafísica de la expresión* precisa: *el hombre es quien llama al hombre*.²¹ Cabe preguntar, ¿cuál es la *vocación científica*?²² Y luego escuchar la respuesta que Nicol ofrece:

La libertad de la palabra permite definir a *la filosofía como la vocación humana*. El filósofo escucha una llamada a hablar del ser, y transmite esa llamada para que todos *despierten* ante el ser. Lo decisivo es aquella predisposición a hablar de lo que sea con palabras de razón. La génesis de la verdad es un acto *vocacional*.²³

Buscando la manera de entender la *vocación filosófica*, la mente se llena de palabras griegas. No estamos desligados por el tiempo de quienes iniciaron esta *vocación*, y su parecer consideramos que tiene autoridad invulnerable pues, al fin y al cabo, los griegos fueron quienes la inventaron.²⁴ La búsqueda de la verdad es el camino o método del hombre. Ya en su *Poema Parménides* recurre varias veces a la palabra *odós*: camino; y la usa con un significado filosófico, efectuando una auténtica transferencia de la palabra desde su significado común. En su lenguaje significa el camino de la verdad y el camino del error. Pero esta palabra tiene que evocar para nosotros lo mismo que cuando se empleó por primera vez en la presocrática. Ese camino mienta el sentido de un movimiento, de una marcha. Evoca la actividad, un modo especial de hacer las cosas. Luego, Sócrates y Platón enriquecieron el alcance filosófico de esa concepción con el de un

²⁰ *Ibidem*

²¹ E. Nicol, *Metafísica...* B, §18, p. 200

²² Sea en la ciencia primera o en las ciencias segundas. Sobre las “dudas” del carácter científico de la filosofía y otras ciencias del hombre, cf. E. Nicol, “El régimen de la verdad y la razón pragmática” (1970), *Ideas de vario linaje*, pp. 245-256; J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, pp. 25-40

²³ E. Nicol, *La reforma...*, § 30, p. 298

²⁴ *Ibid.*, §31, pp. 302 ss.

método de vida que impone método en el quehacer del pensamiento.²⁵ Platón compone, a partir de la palabra *odós* –ya con significado filosófico–, la palabra *método*. La vida es un camino, a lo largo del cual (*metá*) nos vamos conduciendo a nosotros mismos, este es el camino de la razón. La conducción o conducta racional es lo que entendemos por método, en su profundo y primario sentido vital.

Método es forma, orden regulador. Como la acción del *timonel* que gobierna la nave en su travesía.²⁶ La marcha o el movimiento lo dirige un piloto, el piloto es la razón. La vida humana recibe forma especial por el ejercicio de la filosofía. Este ejercicio requiere una forma especial de vida: no es un simple ejercicio intelectual, sino una vocación vital íntegra. La filosofía es metódica, en tanto que es forma de vida; la vida es metódica, en tanto que informada por la filosofía. Pero, como toda obra humana, la filosofía procede de alguna *fuerza*. Al formular la cuestión no resalta a primera vista ninguna energía especial que infunda en el hombre la práctica filosófica. Pero la misma perplejidad ya da un indicio. Por eliminación automática –y según la opinión corriente– de todas las fuerzas generadoras de las diversas formas de *praxis* del hombre, se colige que ni la ambición u otra pasión cualquiera, ni la conveniencia o la necesidad, ni el interés particular o colectivo pueden ser la energía *pro-motora* de esta especial *praxis* humana. Solamente lo que el filósofo griego llama *eros* puede explicar una actividad que es puramente visionaria, contemplativa o *teorética*: innecesaria e inútil.

En este punto es oportuno considerar que la utilidad no es lo mismo que el servicio. La clave de esta cuestión es justamente la índole de servicio vital que puede prestar lo inútil. Es legítimo afirmar que la práctica filosófica sirve porque *no sirve*: presta un servicio esencial a la vida porque no busca servir a los intereses. Ciertamente hay intereses más nobles, y hay incluso el interés espiritual, propio de la *sophía* religiosa, que busca un saber de salvación. En cambio, la *philo-sophía*, que no puede prometer ninguna clase de salvación y que tampoco persigue la utilidad, no es movida por los resortes de la necesidad. Lo que procura es disponernos ante el ser con el único ánimo de saber cómo son las cosas en sí

²⁵ *Ibid.*, §16, p. 173

²⁶ *Cf.* Platón, *República*, VI, 488a ss.

mismas al explicarlas según su propia naturaleza (), incluido el ser humano. Lo radical está en el *desinterés*, en la ganancia desinteresada de acceder a la comprensión racional, que no es poca ganancia. Nicol rememora que hasta los manuales de filosofía enseñan que la filosofía es *philía* de la *sophía*. “Pero ésta no es una enseñanza suficiente, esencial o radical. La esencia de la filosofía es la *sophía* que se *obtiene* por pura *philía*”.²⁷ Así, lo distintivo de la filosofía es la adopción de la *sophía* misma como objeto de *philía*. El quehacer de la filosofía es, en suma, un puro y simple quehacer de amor. “*La filosofía es metódica porque es erótica*”.²⁸

Sólo un *eros* que actúe metódicamente puede ser factor promotor y mantenedor de la insólita disposición que adopta el hombre frente al ser, para considerarlo como puro ser, y sólo por amor de la sabiduría. Esta sapiencia es pura porque lo es genéticamente la *philía*. Pero este amor no es efectivo si no es metódico y *crítico*. Solamente *eros* puede explicar la pureza de la razón: una disposición libre frente al ser. Platón habló de la *philía* y del *eros* en una sintomática situación de reforma (la que llevó a cabo frente a la sofística), empleando estos vocablos como conceptos definitorios de la gesta filosófica y no cual meras imágenes. Empezamos a ver de qué manera la pureza es metódica en filosofía. Lo es porque es activa, o sea, factor de génesis permanente sin el cual la razón no produce ciencia. “*La pureza es el genio de la ciencia*”, observa Nicol.²⁹ Lo primitivo de la ciencia, lo que la genera, es esta disposición que adopta el hombre de cara al ser, para considerarlo en su pureza y sólo motivado por el amor a la sapiencia. Por ello el científico es un profesional, en el sentido de que ha hecho profesión de amor por el saber. Pues el compromiso no puede ser pasajero: la *philía* no es un estado de ánimo subjetivo del hombre de ciencia, sino un factor genético de la ciencia misma. “*Episteme es philo-sophía*”.³⁰

Sin la vigilancia persistente de la *philía*, la filosofía no lograría la depuración previa que requiere cada uno de sus actos: la eliminación o suspensión de todo

²⁷ E. Nicol, *La reforma...*, §18, p. 180

²⁸ *Ibid.*, p. 183

²⁹ *Ibid.*, p. 177. Las cursivas son nuestras.

³⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §36, p. 254. Las cursivas son nuestras.

aquello que en la vida cotidiana nosotros interponemos entre el pensar y el ser, que es la ceguera en cuanto al ser mismo. El camino es el método mismo. La método-logía de la *philía* es constante –aunque no exista un método único que sirva para todos los fines prácticos y ni siquiera para la investigación científica especializada–, pues el método en tanto que depuración y antes que tome el carácter de una *técnica*, es un camino vocacional: “lo que elimina es siempre lo mismo, lo que procura no varía”.³¹ Así, “*toda razón de teoría es razón pura*”.³²

El logos no adquiere la pureza: nace puro; es puro por amor, o mejor dicho, el amor es su pureza. Pues el eros es una dimensión, acaso la más profunda, del logos, como sabía muy bien Platón. Claro está que el eros metódico ya no es como un amor pasional, que surge en el hombre y lo embarga a pesar suyo. Es, en cambio, un amor concebido (es decir: razonado) como una posibilidad de ser que se adopta libremente, y cuya alimentación es por necesidad reflexiva, proyectada y regulada. El eros y el logos tienen que ser mutuamente metódicos, pues la pureza de la *sophía* (que es la meta de la episteme)³³ depende de que la *philía* mantenga su propia pureza con el auxilio del logos, y de que éste a su vez reciba inspiración y soporte de la *philía* en su operación puramente desinteresada. “Filosofía es método-logía en la acepción radical de philo-logía pura”, como dice Nicol.³⁴ Es la vocación de vivir explorando con el logos (con un *logos erótico*, diríamos nosotros).³⁵ Si la razón se purifica es para purificar el ser, el cual no aparece como es en nuestra manera habitual de tratarlo, al estar empañado por nuestros intereses. Suspender este tratamiento, que además de habitual es indispensable para vivir, exige *discernimiento*. Es evidente que la depuración es esforzada, pues ha de vencer la resistencia de nuestros hábitos vitales. Se trata de una *criba*:

El ser se discierne cuando se disciernen las formas de vida que resultan de las diversas maneras de tratarlo. Discernir es lo mismo que cerner. Este

³¹ E. Nicol, *La reforma...*, §17, p. 183

³² E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *Ideas de vario linaje*, p. 95

³³ Cf. E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit., loc. cit.*; *La reforma...*, §31, p. 303

³⁴ E. Nicol, *La reforma...*, §17, p. 182; “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, p. 94; Platón, *Fedro*, 236e

³⁵ La expresión “*logos erótico*”, puede encontrarse en *La agonía de Proteo*, §6, p. 85

verbo deriva del verbo *krino*, y significa lo mismo. Su raíz está en la palabra *eilikrineia*, que Platón incorpora al vocabulario de la filosofía para designar la pureza. La depuración no puede ser espontánea, en ninguna de sus formas o procedimientos: lo mismo cuando se criba el grano, que cuando se limpia la mirada para ver el ser limpio.³⁶

El discernimiento es visual: todo se reduce a un cambio en el modo de mirar. El ser “está a la vista”, sí, empero, ¿cómo es esa visión? Antigua sabiduría enseña que el hombre pertenece a la raza de los entes que *miran pero no ven*. Siempre hay algo que empaña su visión: egoísmos, prejuicios y presunciones, apasionamientos, intereses, envidias y tantas formas del amor y el odio. Pero respecto del ser no hay muchos velos, sino uno solo, que la filosofía tuvo que identificar desde el comienzo para definirse a sí misma. “El ser no está velado. Es la mirada del hombre la que suele velarse”.³⁷ Cuando el hombre mira al ser en tanto que ser-útil, permanece ciego en cuanto al ser mismo. Ésta no es deficiencia, sino conveniencia. El ser está ahí –a la vista– de todos modos. Lo que el ciego no percibe es el *ser-en-sí*, pues la utilidad no es una propiedad de éste, sino del *ser-para-mí*. Otro modo de la visión es aquel que pretende descubrir lo que el ente es *en-sí-mismo*, o sea su *ser de verdad*, su esencia. Lo que el método designa es la disposición a investigar, pero la visión del ser es ya un suelo común. No tenemos que ser filósofos y recurrir a un método especial, para gozar de la evidencia del ser –como ya referimos.³⁸ “La verdad científica no es el primer testimonio fidedigno de su presencia”.³⁹ Lo que vemos ya es el ser, cualquiera que sea la intención de la mirada, y como quiera que esté constituido el ente que miramos. La distinción originaria entre lo que es *en-sí* y lo que es *para-mí* es vocacional. No hay más que una realidad, *la misma para todos*, parafraseando a Heráclito. La radical distinción entre *ser-en-sí* y *ser-para-mí* atañe solamente a

³⁶ E. Nicol, *La reforma...*, §17, pp. 184-185. Y según explica Heidegger en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, se ha atribuido a Aristóteles la opinión de que el *percibir* es ya un *krínein*, distinguir, y en cuanto tal, es un *separar algo de otro algo*, pues en la *aísthēis* hay algo así como un *logos*; *vid op. cit.*, p. 47.

³⁷ E. Nicol, *La reforma...*, §30, p. 300

³⁸ *Vid supra* §1, p. 2

³⁹ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, p. 91

nuestra disposición frente a ella; en modo alguno debe corresponder a dos niveles diferentes de profundidad en la textura del ser-mismo. La ciencia busca la verdad, pero no busca la realidad.

Sin embargo, la mirada del hombre se enturbia cuando lo ve como ser útil, o placentero, bello o feo, propio o ajeno, deseable o desechable. La depuración no es más que una restitución –recordemos que la reforma de la filosofía es una restauración del fundamento. Lo que la criba de la filosofía elimina del ser, es todo lo sobrepuesto por el hombre. El ser se presenta con todo su brillo cuando el hombre lo ve directamente, esto es, traspasando la opacidad de su conveniencia o su apreciación. El logos puro, como *cuidado del ser, actúa por libertad* (justo, la libertad que el ser concedió a uno de sus seres para expresarlo),⁴⁰ y con esa restauración metódica de su pureza se produce la instauración de la filosofía y de la ciencia en general.⁴¹ “La razón pura y la verdad nacen juntas”, explica Nicol.⁴² Ya que la pureza de esta razón es que no apela a ninguna otra intención que no sea la verdad, esto es, como dice Platón: hablar de las cosas, tal como ellas son, en sí mismas.⁴³ Pues en ellas mismas está su razón, en su orden inmanente y común: orden y racionalidad son una misma cosa.⁴⁴ Recordemos que el orden es una evidencia para todos, pero lo que no todos advierten es la explicación de ese orden, menos aún como un sistema. Advertir la estabilidad del mundo no es lo mismo que conocer sus leyes. Precisar la legalidad del orden, con el propósito de codificarlo, buscando *la manera de formularlo adecuada y sistemáticamente, en términos de una razón guiada metódicamente*, es misión de la ciencia; pero no por mero lujo intelectual –como indicamos al inicio del párrafo–, sino porque la verdad científica es el modo culminante de la *libertad expresiva*. Como señala el catalán, “hablar con verdad es *despertar del letargo*: es no olvidarse del ser, atenderlo y *cuidar de él*, para que no pase *inadvertido*”.⁴⁵

⁴⁰ Vid supra §2, pp. 37-38

⁴¹ E. Nicol, *La reforma...*, §17, p. 185

⁴² *Ibid.* IX, § 30, p. 298

⁴³ Cf. Platón, *Crátilo*, 385b; *República*, VII, 532a; *Sofista*, 263b

⁴⁴ Se trata de otro de los principios de la ciencia que Nicol define como “principio de racionalidad de lo real”. Vid supra §2, p. 35 n. 80; *Los principios...*, pp. 498 y 500

⁴⁵ E. Nicol, *La reforma...*, §30, p. 299

Nicol define en varias ocasiones a la verdad como un *estado de alerta*. Explica que una teoría no ha de fundarse siempre en una etimología; puede a veces, con entera libertad, prescindir del significado etimológico que le convenga emplear. Pero, en tanto que los significados primitivos de las palabras griegas revelan el sentido de las primitivas intuiciones, las etimologías pueden corroborar una teoría que aspira a partir, precisamente, de una aprehensión de las cosas mismas. Y es justo el caso de la palabra griega *alétheia* –de la cual deriva la castellana *verdad*. Aclara Nicol que si bien el término contiene el significado de “descubrimiento”, éste es secundario, pues no revela la intención principal con que fue empleado. La significación precisa de una palabra está delimitada sobre todo por la significación de la contraria, máxime cuando comparten la misma raíz. ¿Qué es lo contrario de la *alétheia*? Al respecto, Nicol expone:

Morfológicamente, esta palabra com-puesta es negativa, e implica por ello la positiva correspondiente. Suprimiendo el prefijo privativo , queda al descubierto la raíz de la idea opuesta: la - es lo contrario de la , que significa des-cuido u olvido (en latín *oblivio*). También el verbo denota la in-advertencia: es olvidar, en el sentido de descuidar algo o pasarlo por alto. Todas las palabras, y son varias, relacionadas con éstas, envuelven la idea de un *estado de somnolencia* (, letargo), de olvido, descuido, inadvertencia, desatención, omisión, dis-tracción (como contrario de la abs-tracción con-centrada). Los griegos designaban con la palabra al hombre listo y advertido, o sea al que repara en las cosas con cuidado, al que no le pasan des-apercebidas.⁴⁶

Por lo mismo, Nicol concibe *la verdad como un estado de alerta*. Representa la vigilia o vigilancia, por contraste con el adormecimiento. “En estado de alerta se percibe mejor el ser: *el ser de verdad*”. “El estado de alerta frente al ser permite ver todo lo que es, tal como es en verdad: *permite decir verdades bien pensadas*”.⁴⁷ Es indicativo el hecho de que el término compuesto en griego:

⁴⁶ E. Nicol, *Metafísica...* B, §23, p. 171

⁴⁷ *Ibid.*, p. 172; *Metafísica...* A, §28, p. 267: “Esto es ponerse en condiciones de *decir* la verdad”.

, no cualifica directamente una forma verbal, sino una forma de experiencia: una situación humana. Hablar de las cosas sin intención de verdad es descuidar su ser (recordemos que el logos puro, como cuidado del ser, actúa por libertad). Hablar con verdad es despertar del letargo: es no olvidarse del ser, atenderlo y cuidar de él, para que no pase inadvertido. “La vigilia es vigilancia: lo contrario de la somnolencia”.⁴⁸ Esta vigilancia del ser no es una disposición espontánea –no puede serlo en la visión como no lo es al cribar el grano–, necesaria o útil (y esto ni siquiera requiere demostración, basta para constatarlo la opinión corriente). Se elige y se cultiva, como toda vocación. Y si la vocación es integral, si es una vocación vital íntegra, es permanente, como el factor de génesis permanente sin el cual la razón no produce ciencia.

Sólo que, mirar, no se reduce a ver lo que está frente a nosotros, el entorno; significa asombro, admiración, lo que incita, según Platón, el nacimiento de la filosofía. Pues el hombre se asombra de lo que “está a la vista”, de lo que muestra la realidad. Y, ¿qué muestra? Eso depende de la forma de mirar.⁴⁹ Conforme ganamos experiencia (pues la *alétheia* cualifica una forma de experiencia), *más se abre el horizonte del ser*, indica Horneffer. Aunque no se trata de que unos y otros hombres miren cosas totalmente distintas. Más bien significa que la sorpresa o el asombro (*thauma*) con que se inicia el filosofar, “es como la *centella* que aviva la atención, que la alerta respecto de esas mismas cosas que ya conocíamos, y a las que por esto veníamos descuidando”, observa Nicol.⁵⁰

El “estado de alerta” frente al ser arbitra entonces un *método*. El mensaje de la filosofía es la ejemplaridad del *candor*. El filósofo es un incauto metódico. Y como recuerda Platón, los demás lo juzgan ridículo por esa ingenuidad. “Olvidan que hay método en ese dejarse sorprender por cualquier cosa”.⁵¹ Platón usa la palabra *thauma* para designar esa sorpresa *crítica*. Sin la capacidad de dejarse sorprender, el hombre no investigaría lo que *deviene* sorprendente: aquello que los demás, curados de sorpresas, aceptan como lo más familiar. Sin embargo, esa

⁴⁸ E. Nicol, *La reforma...*, p. 299

⁴⁹ R. Horneffer, *El problema del ser...*, §2, p. 33

⁵⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §23, p. 172; Cf. Platón, *Teeteto*, 155d; Aristóteles, *Metafísica*, I, 982b 12-15.

⁵¹ E. Nicol, *La reforma...*, §31, p. 310

capacidad no es ingénita (tampoco espontánea, según advertimos), sino elaborada, aunque se llame ingenuidad. Para *saber* no basta abrir los ojos; hay que dudar de lo visto, y eso significa des-conocer lo re-conocido. *Pensar es re-pensar*. En palabras de Nicol, “el filósofo piensa con método porque duda con discernimiento: *metódico es el ingenuo sapiente*”.⁵²

La génesis de la investigación se halla en el *estado de duda*. Duda el que no sabe, pero algo sabe, busca el que no tiene, pero algo tiene.⁵³ Pero no busca quien no sabe: dudar es saber más de lo que se sabía antes. Y a diferencia de otros menesteres del saber, en filosofía la duda no nos “asalta”: no viene de improviso, no nos coge desprevenidos. Estamos de antemano *dispuestos* a dudar: *la duda se adquiere con aprendizaje*, explica el catalán. Busca el que duda de lo que sabe, de lo sabido o *con-sabido*, y así *sabe que no sabe* (como en la *zétesis* socrática: cuando la ignorancia deviene sapiente, cuando se re-conoce, dejando de ser mera ignorancia, y toma la forma dialéctica de la *docta ignorancia*). La interrogación es un saber positivo sobre el ser: *encuadra al ente en el ámbito del ser*. Verlo así implica una llamada, es decir una vocación: *la vocación de la verdad*. Lo que viene a decirnos es que hay una posibilidad de considerar *de nuevo* lo que no es nuevo. Por lo mismo, dice Nicol, “la filosofía es la enseñanza de la duda”.⁵⁴ La ingenuidad del filósofo es crítica. “*Es la inocencia cultivada de un hombre que no está dispuesto a dejarse sorprender por temperamento, sino por vocación: ninguna falsa evidencia lo toma por sorpresa*”.⁵⁵ No lo embarga a pesar suyo. Este ingenuo dubitativo y metódico es, naturalmente, reflexivo y cuidadoso. El filósofo atiende a su ingenuidad con sumo cuidado. Él se detiene a meditar cuando los demás siguen la marcha.

La actividad científica tiene por fundamento vital esa vocación de la vigilia, de actitud bien dispuesta frente al ser. Con ella no des-cubrimos un ser encubierto: el ser “está a la vista”. Pero *a primera vista* no advertimos todo lo que entraña su presencia. La ciencia es una *segunda vista*, una visión más despierta, como Nicol

⁵² *Ibid.*, pp. 310-311

⁵³ Cf. Platón, *Banquete*, 202a

⁵⁴ *Ibid.*, p. 309

⁵⁵ *Ibid.*, p. 311. Las cursivas son nuestras.

describe.⁵⁶ Cuando del simple ver se pasa a la *theoría*, que es *una manera de ver más refinada*.⁵⁷ “La ciencia teórica es un mirar *más despierto*, por esto *theoría* significa visión, y la verdad, o *aletheia*, significa también en griego un *estado de alerta*. La teoría, que es una visión despierta, nos revelará lo que no alcanza a ver la mirada descuidada o inadvertida (*aletheia*); aunque las dos miradas distintas versarán sobre la misma realidad”.⁵⁸ Puede decirse que la verdad es una revelación; pero lo revelado no es el ser, sino la facultad de verlo *en-sí-mismo*. Lo que pierde su velo es la mirada del entendimiento. Hay des-cubrimiento, en el sentido de hallazgo: el hombre se descubre a sí mismo al descubrir una literal clarividencia: una visión finalmente clara –purificada– de lo mismo que ya venía siendo objeto de una visión enturbiada.⁵⁹

La ciencia es efectivamente *thauma*, como destaca Nicol. “La ciencia empieza a germinar cuando descubrimos con *asombro* que no sabemos de las cosas conocidas cuanto es posible y necesario saber”.⁶⁰ Puede decirse que en el nivel pre-científico del conocimiento,⁶¹ aunque se cuenta con la evidencia primaria del ser, no vemos el *modo de ser*, la *quidditas* de lo aparente. Dice el catalán que “lo que puede estar oculto es la esencia”.⁶² Y sólo en este sentido, como también dice Heráclito, “la naturaleza ama el ocultarse”.⁶³ Pero entendamos bien este punto. No está oculta la esencia en el sentido que lo concibe una teoría substancialista, o sea, en el núcleo del ser del ente, como *substantia* que “está por debajo de” o que “es soporte de accidentes”. Corresponde más bien, como explica el propio Nicol, a las *estructuras funcionales* que no son patentes a primera vista, o sea literalmente fenoménicas, y que es necesario desentrañarlas, por medio del concepto, el cálculo o la experimentación, partiendo de lo inmediato patente.⁶⁴

⁵⁶ E. Nicol, *Metafísica...* B, §23, p. 172

⁵⁷ Cf. E. Nicol, *Metafísica...* A, §6, p. 65

⁵⁸ *Ibid.*, §18, p. 181

⁵⁹ E. Nicol, *La reforma...*, §30, p. 300

⁶⁰ E. Nicol, *Los principios...*, p. 383

⁶¹ Sobre la división del conocimiento en tres niveles, propuesta por Nicol, véase el §2, p. 30 n. 63

⁶² E. Nicol, *Metafísica...* B, §16, p. 116; *La reforma...*, §30, p. 299; *Crítica...*, §26, p. 158

⁶³ Heráclito, *Fragmentos*, B 123

⁶⁴ E. Nicol, *Metafísica...* A, §21, p. 198

Pues la apófansis primaria no constituye *episteme*, ya que no responde a la pregunta: *qué es algo*, su *quid* o su *tí*; que es una pregunta *esencial*.⁶⁵

La cuestión de *qué es algo* se responde con el *cómo es*. En los albores de la ciencia, advierte Nicol, la indagación de Anaximandro sobre el ser conduce a una formalización del devenir. Y la cuestión del *cómo* (es algo) se responde así: *el ser es como deviene, pues la forma del cambio es razón del ser*. De allí que el quehacer propio de filosofía consista en averiguar “*las condiciones y formas del proceso*” de ser del ente –concluye el catalán.⁶⁶ Por esto, cuando Heráclito enseña que *todo sucede según razón*, y que cada cosa debe examinarse *discriminando según su intrínseca naturaleza*, está pensando a la vez en la generación y la constitución del ente, esto es, en la *función*.⁶⁷ Lo que existe siempre es, y siempre cambia, *katá logon*. Pero, respecto de cada cosa, es preciso averiguar *katá tina logon*: cuál es su particular razón. Ésta es la razón que *se da* cuando se encuentra: *la esencia*.⁶⁸ Sólo que esta esencia, ya en sentido funcional, no es pensada con independencia del símbolo con el cual se la concibe. A la mirada alerta y vigilante de la *alétheia*, corresponden unos ojos del entendimiento elevados también a una segunda potencia. Se trata del hablar *conceptual*. Un segundo nivel de identificación (superior al primero, que designa a las cosas con palabras o términos de habla común), donde opera de manera más acentuada la energía autónoma del pensamiento, que la filosofía de Parménides inaugura: la *lógica*.⁶⁹ El conocimiento no es independiente del *logos*.

Desde el punto de vista funcional, la esencia no es realidad comunicable, o sea *objetiva*, antes de ser *concebida* o *conceptuada*, y lo es precisamente a través del símbolo que se le aplica. Por eso, “cada símbolo reporta aquello que es

⁶⁵ Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia* (1962), pp. 15-19

⁶⁶ E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), §42, pp. 328 y 330

⁶⁷ Heráclito, *Fragmentos*, B 1; E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), §39, p. 298. *Vid supra* §2, pp. 27-28.

⁶⁸ No siendo este el lugar oportuno para abundar sobre el tema, considero pertinente siquiera referir el auténtico complemento de la presente tesis (*Teoría de la verdad* en la metafísica de la expresión): se trata de una *Teoría del ritmo*. En la cual, lo identificado, conceptuado y comunicado por la expresión simbólica es el *ritmo* del ser del ente, en su sentido original griego: *lo que impone firmeza y límites al movimiento y al flujo*. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 127; J. Vasconcelos, *Pitágoras, Una teoría del ritmo* (1921), *passim*.

⁶⁹ Sobre la progresiva abstracción de las formas simbólicas del conocimiento, y la dialéctica vuelta “hacia las cosas mismas”; cf. “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega” (1955), *Símbolo y verdad*, p. 27; *Metafísica... B*, §37, pp. 261 ss.

esencialmente comunicable”.⁷⁰ No hay conceptos sin palabras, pero los términos conceptuales ya no son la misma palabra de la expresión común: la abstracción es lo que exige la conceptuación. El concepto es un morfema que adquiere un nuevo significado, diverso de aquel con el que era utilizado en cierto círculo de comunicación. Y como Nicol observa, la nueva significación puede ser introducida entre los hablantes, mediante una acción creadora. En dicha *póiesis* la forma expresiva se ha enriquecido, porque el pensamiento mismo se ha enriquecido: la ciencia permite descubrir nuevas zonas de la realidad a las que no llega una experiencia ordinaria; y la *clave* del orden que no se hace manifiesta a primera vista.⁷¹ Podemos decir entonces que en el concepto, como un juicio concentrado, comprimido o abreviado, es donde “cristaliza”, por decirlo de alguna manera, la objetivación. El fundamento de la objetividad (*decir algo sobre algo*) es precisamente la conceptuación, una operación discursiva y expresiva.

El hablar científico también es expresivo, y como tal, formativo del propio ser de la expresión. Este ser no puede expresarse sino manifestando algo comprensible hacia un prójimo, con intención de verdad. Expresa conversando sobre lo que las cosas son, a nivel conceptual. Y según nuestra tesis, participando del ser, al convertir a esas cosas en algo que ellas no son para ningún otro ser vivo más que para el ser de la verdad: en objetos de comunicación. De ahí que conversar (equivalente a *dialequein*) indique una auténtica *conversión* compartida: *a través de la palabra (diá-logos)* “se toma una parte” del ser a la vez que “se da parte” de él.⁷² Recíprocamente, lo expresivo de dicha conversión es manifiesto en la misma selección de los conceptos que emplea cada pensador, siguiendo propensiones *temperamentales*, que delimitan el campo de su operación intelectual.⁷³ Por citar un ejemplo de lo anterior, Nicol refiere la teoría de la relatividad de Einstein, la cual es verdadera, o sea válida como representación de

⁷⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §36, p. 259

⁷¹ *Vid supra* §2, p. 31

⁷² *Vid supra* §2, p. 39

⁷³ Nos referimos a la *actitud*: el aspecto afectivo-valorativo, adquirido no instintivo, que acompaña al aspecto cognoscitivo. Actitud que un denodado ejercicio crítico, propiamente filosófico, también permite depurar. Cf. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales* (1941), pp. 120-127; también F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales* (1971), pp. 105-173. *Vid supra* §2, p. 26 n. 46, sobre el *sentir* que acompaña al logos.

la realidad, y al mismo tiempo expresiva del carácter y estilo de su autor, así como de los factores situacionales que contribuyeron a que un determinado físico la formulase.⁷⁴ La expresión no es incompatible con la verdad. Nicol advierte desde su primera obra que “no se puede expresar sin significar, ni se puede significar sin expresar”.⁷⁵ Cuando se comunica el pensamiento a nivel científico, también se expresa el hombre que adoptó esa forma vocacional de ser. Al comunicar los conceptos o ideas que se ha formado de las cosas, el científico expresa al mismo tiempo un estilo de pensamiento y de lenguaje, que no sólo está en conexión con la adopción o creación de ciertos símbolos verbales, sino además con todos los otros estilos particulares como el gesto, el indumento, etc., los cuales constituyen el estilo vital de la persona.

La obra científica es el testimonio externo de un beneficio ya logrado, que se comunica para que el beneficio cunda, promoviendo entre otros la *philía* de la *sophía* transformadora. El conocimiento es transformación del sujeto cognoscente. Es la índole de servicio vital que puede prestar lo inútil. La primera vez que aparece el verbo griego *investigar*, en un texto de filosofía, señala Nicol, se aplica a una *poíesis* interior. “Yo me *investigué* a mí mismo”, dice Heráclito.⁷⁶ No se trata de un estudio “psicológico”, pues en el término usado por el efesio (μ), que tiene la misma raíz que la palabra μ , consagrada por Platón para designar a la investigación científica, lo que debe resaltar es la auto-conciencia. Se diría entonces que la ciencia sólo puede dar razón de lo externo si está internamente conformada por la auto-conciencia y la re-flexión.⁷⁷ Por el camino de la ciencia, en la búsqueda de la verdad, lo que se *hace* es el hombre mismo, el propio obrero es el primer producto del quehacer científico. *Conocer para ser*, dice Nicol. La verdad es formativa del hombre; pero lo es en un sentido vital radical, ontológico, y no meramente pedagógico y moral. Su beneficio no es el de una información, sino el de una transformación real, producida por una auténtica apropiación de sí mismo. El acceso a la verdad es como un nacimiento. “El

⁷⁴ E. Nicol, “Verdad y expresión” (1962), *Ideas de vario linaje*, p. 172. *Vid supra* §2, pp. 33-34

⁷⁵ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 157

⁷⁶ Heráclito, *Fragmentos*, B 101; E. Nicol, *La reforma...*, §31, p. 308

⁷⁷ E. Nicol, “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, *op. cit.*, p. 250

hombre *se hace* hombre, nace a la condición humana, por obra de la verdad”, escribe el catalán.⁷⁸ Claro que el hombre ya es hombre antes de la filosofía, pero con la ciencia se hace otro hombre en el sentido de hacerse un hombre de cualidad distinta. Esta existencia que cambia en su ser mismo por obra de la verdad, ofrece una nueva idea del hombre: la del *ser de la verdad*.⁷⁹

Hay que restaurar el principio vocacional básico de la *episteme*, que según Nicol se encuentra en un nivel más profundo aún del que ocupan los que solemos considerar principios invariables de la ciencia;⁸⁰ para encontrar el sentido propio de la creación científica. El examen de los principios de la ciencia no puede dejar de considerar el principio ético, porque es el *ethos* de la vocación científica el que permite aclarar el concepto de “bien” que se espera de la ciencia. Sólo que la eticidad no es una nota que se sobreaña a la verdad científica, no es la mera posibilidad de aplicarle un juicio moral, después de haberla formulado. No es el capítulo que se añade al final de un texto científico, a modo de exhortación moral. El carácter ético es inherente al acto de la verdad. Y la verdad es la forma principal (por eso es principio) de la *responsabilidad*. Pues responsabilidad significa principalmente nuestra capacidad de *responder*. Justo, la eminencia ontológica que, según Nicol, distingue al hombre de cualquier otro ente.

Los círculos se cierran: en *la teoría de la verdad* de la metafísica nicoliana, la expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, sede de la evidencia del ser en general y clave para la exégesis del ser humano. Para decirlo en términos del pensamiento de Sócrates, creador de la ética, el hombre es aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto el conocimiento como la ética están incluidos en este círculo. Mediante el principio vocacional de *dar respuesta*, o de *dar razón* a los demás, el hombre resulta un ser *responsable*, o sea ético. Únicamente en la medida en que fue progresando y complicándose la vaga noción del valor independiente de la verdad científica, pasó a olvidarse el objetivo que con ella perseguía originariamente la filosofía: establecer el conocimiento verdadero como un modo más seguro de

⁷⁸ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, V, p. 195; J. González, *La metafísica...*, p. 214

⁷⁹ Sobre *la idea del hombre como ser de la verdad*, vid *infra*, §4

⁸⁰ Se refiere a *los principios de la ciencia*, vid *supra*, p. 51 n.44

entendimiento y un vínculo racional de comunidad. Una comunidad en la verdad, lograda mediante la con-cordancia del pensamiento objetivo, que aspira a producir también una conciliación, una atenuación de la belicosidad inherente al “yo opino insolidario”. Aunque la ventaja sea ética, y se sobreañada a la puramente epistemológica, no es incidental o derivativa. Recordemos la preocupación ética de Platón, el discípulo socrático, que lo llevó a arbitrar la teoría de las Ideas.

El sentido propio y radical de la verdad no puede captarse sino en el nivel de la relación intersubjetiva, de hombre a hombre, explica el autor de la *Metafísica de la expresión*.⁸¹ Donde lo decisivo es la disposición a responder de lo que sea *con palabras de razón*. Ya que la verdad, como palabra de razón, es el recurso de la sapiencia que nos vincula *unos a otros* con el ser manifestado en sí mismo y por sí mismo.⁸² Si recordamos el significado literal de la palabra *sapere*, comprendemos mejor la enseñanza de la ciencia: a *gustar* con discernimiento. El *buen gusto* del saber radica justo en el pensamiento del *qué y cómo es* de cada ente, con el propósito de exponerlo a un prójimo. Para Nicol “*la sapiencia está en el dar y el recibir gustosamente, que es la manera de sentirse a gusto en la realidad*”.⁸³ Es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas, declara el catalán.⁸⁴ Vivir explorando con el logos, como *ser de la verdad* que da razón del ser de muda racionalidad, al convertir en vivencia la racionalidad del ser mismo. Por esto, no puede significar una mera declaración correcta sobre los objetos; es más que eso, es una forma nueva de instalarse en la realidad. Filosofar es la vocación de un hombre que, sabiendo de sí mismo, se incorpora a un *régimen*. Este régimen es comunitario, más efectivo que otros, porque no puede excluir a nadie: “la sapiencia de la ciencia es una comunión de los hombres en la verdad”.⁸⁵ Antes que un sistema de verdades pro-puestas o ex-puestas, la ciencia es una forma de existencia, una peculiar manera de atender al ser: de ponerse o disponerse frente a él, puesto que

⁸¹ E. Nicol, *Metafísica...* B, §23, p. 172

⁸² E. Nicol, *La reforma...*, §17, p. 178

⁸³ *Ibid.*, §32, p. 316

⁸⁴ E. Nicol, *Metafísica...* B, §22, p. 160

⁸⁵ E. Nicol, *La reforma...*, §18, p. 190

el hombre siempre está dispuesto al ser, de una manera u otra, porque *participa* de él desde que comienza la expresión (recordemos que “está a flor de piel”).

La filosofía instaura en la vida lo que Nicol llama: *el régimen de la verdad*. Este régimen no es concebible que sea una mera diversión mental o vanidad profesional. Tiene sentido vital. Pues ¡primero es vivir!, como dijo Antonio Caso. Quiere decir que el conocimiento lo buscamos por el vínculo que forja: *la verdad es vinculatoria*. Lo que buscamos, el fin que de veras se propuso la filosofía desde su inicio fue “mantener el diálogo entre los hombres de buena voluntad y de buena fe y buena esperanza, dignificar la vida, serenar el ánimo y aproximar la mente a la com-prensión”, manifiesta Nicol en las primeras páginas de su *Metafísica* (segunda versión). Vemos así que la verdad no tiene sentido sino como entrega. Si los demás reconocen que el filósofo, el hombre que habla *con razón*, *tiene* razón, no podrán decirlo porque se adhieran a sus opiniones personales, sino porque ese tener razón equivale a tener el ser, *a ofrecerlo en tanto que ser*, a fortalecer de este modo la comunidad de todos en el ser.⁸⁶ Como advierte Horneffer, “sólo hay verdad si ésta se ofrece a alguien que la pueda acoger”.⁸⁷ El régimen es vocacional, al igual que el fundamento. Así lo evoca Sócrates:

¿O es que no crees que sea un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres?⁸⁸

Como nos hace notar Nicol, la *razón* que instaura el régimen de la verdad, pudo haberse llamado *nous*. Sin embargo, ese término no incluye explícitamente la comunicación. En cambio, *logos* sí mienta el *verbo*, y también el pensamiento. Más aún, alude claramente a una vocación que no puede ser silenciosa, por el doble sentido de pensamiento y palabra que el término *logos* tiene en griego.⁸⁹ Las razones, pues, son palabras. Palabras de razón que representan a las cosas; por esto mismo no se dirigen a ellas, sino a los hombres. Este es su principio

⁸⁶ *Ibid.*, §32, p. 315

⁸⁷ R. Horneffer, *El problema del ser...*, pp. 105 y 183

⁸⁸ Platón, *Cármides*, 166d. *Vid supra* §2, p. 32 n. 64

⁸⁹ *Vid supra* §2, p. 26 notas 46 y 47

vocacional. El principio de razón lo denomina Leibniz: *principium reddendae rationis sufficientis*: el principio de la razón suficiente que se da. Pero en este principio lo que habrá de subrayarse –escuchando a Nicol– es que, atendiendo, no al ser racional, sino a las operaciones del raciocinio, “Leibniz restaura en su vigencia expresa la antigua fórmula del *logon didonai*”.⁹⁰ Pero advirtamos que no sólo se da, sino que *debe* darse: la razón se cualifica como *ratio reddenda*. La razón de ser de la razón humana consiste en esa operación suya de darse. Pero no ha de darse por una reclamación externa, sino por una *razón interna*. ¿Cuál sería entonces la razón de la razón? “El tener que darse se incluye en la definición”.⁹¹ El *reddere* pertenece necesariamente a la *ratio*. Está en la esencia de la *ratio* misma el hecho de que el *principium rationis* sea un *principium reddendae rationis*. *Es un ofrecerse o darse*.

“Que la razón tiene que darse significa que, si no se da, no existe. De otro modo, el tener que darse sería para ella algo extrínseco y eventual; algo que, por su contingencia, no tendría cabida en los términos con que se formula un principio”.⁹² Leibniz no formula el principio para responder a una exigencia de dar razón que sólo se perciba en su época. Es justo lo contrario. Desde la antigüedad, el acto de la razón quedó definido como *logon didonai* o *rationem reddere*, sin que influyera en la definición la actitud de los espectadores de aquellos primeros pasos del pensamiento racional. Este acto de razón sobresalía, al lado de otros actos de la mente, por la libertad suprema de su vocación desinteresada. Esta disposición vital, cada vez más extraña al hombre moderno que se encuentra sometido a las necesidades pragmáticas, es la razón pura pues es razón que se da gratuitamente.⁹³ Se diría que Leibniz reafirma el principio de razón defendiendo la libertad y la gratuidad de la *ratio reddenda*, frente a unos peligros venideros que él mismo no pudo adivinar. Pero que ahora, en nuestros días, son peligros patentes.

⁹⁰ E. Nicol, *La reforma...*, §33, p. 318

⁹¹ *Ibid.*; cf. M. Heidegger, *La proposición...*, p. 141 [168]

⁹² *Ibid.*, p. 319

⁹³ *Ibidem*

A manera de corolario podemos decir que la vocación de la verdad es también una dádiva, segunda en relación a la fundamental del ser, si bien principal al hombre. La primera dádiva es el darse del ser.⁹⁴ La segunda dádiva es esta: la dádiva verbal, *rationem reddere, dar razón*. La singularidad eminente del acto de comunicación es el dar; el cual no sería posible si el ser-mismo, la realidad con su razón inmanente, no fuese ya un dato (*dado*) común al que habla y al que escucha. La com-unidad de los afines que son los comunicantes, revela en la verdad la com-unidad universal del ser, la cual abarca *unitariamente* todas las diversas formas de existencia. “La dádiva verbal no hace sino reafirmar la dádiva del ser”.⁹⁵ Por las operaciones de la razón que se da, el hombre pertenece con doble título al orden universal del ser: *como existente y como pensador*—expresa Nicol.

En la dádiva verbal, el hombre transforma las cosas en objetos de comunicación, es decir, en *palabras*: nombres, conceptos, ideas, etc. Y siguiendo el principio de la razón, el hombre *hace historia transformando* las palabras mismas con que dona o entrega los objetos de comunicación, o sea, las cosas *convertidas* en razones. No se puede hablar de la vida humana, que es vida simbólica, sin recaer en que la modalidad del ser del pensamiento no puede ser menos dinámica y temporal que las otras formas de ser. La historicidad de las formas simbólicas es consecuencia de la forma histórica que toma la temporalidad en el ser que las crea. Había dicho Schlegel que la vida verdadera no es sino un *unendliches Gespräch*, una conversación interminable en que circulan ideas, y unas salen de otras indefinidamente, sin acabar nunca, sin terminar en una resolución última: *nadie ha dicho la última palabra sobre las cosas*.

⁹⁴ Sobre la primera dádiva: la dádiva del Ser, véase el §1.

⁹⁵ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, *op. cit.*, p. 109

§ 4. La idea del hombre como *ser de la verdad*

Al final de la introducción a su *Lógica orgánica* –al esbozar “el problema de la verdad”–, el filósofo mexicano José Vasconcelos señala lo siguiente: “lo originario y primario no es la idea sino el hecho; en torno al ser giran ideas, interpretaciones, hipótesis, *expresiones diversas*”.¹ Podemos coincidir con el “Maestro de América”, manteniéndonos fieles al método fenomenológico: *primero es el ser, después el pensar*. Aunque, en rigor, el adverbio “después” que denota una posterioridad, es una distancia ilusoria. El pensamiento mismo no es más que una forma de ser, y *todo acto de pensar tiene por objeto algo que es*. La fenomenología, como pretendimos dejar asentado en los párrafos anteriores, es conocimiento inmediato del ser en el ente. En el hecho de que el ser es un hecho, *base de la vocación humana del régimen de la verdad*. El *fundo* de todo lo que piensa y dice el ser de la razón, el ser que no puede vivir su vida sin expresarla.²

El cometido del hombre es, justamente, expresarse, manifestando una realidad comprensible para un prójimo (sea real o potencial).³ Antes del nacimiento de la ciencia, el hombre también se expresa, mediante el mito, la religión o el arte. Porque siempre encontraremos al hombre expresándose, sin importar lo primitivo que sea su pensamiento. Allí donde tropecemos con el ser de la expresión, lo hallaremos en posesión de la facultad del lenguaje.⁴ La forma humana de ser consiste en hablar del ser, inclusive dubitativamente. Mejor dicho, dudando respecto de los entes, jamás de la dádiva del ser. Podemos tener dudas respecto de los atributos del ser, pero no respecto de su presencia. La cuestión de los atributos presupone el reconocimiento tácito de su prominencia: su original *problematicidad*.

¹ J. Vasconcelos, *Lógica orgánica* (1945), p. LXXI

² Cf. E. Cassirer, *Antropología filosófica, passim*.

³ *Vid supra* §2, pp. 23 y 39; y §3, pp. 45 y 57

⁴ E. Cassirer, *op. cit.*, VIII, p. 166

Para el hombre pre-científico (o pre-filosófico), el ser no era problema en su quehacer cotidiano: su presencia se daba por descontada. Aunque en esa disposición “natural” o espontánea, el ser pasaba desapercibido, ya que no se consideraba en tanto que ser. Esto determinaba, implícitamente, que los “quehaceres de la vida” fuesen adoptados como único quehacer. La diversidad de “los quehaceres” (en griego: *tà prágmata*), que hoy todavía se designan así, en plural, debe esquematizarse para descubrir en la diversidad la estructura funcional. El hombre se conoce por lo que hace. Hacer es expresar. Como toda expresión es una relación que abarca los referentes del yo y el no-yo, las modalidades de relación son innumerables, pero sus términos pueden reducirse a tres –considera Nicol–: lo humano, lo divino y la naturaleza.⁵

Aun sin percatarnos del carácter formal de este esquema, que el pensador hispánico identifica como la *estructura invariable* de los términos de relación, empleamos en la vida ordinaria el mismo referencial que ha de emplear metódicamente la filosofía. Para saber quién es y cómo es un hombre, averiguamos cómo se comporta o expresa “respecto de...”. Esta línea de investigación es la que Nicol sigue en *La idea del hombre* (en sus dos versiones). Se trata de un estudio sobre la formación y evolución de las *ideas del hombre*, que no constituye una historiografía, sino una lectura *ontológica* de la historicidad de dichas ideas, o sea, “de la auto-creación (*auto-póiesis*) del ser del hombre en el tiempo histórico”, como advierte Juliana González.⁶ Por esto mismo, el presente párrafo no puede ofrecer una exposición temática, ni una interpretación de las diversas ideas del hombre, previas al nacimiento de la filosofía; más bien, se pretende mostrar la estructura propia del ser histórico, por la que se explica la diversidad temporal del ser de la expresión o ser de la verdad: su historicidad. También implica observar que los ya referidos términos de relación (lo humano, lo divino y la naturaleza), los únicos posibles según Nicol, están incluidos como unas constantes en la *estructura permanente* del hombre como ser de la expresión.⁷

⁵ Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 24

⁶ Cf. J. González, “La presencia del hombre en la metafísica de Eduardo Nicol”, en *Cuestiones metafísicas* (2003), p. 358

⁷ Cf. E. Nicol, *loc. cit.*

En *Historicismo y existencialismo*, Nicol señala la pertinencia de discernir la estructura del ser de la expresión: “hay algo que no es histórico, y es la estructura del ser histórico, por la cual se explica la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades”.⁸ Esto puede parecer algo problemático, pues el propio José Gaos, “de paso por el *Historicismo y existencialismo*” de Nicol, indica al respecto: “por desgracia para mí, no logro precisarme bien cuál sea esta estructura ahistórica del ser histórico”.⁹ La respuesta más clara, así nos parece, a la problemática que puede suscitar “la estructura ahistórica del ser histórico”, la expone el catalán en la segunda versión de su obra capital. Allí explica que el concepto de “ser expresivo” no funciona teoréticamente como “idea del hombre”. Esto debido a que las ideas del hombre son expresiones del hombre mismo, y por ello son históricas, mientras la peculiar idea del *ser de la expresión* es vivencia, antes que idea. No está condicionada por una situación histórica, ni es resultado de una inducción. Funciona existencialmente antes de que pueda traducirse en teoría o en concepto lógico, porque proviene de una directa intuición de lo que expresa cualquier ente al que llamamos hombre: su mismo ser humano. “Lo que no es histórico es el dato constante: el hombre se presenta siempre como ser de la expresión, y la evidencia de este dato no requiere la acumulación de casos, ni un raciocinio de analogía; tampoco puede reforzarla ninguna teoría”.¹⁰

Nicol comparte con corrientes del pensamiento como el historicismo y el existencialismo, la certidumbre del cambio de todo lo humano y del hombre mismo, así como la idea de que éste no es sino que *se hace*, o es su propio hacer. Idea que, reconoce el autor de *La idea del hombre*, se encuentra en Heidegger y viene ya de la filosofía de la historia de Hegel. Se podría decir que es una idea de “dominio común” para el siglo en que nuestro pensador hispánico escribe. Sólo que, a raíz de este reconocimiento, el historicismo, según lo entiende Nicol, abre un dilema que es necesario superar: como no habría una sustancia intemporal en el ser histórico, tampoco habría ontología. Además, como todo el ser es tiempo,¹¹

⁸ E. Nicol, *Historicismo y...*, VIII, p. 340

⁹ J. Gaos, “De paso por el Historicismo y el existencialismo”, en *Cuadernos americanos*, núm. 2, 1951, p. 133

¹⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §26, p. 190

¹¹ *Vid supra* §1, p. 7

sólo hay historia, por tanto, no hay una verdad absoluta: cada verdad vale para su tiempo o “circunstancia”; entonces viene el desenlace, casi inevitable, del subjetivismo y el relativismo. En este panorama, el empeño principal de la metafísica de la expresión consiste, justo, en superar esa falsa opción relativista y sus inadmisibles consecuencias. “Por no haber seguido el camino de una investigación fenomenológica –advierte Nicol–, la filosofía de la historia ha propuesto una teoría dialéctica sin base ontológica, mientras la ontología desatendió el dato dialéctico que ofrece la estructura del ser humano, en la cual radica la clave de su devenir”.¹²

El viraje a partir de una metafísica reformada, o sea fenomenológica, consiste en recuperar la presencia fenoménica del hombre como una presencia temporal, cambiante, en continua transformación, en la que se corresponden la forma y el tiempo. El ser del hombre es siempre *en proceso*, en constante devenir. Donde lo decisivo es reconocer, una vez más, que el cambio no diluye el ser, es decir, no anula su *forma*, sino que la construye.¹³ El giro estriba en admitir que se trata de la forma histórica que toma la temporalidad del ser de la expresión, lo cual implica que el cambio histórico se identifique con el ser mismo del hombre, y que a su forma de devenir se le restituya su verdadera importancia ontológica.

La acción expresiva de los hombres no deja intacta e indiferente la idea de un supuesto ser sustancial que permaneciera inmutable, dígase o hágase lo que se diga o haga. Las expresiones del hombre no son *meras* declaraciones sobre sí mismo; o mejor dicho, son eso porque el hombre existe expresándose, es decir, formándose a sí mismo. Queda claro, en consecuencia, que no hay naturaleza humana inmutable, fuera del acontecer histórico. Que si existe alguna definición de esa naturaleza o esencia humana, ésta debe ser entendida como una definición *funcional*, como también lo piensa Cassirer.¹⁴ El ser del hombre, como unidad integral, sin componentes desglosables, tiene una estructura ontológica permanente, común a todos, presente en toda situación, y por ello mismo

¹² Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 102

¹³ *Vid supra* §1, p. 7 y §2, pp. 26 ss. Tanto en el orden de la ontología general como en el de la ontología del hombre, el reconocimiento capital que atraviesa todo el pensamiento nicoliano es que *el ser no se disuelve en el tiempo*.

¹⁴ E. Cassirer, *op. cit.*, VI, pp. 107-108

ahistórica, aunque sólo con el auxilio de la historia podemos determinarla completamente. Toda vez que la forma de ser del hombre no se da nunca en estado de pureza, ni se puede captar independientemente, aparte de los modos ónticos determinados históricamente.

Nicol observa en *La idea del hombre*, que al cambio de los *productos* históricos corresponde al cambio del *productor*: éste cambia en su ser mismo y por eso cambian sus obras, las cuales, a su vez, revierten sobre su creador y lo hacen cambiar. Si ahora recordamos el modo de integración del hombre en el ser, su modo específico de ser que consiste en crear formas simbólicas de expresión, ideas que se forma de las cosas y de sí mismo para poder vivir, veremos que esa integración no es meramente física, sino activa: siempre hallaremos al hombre expresándose y en posesión de la facultad simbólica del lenguaje. Su *participación* del ser, como antes explicamos, es una auténtica μ o conversión: con el diálogo, las cosas ingresan en un mundo que no existía antes de la palabra. Es el mundo creado por la producción simbólica del hombre. El ser se integra en *nuestro* mundo por el pensamiento.¹⁵ En todo símbolo verbal, desde la más elemental denominación, el ser se hace presente. Diríamos que *da de sí* una modalidad peculiar, que es la de ser-denominado.¹⁶ El ser se manifiesta a sí mismo en cada nombre que el ser humano aplica a lo existente, justo porque el hombre es *representante* del ser. Lo representa simbólicamente: como auténtico *sýmbolon*, parte complementaria del ser que no habla. Y esta forma de autoconciencia se completa en la idea del hombre. Desde que nace el logos, la expresividad culmina en un cometido: el hombre ha de existir proponiendo una idea que exprese su ser más íntimamente que las otras formas de expresión. Palabra e idea marcan la diferencia entre lo humano y lo no humano.

“El hombre es el único ser que requiere ideas para existir”, afirma Nicol.¹⁷ Su forma simbólica de existencia requiere denominar cada cosa, identificarla con fines prácticos. Esto se realiza mediante la palabra. En griego, por ejemplo, *tà prágmata* (“los quehaceres”) se llamaban igual que “las cosas” en su realidad

¹⁵ Vid *supra* §2, p. 38

¹⁶ Cf. R. Horneffer, *El problema del ser...*, §18, p. 196

¹⁷ Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), pp. 14, 57 y 83; *La primera teoría de la praxis* (1978), §6, p. 67

concreta. En verdad, la acción (*praxis*) y la palabra que designa cada cosa nacen juntas. Se trata de un saber pre-científico, una “idea” (en el sentido de una noción no elaborada rigurosamente) indispensable para coexistir con las cosas. Con las ideas de las cosas re-presentamos su presencia ante nosotros. Además el hombre, entre sus creaciones, aparte de tener ideas sobre las cosas, también *produce* ideas de sí mismo. La idea del hombre en general, explica el filósofo catalán, expresa la comunidad ontológica; cada particular idea expresa una variante posible en la comunidad histórica. En la idea del hombre, éste habla de sí mismo con palabras de razón, pues de hecho las ideas del hombre son palabras, y como tales, son hechos históricos: se inscriben en esa *peculiar* forma de devenir llamada historia. Peculiar, porque su razón se distingue sin desglosarse por completo de la racionalidad natural. En la distinción entre el devenir humano y no humano aparece una doble implicación: 1º la razón de la naturaleza es condición de posibilidad del devenir histórico; 2º el acto mismo de dar razón de la naturaleza es un acto histórico. En la idea de sí mismo expresa el hombre el modo vigente de sus relaciones con lo que no es él mismo, incluida por supuesto su relación con la naturaleza.

En la idea del hombre, éste se expresa expresando su relación con todo lo no humano. Se comprende así que las ideas del hombre han de cambiar históricamente. Pero no sólo cambian sus relaciones. Si se comprende bien la estructura permanente del ser de la expresión, vemos que la historicidad no cualifica las acciones, o los productos, dejando a salvo el ser que actúa. Los cambios en el modo de actuar y pensar no se explican sino por un cambio en el sujeto productor. Si la expresión es el ser del hombre, entonces al cambiar la forma de expresión cambia el hombre mismo. Cada idea es fidedigna: es testimonio de un ser que no reaparece nunca igual que antes. Esto debido a que la palabra no se desprende de ninguna forma de acción, no sólo como componente suyo –ya indicamos por qué la acción (*praxis*) y la palabra (*logos*) nacen juntas–, sino además como la expresión de su sentido. Son las palabras las que le dan coherencia a las acciones o cosas que “cabén” en el mundo del ser de la expresión. El mundo es una realidad simbólica que el hombre sobrepone a la

realidad física; es una creación humana que se hace con palabras. A este respecto resulta oportuno aportar una breve explicación sobre la cuestión del *sentido*.

Que al hombre le afecta en su ser mismo la idea que se forma de su propio ser, y hasta del ser que le es ontológicamente extraño, se aprecia en la cuestión del *sentido*. El sentido en sí es un rasgo diferencial del hombre, el ente cuya existencia queda afectada por la sola duda sobre el sentido. El sentido es una categoría del ser de la expresión, de la alternativa, de la libertad. Para comprender este rasgo diferencial (el sentido) hay que advertir –y eso hace Nicol– que “el ser del sentido” contiene en sí mismo, en cada situación, la posibilidad de múltiples sentidos, y hasta la posibilidad de “perder el sentido”. “El problema del sentido del ser es el problema del ser del sentido”, indica Nicol.¹⁸ El sentido cualifica la relación entre un hombre y otra realidad cualquiera, sea humana o no, por la cual ese hombre queda afectado en su existencia misma. El otro término de relación puede a su vez determinarse ontológicamente según quede afectado o no afectado por ella en su propia cualidad existencial. Cuando queda afectado, la relación es dialógica, y el sentido es el de una intercomunicación. El ser del sentido, como Nicol expone, es aquel ante el cual hemos de adoptar espontáneamente la actitud *hermenéutica*; lo conocemos en el modo de la comprensión. La realidad no humana se conoce, pero no se *comprende*. De allí que la ambigüedad sea inherente a la relación comunicativa, o sea dialógica. La ambigüedad de la expresión, por la cual es posible caracterizar al hombre como ser del sentido, está constituida por la opción, la alternativa de los términos que constituyen toda relación dialógica, y por el hecho de que ambos están organizados, en su ser, como entes productores libres de actos expresivos e interpretativos (hermenéuticos). Así, el sentido no busca el consenso: lo *crea*, o no, entre los seres pensantes. “El mundo del sentido es el mundo de la inteligibilidad y la comprensión”, concluye Nicol.¹⁹

¹⁸ E. Nicol, *Metafísica...* B, p. 217

¹⁹ *Ibid.*, p. 222; véase también E. Cassirer, *op. cit.*, III, p. 53. Sobre los factores que delinear el *sentido* de la acción humana en cada “situación vital”: el carácter (libertad), el destino (necesidad) y azar (contingencia); véase E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, cap. V; *La idea...* (1977), I, cap. 1º y 2º.

De regreso a nuestro asunto, tras la breve exposición sobre el sentido, ahora debemos advertir que la forma de ser de una comunidad se ofrece en su forma de expresarse. No es objetivo de este párrafo tematizar las ideas pre-científicas de una cultura en especial, pero sí considero pertinente destacar, como hace el propio Nicol, que en la historia de la cultura griega contemplamos, comprimidas en un breve lapso, las sucesivas ideas del hombre que la expresión ha producido. Desde los usos primarios e indicativos, pasando por las funciones supremas de la palabra religiosa y la artística, hasta las expresiones del incipiente pensamiento político. Cada una de estas formas ha representado una vocación, una capacidad de ser que el hombre actualiza, basado en la experiencia de una forma anterior. Como la misma filosofía –la última *vocación humana* según el autor de la obra homónima–, que no brota por generación espontánea, sino que hubo de ser la consecuencia histórica de unos preliminares, de unas modalidades pre-científicas de la expresión. Estos antecedentes eran *actos*, y en ellos se perciben los condicionantes efectivos del nacimiento de la filosofía. Las ideas del hombre no se sobreañaden a las situaciones históricas; la expresión cambia la situación, y al pasar históricamente de una situación a otra, nada permite distinguir el cambio, si no es la expresión misma. “La expresión es el ser en acto”, indica Nicol.²⁰ Pues las expresiones humanas no son como la crónica, más o menos fidedigna, de lo que le acontece al ser, sino que son este propio acontecer, como si el relato fuera la acción relatada: *vivir consiste en expresar*. Las ideas del hombre son actos del ser humano. De ahí la inevitable reciprocidad entre lo ontológico y lo histórico. Por lo mismo, la teoría de las ideas del hombre sólo tiene su lugar en una teoría del ser de la expresión, cuya elaboración está reservada a la *metafísica (de la expresión)*.

El hombre ha sido reconocido desde Grecia como el ser del logos: el ente cuya constitución ontológica contiene el logos como nota propia y diferencial. El hombre tiene *la vocación del logos*. Logos es palabra; palabra es expresión. Pero la palabra incluye a su vez virtualmente diversas vocaciones, todas ellas representativas de formas de ser, y por tanto, de modalidades principales de la

²⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §26, p. 191

existencia. El logos racional de la ciencia es una de estas vocaciones. De hecho, el carácter más relevante que presenta el inicio de la filosofía (o sea la ciencia) es el de una auténtica *mutación del habla*. Con el nacimiento de la filosofía, el ser que hablaba del ser denominando las cosas, *se convierte en el ser de la verdad*. La filosofía divide la historia en dos edades. Lo que marca su nacimiento es un final: *la filosofía* –podemos afirmar con Nicol– *es la última de las vocaciones*; el hombre ya no podrá añadir ninguna dimensión nueva a su ser. Este ser se completa. Con la aparición de la filosofía se corona el largo tiempo que ha tomado la individuación del hombre; se terminó la invención de vocaciones: ya no será posible ser individuo en un grado más alto del que se consigue hablando del ser, en tanto que ser, con la razón de verdad. Esta conclusión del ser humano trae al mismo tiempo una ganancia, porque no trae una estabilidad. El nacimiento de la filosofía significa que, en el curso del tiempo, ese hombre que habla del ser con palabras de razón, es siempre el mismo y nunca es el mismo.²¹ El quehacer filosófico es el mismo; el resultado no puede ser el mismo. Este quehacer es el hombre. Ese quehacer del hombre consiste en hacer al hombre, en hacerlo siempre de nuevo.

No podemos pasar por alto la aparente contradicción que significa decir que la filosofía es una terminación a la vez que una promoción de la re-creación histórica del hombre. Nos parece que no hay tal contradicción, si se distingue que al referirse a la conclusión vocacional que trajo la filosofía, lo que Nicol mienta es la completa actualización de unas potenciales formas de hablar o disposiciones comunicativas, representativas de formas de ser y, por tanto, de modalidades principales de la existencia, que responden a algo radicado en la condición humana como ser de la expresión. Pero no se está refiriendo a los contenidos de la expresión misma, donde *nadie ha dicho la última palabra*. Advierte el catalán que el examen de las formas de expresión no debe detenerse en lo externo, ni “embrollarse” en la frondosa variedad de las expresiones, sino que debe llegar a las raíces vocacionales. De lo contrario, no se pueden discernir las relaciones y las diferencias entre cada forma simbólica. Lo cierto es que el propio Nicol señala que

²¹ Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 294

una potencia la atribuimos gratuitamente al ser humano *a posteriori*, una vez comprobado el acto con que el hombre la actualizó. De la presencia de esa potencia en la fase anterior *no tenemos ningún dato*. El fenómeno es el acto; la potencia es un *supuesto*.²²

En el mismo sentido, no podemos decidir si resulta más aventurado *suponer* que la filosofía es la última de las vocaciones humanas, o sea todavía más aventurado *suponer* como otros pensadores, que el futuro inaugurará otra forma vocacional de afrontar la realidad que no sea ni una de las anteriores a la filosofía, ni sea esta misma. *Hic et nunc*, con apego al método fenomenológico, podemos suscribir la suspicacia de Nicol cuando expresa que no creemos en una “nueva forma de pensar” hasta que la veamos, ni aceptaremos su servicio hasta que pruebe cómo va a promover en la vida una sapiencia que perfeccione la vocación pura de verdad.²³ La última razón “distinta” que hasta nuestros días se ha manifestado, ni siquiera puede llamarse vocacional. *La razón calculadora* o *de fuerza mayor* (de la cual hablaremos en el siguiente párrafo), cuya característica saliente es no ser opcional, pues no se elige sino que se impone, de ninguna manera corresponde a una nueva vocación humana.

La culminación vocacional que la filosofía significa en la historia, no consiste solamente en que ella sea la última de las vocaciones libres, sino en el hecho de que las demás ya no serán nunca como fueron antes.²⁴ Han de compartir con ella

²² Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 384-388

²³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía* (1972), pp. 27 y 265

²⁴ En *Los principios de la ciencia* (p. 386, nota 9) Nicol promete escribir una obra que abordaría el tema de *Las vocaciones de la palabra*. Aunque la promesa no se cumplió, podemos rastrear a lo largo de su obra, algunas señales sobre cuáles sean esas vocaciones, y cuáles los caracteres esenciales que poseen las determinadas como *libres*. No siendo este el lugar para desarrollar estos temas, podemos aproximarnos a identificar las vocaciones al referir cada una de ellas a una potencia de ser respectiva, e interpretarla como una modalidad definida de la co-existencia del hombre con el ser y el prójimo. La vocación expresa la forma de ser de un ente obligado a decidir sobre el camino de su propia existencia. Aunque Nicol no llegó a elaborar una lista de las vocaciones, podemos rescatar las siguientes: la mítica, la religiosa, la mística, la político-económica, la moral-jurídica, la estética, la literaria y la filosófica o científica. Entre ellas se distinguen las vocaciones libres, aquellas en que el hombre traba con el ser una relación no pragmática, cuando se enfrenta al ser sin otro propósito que el de contemplarlo y darlo a conocer, estas son: la vocación mística, la estética y la filosófica (en la concepción radical de saber científico desinteresado). Y entre ellas destacan las vocaciones “modélicas”, las “buenas maneras” en el decir, o sea las formas de hablar sublimes: poesía y filosofía. Cf. E. Nicol, *Los principios...*, p. 387; *El porvenir...*, pp. 121 y 272; *Metafísica...* B, pp. 174, 199, 201, 215; *La reforma...*, §§13-14; y la mayor referencia sobre este asunto: *Formas de hablar sublimes...*, *passim*.

el ámbito de la existencia, y además quedan sometidas a su examen. Antes de la filosofía era posible vivir sin la verdad, entendida como razón del ser. Antes el ser estaba presente en la percepción y en la palabra, en la actividad utilitaria (que designa cada cosa con fines prácticos), e incluso en la re-presentación simbólica del mito o del arte. Ahora, por primera vez en la historia, el ser está presente *de veras*. Como una evidencia *radiante*, porque se descubre que el ser es *problema* en la antigua acepción de la palabra.²⁵ Esta problematicidad del ser fija el propósito de la filosofía. Su quehacer es simbólico en un doble sentido. Primero, porque el pensamiento de verdad es su *complemento*. El ser se completa (o compone) a sí mismo en el acto humano de pensar (sin olvidar la indisoluble conexión entre el pensar y el hablar, que tan bien queda determinado por el doble sentido de pensamiento y palabra que el término *logos* tiene en griego).²⁶ Y segundo, porque el pensamiento es comunicación del ser. Los comunicantes se juntan: quedan reunidos por el símbolo en el ser. Por esto mismo, la tarea de la filosofía es *simbólica*, en sentido radical o griego. El símbolo designa aquello que está com-puesto-delante. Si recordamos que en griego *próblema* designa lo que está puesto-delante, podemos incluso decir que la filosofía también es problemática porque es simbólica.

Es distintivo de la filosofía, observa Nicol, que siendo una forma vocacional “final”, mantiene abiertos los otros caminos de vida, inclusive los que parecen incompatibles (como la violencia irracional y sobre todo la *razón de fuerza mayor*).²⁷ La filosofía no cancela las otras formas vocacionales de expresión; discurre junto a ellas y las completa. Tampoco suprime la vigencia de las antiguas sabidurías que perviven (y siguen viviendo) al lado de ella. El hecho evidente es que la filosofía no inventó la *sophía*, simplemente creó una nueva, fundada en la verdad como expresión o representación fidedigna de lo real. La capacidad de saber ya la ejercía el hombre antes de la filosofía: allí están los *Siete Sabios* de Grecia. Entre todos ellos, resalta la eminencia de Solón y Tales. En el primero, la sapiencia como reflexión política se nutre sólo de la práctica política. En el

²⁵ Vid *supra* §1, pp. 11-12

²⁶ Vid *supra* §2, p. 26 n. 46

²⁷ Cf. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía, passim; La reforma...*, cap. VIII. Vid *infra* §5, pp. 105-106

segundo, la sabiduría se bifurca al iniciarse el camino de la ciencia. Las condiciones orgánicas de la capacidad de saber eran el cerebro y su sistema nervioso. Sin embargo, no se produce mutación alguna en el sistema orgánico durante el breve lapso que separa a Solón de Atenas y Tales de Mileto. Lo determinante de la innovación del milesio no se encuentra, pues, en la naturaleza orgánica. La mutación ha sido histórica. Una evidencia fenomenológico-dialéctica: el fenómeno es el acto. Lo que nace en Mileto no es la ciencia física, es simplemente *la* ciencia. Es ciencia primera en el orden del tiempo y en el orden del fundamento. Su interés fundamental fue, en verdad, lo que de ordinario denominamos metafísica.²⁸ Y corresponde a una específica forma simbólica de expresión: el lenguaje de la ciencia. Para ella, la verdad consiste en *hablar de las cosas como son*, como dirá Platón. La creación simbólica (porque también hay en la ciencia creación) habrá de estar siempre sometida al principio de razón.

Conviene reparar en la necesidad del *principium rationis reddendae* –con el cual Leibniz acentúa lo que estaba sobreentendido en la antigua fórmula del

–,²⁹ para que resalte un hecho. El principio de razón ofrece dos aspectos, distintos pero interdependientes. Por un lado es el fundamento de la ciencia, como condición de posibilidad de un saber verdadero. Por otro lado, es el fundamento de la ciencia como vocación humana. El sujeto de la comunidad científica, el que *participa del ser* mediante el simbolismo específico de la ciencia, se halla *doblemente* atado: en su apego a la realidad, y en su responsabilidad frente a la disposición crítica ajena. La razón se *da* como una entrega gratuita; para Nicol es un “auténtico regalo”, justo “porque funciona verbalmente”.³⁰ El dar razón no sería un acto completo y efectivo sin el *lambánein*, que es el poseer. Lo dado es lo retenido; no se puede dar lo que no es bien poseído, y cómo podemos jamás apresar al ser sino con palabras. “No con las manos, porque las manos no saben y por esto no poseen” –dijo alguna vez Nicol, en conmemoración de Goethe: el gran artífice de la palabra.³¹ Toda sapiencia es verbal, porque la experiencia que los

²⁸ Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 315; véase también W. Jaeger, *Paideia*, p. 155

²⁹ *Vid supra* §3, pp. 61 *ad finem*

³⁰ E. Nicol, *La reforma...*, §33, p. 318

³¹ E. Nicol, “El mito fáustico” (1949), *La vocación humana*, p. 69

hombres atesoran sirve para la rectitud de una conducta, y sobre todo, permite que adquiriera alguna porción de sapiencia quien no tiene todavía plena experiencia (por donde se explica aquella fórmula de la historia como "*magistra vitae*"). Sólo con el símbolo verbal se puede hacer presente lo que está presente, que es el ser común: al ser comunicado. La posesión del ser es, por tanto, literal y rigurosamente simbólica: *posesión es comunicación*.³² Y más importante: en esta posesión, que es a la vez un ofrecimiento, se muestra la suprema libertad que adquiere el ser de la razón, lo mismo el que da que el que recibe.

La ciencia es la actitud de *buena fe* ante el prójimo, porque se somete al ser. Éste es su *ethos* propio. Ese carácter ético de la ciencia no es una mera norma, sino apego riguroso al principio de razón, en tanto es razón que debe darse *por principio*. Lo que cualifica la vocación filosófica es la intención de verdad. La autenticidad efectiva se alcanza en el propósito: en la continua fidelidad a la razón como medio de hacer presente el ser, o sea, en la fidelidad al ser mismo. De esta manera se mantiene el ser de la expresión *fiel a los demás y fiel a sí mismo*. Para ser fiel a sí mismo, el ser de la expresión ha de ser fiel a la razón comunicada al prójimo, y ésta, para ser fiel a sí misma, ha de mantener su intención de fidelidad al ser, incluso cuando yerra.³³ Las fidelidades son inseparables unas de otras, porque *la verdad es fiel*.³⁴

En la vocación de la verdad se expresa la fidelidad al ser, sometiendo la vida a un régimen. La verdad constituye, efectivamente, un régimen de vida. No es una mera declaración adecuada o de buena fe sobre los objetos; es una forma nueva, la última posible, de instalarse en el mundo. Nadie se sustrae a este régimen, cualquiera que sea su camino de vida, porque *nada es ajeno a la verdad*. La apelación al ser, el recurso de invocar la razón de las cosas mismas, condiciona las relaciones de cada hombre con sus semejantes. La verdad es

³² E. Nicol, *Metafísica...* B, §34, p. 238

³³ Luis Villoro también piensa que la verdad absoluta no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y estará limitado por condiciones fácticas. Sin embargo, aclara el filósofo, "la adecuación plena de nuestros juicios a la realidad es una idea regulativa de la razón." Pues "la relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales de una comunidad epistémica, no implica la relativización de la verdad"; cf. *Creer, saber, conocer* (1982), p. 195

³⁴ E. Nicol, *La idea...* (1977), pp. 282 y 338; *La reforma...*, §30, p. 297

vinculatoria (como advertimos al hablar de la revolución en la filosofía que Nicol propone).³⁵ En el momento existencial e histórico de la máxima individuación, el hombre griego no halló en la polis, ni en la vía político-jurídica en general, un principio de unidad suprema y de orden, por encima de la multiplicidad. Propiamente, ni siquiera llegó a formularse la idea de una ley internacional, que fuera válida para todos los Estados griegos, de un modo igual a como la ley al interior de la polis era válida para todos los ciudadanos. Esto es lo que ocurre con la palabra griega *physis*, que es la primera categoría filosófica formada por el pensamiento griego. El supuesto radical de esta especulación era el afán humano, y muy particularmente helénico, de encontrar ese principio de unidad de lo diverso; de formular la idea de un algo a lo que pudiese referirse todo, primero por la *función* –con lo cual se unificaría y racionalizaría el cambio de las cosas–, y segundo por su *esencia* o modo de ser –con lo cual se explicaría el estado de cada una. Lo importante es notar que con el solo empleo de la palabra *physis* se expresa ya ese afán, antes de que la *physis* misma sea definida luego como agua, ápeiron, aire, etc.

La razón científica vino a completar al hombre, para que éste alcanzase sobre su propio ser un conocimiento más radical y completo que el expresado por la idea del hombre como ser político. Con la filosofía, el cosmos humano de la *pólis*, que había servido como modelo para la concepción del cosmos natural, vino a transformarse cuando evolucionó ese otro logos que se había iniciado en la cosmología milesia. Como bien advierte Jaeger, hablando de *la filosofía y el descubrimiento del cosmos*, “con la aparición del yo racional, se realiza la superación del individualismo más rica en consecuencias: aparece el concepto de verdad, el nuevo concepto de una validez universal en el fluir de los fenómenos, ante el cual es preciso que se incline todo arbitrio”.³⁶ Cualquier hombre, en cualquier situación, puede guiar su vida, y resolver sus desacuerdos con los demás, fiándose de la verdad; declarando cómo son las cosas mismas; ateniéndose, y reclamando que los demás se atengan, a esa declaración

³⁵ Vid *supra* §3, pp. 45 y 61. Véase también E. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en revista *Utopías*, *op. cit.*, pp. 67-72

³⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 154

verdadera. Seguirán las desavenencias respecto de cuál sea la verdad en cada caso, pero la arbitrariedad queda desautorizada comunitariamente. Por esto, el poder de verdad que adquiere el hombre tiene su virtud propia, que es la de implicar un *deber*. Hay que buscar la verdad, y hay que ofrecerla verbalmente. A este deber no escapa nadie. Eduardo García Máynez –cofundador con Nicol del Centro de Investigaciones Filosóficas de nuestra Universidad– también afirma que “el problema de la justificación pertenece al terreno de la ética, y debe sólo plantearse a propósito de seres capaces de conducirse de manera *responsable*”.³⁷ Si la filosofía instaura un nuevo régimen de vida es porque proclama que el ser es el último recurso del hombre de razón. Más allá está la violencia. Por esto la verdad es la paz: la ciencia inició en la vida una *vocación expresa de paz*.

Podemos decir también que la verdad realza la singularidad ontológica del ser expresivo; pues todos los demás entes son, simplemente: están en el ser, mientras que el hombre tiene la forma del ser que se posee a sí mismo, al dar la razón de las cosas. Expresando adquiere el hombre su mismidad, que es la acentuación de su propia individualidad óptica: en las palabras que representan a las cosas, se hace presente a sí mismo el ser de quien habla. El ser primariamente representado en la verdad es el ser que la pronuncia, y no el ser del objeto a quien el logos se refiere. No es posible una representación científica que no envuelva una opinión o un parecer (una creación simbólica, en cuyas altas cimas se hallan las grandes construcciones teoréticas de los sistemas de metafísica); y este parecer es una expresión, no sólo en tanto que se formula con palabras, sino en tanto que se formula dialógicamente, y que en ella queda manifestado también el ser de quien se expresa. Hemos de afirmarnos en el hecho de que lo mismo en la *apófansis* que en la *póiesis* se manifiesta primariamente el ser del hombre mismo. El logos produce la manifestación del ser y es la función creadora por la cual, tomando posición frente a él cuando lo representamos y opinamos, nos vamos a la vez conformando a nosotros mismos. Los pensamientos tienen el sentido espiritual de una expresión humana: no hay idea que no sea expresiva de la persona que la piensa. Nicol propone un ejemplo

³⁷ E. García Máynez, *Ética* (1944), p. 75. *Vid supra* §3, p. 59; véase también E. Cassirer, *op. cit.*, I, p. 21

ilustrativo: si platónico es ya sinónimo de “idea”, no debe olvidarse que lo más auténticamente platónico de cuanto pueda pensarse es ese hombre, tan afinado y enriquecido de individualidad, que se llamó Platón.³⁸

Por otra parte, admitir que la *episteme* deba deshumanizar a la razón humana para que alcance su nivel supremo, y pueda así conocer las cosas *como son*, aun si esto fuera posible, es un precio demasiado alto, considera Nicol. Es bien significativo, explica el catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México, que cuantas veces ha entrado en crisis la fundamentación tradicional de la metafísica (en tanto ciencia primera), la crisis se ha presentado como una reivindicación de la temporalidad, y a la vez, como una reivindicación del logos personal, vital y expresivo. Podemos advertir ahora que la relación constitutiva del conocimiento en modo alguno puede representarse adecuadamente como una relación dual. La relación constitutiva de conocimiento está formada por tres términos y no sólo dos: ésta es la revolución *en* la filosofía. El sujeto no está solo frente al objeto, y el logos que emplea para simbolizarlo no se formula en el vacío, sin destinatario definido, ni tiene por destinatario al ente real que constituye su propio objeto. El logos es esencial y universalmente dialógico y expresivo. Como se ha expuesto: la expresión no es incompatible con la verdad.³⁹ Pero estas “revoluciones” presentan un giro más. Resulta ahora que la verdad es expresiva, porque es histórica. Justo es la novedad de la definición ontológico-histórica del ser de la expresión. Aunque el pensamiento científico se había definido tradicional y formalmente sobre la base de dos relaciones básicas y complementarias: la epistemológica y la lógica, Nicol hace explícita una tercera relación, que es la histórica. La cual imbrica la relación dialógica para integrar a las anteriores. Sin la relación simbólico-dialógica, sería imposible la elaboración coherente de cualquier pensamiento: toda realidad es susceptible de ser *expresada*. Entonces, al elaborar una teoría de la verdad, sin ideas preconcebidas, o sea auténticamente fenomenológica, ya no resulta paradójico admitir que el pensamiento filosófico y científico sea, en general, verdadero y a la vez expresivo, histórica y

³⁸ E Nicol, *La idea...* (1946), pp. 69 y 358. *Vid supra* §3, pp. 57-59 ss.; cf. E Nicol, *Psicología e las situaciones vitales*, p. 158; *Metafísica... A*, §38, p. 358; *Metafísica... B*, §38, p. 266; *Crítica...*, §7, p. 51

³⁹ *Vid supra* §3, pp. 57-58

subjetivamente expresivo. La investigación más simple descubre que todas las ciencias, sean las especiales o la fundamental, son históricas.

Cuando el ser se hace logos nace la historia, observa Nicol. Pues la historia no es más que la historia de la palabra. Por eso mismo, *hay más ser desde que hay historia*. Sólo debemos entender bien el “más” del ser. Aunque el *ser es ser*, y no dependa de la palabra, *ni necesite* albergarse en esta morada verbal, y sea más bien el ser de la expresión el que necesita de él para presentarse a sí mismo al re-presentarlo, podemos decir que la clave del “incremento” está en la variedad histórica de las ideas del hombre. Que el *ser es ser* significa que el ser es la mismidad que no habla, y que por tanto no se diversifica ni enriquece (aunque cambie): diríamos que su mutismo repite eternamente las mismas notas, con *ritmos* siempre determinados. Es la diferencia entre el *ser de la expresión* y el *ser de muda racionalidad*. La diferencia es manifiesta: la racionalidad o *logos* real, justamente no se manifiesta. Y si lo hiciera siempre diría lo mismo: su lenguaje son las formas constantes de su devenir, es decir, la *razón* de la pluralidad diversificada y dinámica de los entes. Otra cosa es la razón explícita: la palabra humana.⁴⁰ La monotonía de la racionalidad del ser contrasta con la polifonía del verbo, que es creador incansable de formas simbólicas y de funciones vitales de la palabra (las vocaciones), esto es, de *ideas y expresiones diversas*, como dijo Vasconcelos. Una *sinfonía* que da forma propia a sonidos que, por sí mismos, no la tienen; en la que una condición privilegiada –*la libertad de ser* que es la facultad de hablar de todo, en nombre del todo– arranca a la monotonía un nuevo *ritmo*: *hablar del ser con intención de verdad*. Se trata de la palabra *verdadera* que inventa el filósofo.⁴¹ La idea del hombre como *ser de la verdad*. Un ser que –Nicol lo remarca– *no es una necesidad del ser*, sino, precisamente, su libertad: la sede, estancia, residencia y domicilio del ser y la verdad.⁴²

Es con las primeras ideas filosóficas del hombre que culmina el proceso iniciado con las ideas pre-filosóficas del mismo. La historia es distinta desde que

⁴⁰ Cf. E. Nicol, *Crítica...*, pp. 259 y 276

⁴¹ E. Nicol, “El filósofo, artífice de la palabra” (1979), *Ideas de vario linaje*, pp. 204-205; *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, p.127

⁴² Cf. E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 80; véase también *Metafísica...* B, pp. 134 y 185; *La reforma...*, §30, p. 296; *Crítica...*, §41, pp. 274 ss.

aparece la filosofía, desde que el hombre da razón de sí mismo, al relacionarse con todas las cosas según el modo de la razón de verdad. En tanto que el hombre permanece sometido a este régimen (el de la verdad), es el mismo hombre nuevo que creó la filosofía. Lo que viene después no es más que la historia de las transformaciones del ser formado por la verdad. Idea del hombre y ciencia del hombre son cosas distintas. Es ciencia la teoría de las ideas del hombre, la indagación del fundamento ontológico de esa variedad. Al respecto, Nicol advierte lo siguiente:

La filosofía es una apertura y a la vez una clausura. Por esto, *la teoría de las ideas del hombre* puede prescindir, después del ingreso de este tema en la filosofía, de las sucesivas *teorías sobre el hombre*. El examen de éstas sería atribución de una *historia de las ideas del hombre*, que... corresponde a la *historia de las filosofías*.⁴³

No es posible en este lugar tematizar esa historia, pero sí destacar que la filosofía, desde que nace, traza el curso de la gran historia, la historia de la palabra, en su nueva etapa. Cualesquiera que sean sus giros, el curso mismo está asentado en el régimen de la verdad. Todas las vocaciones y las acciones humanas están condicionadas por el hecho de la verdad, mientras que ninguna de ellas puede trastornar esa base. Caemos en la cuenta de que el pensamiento, sin verdad, era una función incompleta: de que la verdad completó el ser del hombre. Aunque también sea cierto que no había en la existencia anterior del hombre ninguna insuficiencia que le impidiese ser como era, con auténtica plenitud. El hombre hubiese podido quedar en un estado de ser que hoy puede parecernos incompleto, como han quedado desde Grecia aquellos hombres que no ingresaron, o que ingresaron tardíamente, en el régimen de la verdad. Falsearía nuestra visión histórica del hombre pre-filosófico, cual advierte Nicol, insertar en su vida un vacío que él no sintió, y concebir como inautenticidad su privación de

⁴³ E. Nicol, *La idea...* (1977), pp. 285-286

filosofía.⁴⁴ Otra cosa es que la autenticidad, como posesión de sí mismo, culmine en el acto libre de dar una razón verdadera. Podemos concluir ahora que el ser de la expresión es el poeta de las ideas del hombre, mientras que el ser de la verdad, o sea el hombre filosófico, es *el poeta de la verdad*.

Si la expresión es el *ser-hombre*, como afirma Nicol, no puede ningún ser humano hablar de una manera distinta sin *ser* distinto. Pues no es un supuesto, sino un hecho, que el hombre que habla de manera diferente es un hombre diferente. De qué se habla y cómo se habla: en esto ha de recaer la atención de una metafísica renovada: de la expresión. Cada nueva forma verbal es para el hombre como un nuevo nacimiento. Lo cual se comprueba con la última de las vocaciones verbales, que fue la filosofía. Ahora, si una diferencia en la manera de expresarse no marca un nuevo estilo, sino que, más bien, parece una deficiencia, ¿no será deficiente el hombre que se expresa de manera deficiente, ya sea físico, político, obrero o incluso filósofo? El propio Platón, en un trazo muy socrático, pone en boca de su maestro, justo antes de que la cicuta entrara en esa misma boca, esta admonición:

Has de saber bien... que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas.⁴⁵

Desafortunadamente, *expresarse bien*: hablar con palabras de razón y con intención de verdad es una manera de hablar y de ser que, piensa Nicol (aunque no sólo él), *no tiene asegurado su porvenir*.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ Platón, *Fedón*, 115e

§ 5. Conclusiones: *el porvenir de la verdad*

Dice Ortega y Gasset que “no sólo no hay *philosophía perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro”.¹ Otro “buen día” en que sea “menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la filosofía, ni sea esta misma”.² Pronóstico adverso cuyo acierto no disminuye el que las interpretaciones de ese ilustre ejemplar del *logos del Manzanares* sean, a menudo, inaceptables. Concretamente, las que se refieren a la “razón histórica”, que no puede considerar a la filosofía como “una posibilidad permanente”.³ Pues una filosofía perenne no es lo mismo que una filosofía esencialmente mortal. Concebir el fin como un desenlace natural y previsible nos obligaría a trastornar lo esencial de la filosofía, esto es, la disposición propiamente científica, la que no se ha transformado en lo fundamental desde su comienzo histórico en Grecia hasta nuestros días; ni deberá trastocarse en lo sucesivo, si ha de seguir siendo lo que es: “una forma de vida que hace difusiva de suyo la ejemplaridad de la verdad”.⁴ Sin embargo, el vaticinio sobre el final sí podemos concederlo, si atendemos los indicios de peligro que ya se acentúan y empiezan a marcar una dirección hacia ese fin. Muy a pesar de encontrarnos “en la alborada de la más grande época filosófica” –así, entre unas comillas que Ortega no pudo o no quiso explicarnos–;⁵ pues al mismo tiempo, “tal vez estemos en la madrugada de este otro buen día”.⁶

Filosofar sobre el fin de la filosofía obliga, desde luego, a recordar las condiciones que hacen posible este quehacer como tal. Advierte Nicol que:

¹ J. Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz* (1947), § 28; cf. M. Candel, *El nacimiento de la eternidad* (2002), cap. I.

² J. Ortega y Gasset, *loc. cit.*

³ *Ibid.*

⁴ T. Padilla, “La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* (1990), p. 71

⁵ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, § 27

⁶ *Ibid.*, § 28

*No se puede filosofar en nuestros días sin someter a examen las condiciones de posibilidad de la filosofía. Pero no con el designio metódico de precisar cuáles sean, como se ha hecho tradicionalmente (dando por descontado que existían y que se encontraban en unas ciertas capacidades de la mente humana), sino considerando esas condiciones en su significado vocacional o vital, y con la duda mordiente de si la vida misma, en lo externo, permitirá que subsistan de veras para siempre, o determinará su desaparición.*⁷

En los párrafos anteriores hemos abordado esas condiciones. En primer lugar, la condición absoluta: la dádiva del Ser (§1); en segundo lugar, la condición metafísica (ontológico-epistemológica y antropológica) (§2); en tercer lugar, la condición vital, vocacional o existencial del acto filosófico, es decir, del *ethos* o el para qué de la misma (§3); y finalmente hablamos de la condición histórica, esto es, de la forma histórica que toma la temporalidad del ser de la expresión (§4). Advertidos que la división en estos aspectos es meramente esquemática, pues en realidad se dan juntos –sistemáticamente hablando– aunque no confundidos unos y otros.

Ya al hablar de la condición histórica indicamos que el advenimiento de la idea del hombre como ser de la verdad fue un suceso histórico, bien determinado en un lugar y en un tiempo. Señala Nicol que es en Tales de Mileto donde y cuando por primera vez se hacen explícitas esas condiciones que hacen posible a la ciencia en general, de un modo operante. Lo que nace en Mileto es *la* ciencia, más específicamente, lo que de ordinario denominamos metafísica, la ciencia primera en el orden del tiempo y en el orden del fundamento. Corresponde a una específica forma simbólica de expresión: la razón de verdad; que consiste en *hablar de las cosas como son*, dirá más tarde Platón.⁸ Por eso los filósofos griegos en general, tienen una presencia verdaderamente fundamental y decisiva en la obra de Nicol, pues en ellos está el principio, que no sólo quiere decir fundamento, sino también inicio o comienzo. A partir de éste, la presencia de la razón de

⁷ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §5, p. 47

⁸ *Vid supra* §4, p. 76

verdad parecía inmovible. Pero ahora, nos hace ver Nicol, no podemos estar seguros de que su implantación en la forma de ser humana hubiera sido en efecto irreversible, definitiva, y por ello inalterablemente definitiva. De suerte que la duda respecto de la perennidad del hombre modelado por aquella idea (la del ser capaz de dar una razón verdadera del ser) sobreviene, y ha de tomar estado en filosofía, cuando apenas se ha empezado a integrarla en una teoría general de las ideas del hombre. Aunque no sólo esto, pues también coincide la “duda mordiente” con dos operaciones de la mayor importancia: la reforma y la revolución en la filosofía. Por esto, justo ahora, cuando volvemos a considerar el estado natal de la filosofía, porque atisbamos su condición mortal, Nicol proclama que “la filosofía debe impedir una degeneración que parecería justificar su fin: ha de procurar que la muerte, si es inevitable, sobrevenga cuando ella está plena de vida”.⁹

En sí, la situación no es deprimente; más bien levanta el ánimo la invitación a una tarea que obliga a volver a los principios, y emprender desde ahí una reforma de la filosofía. Siquiera, piensa el autor de *la reforma de la filosofía*, una vez consolidada en su fundamento –precisamente con la operación de reforma–, puede la filosofía confiar en sí misma –ofreciendo con ello la mejor señal de *plenitud vital*. A partir de la reforma que Nicol lleva a cabo, el ser no está velado, nunca lo estuvo, ni lo estará. Pues la visión del ser es ya un suelo común, cuya evidencia fenomenológica no está reservada sólo a los filósofos, ni a un método especial. Hasta “cabría decir que esta evidencia del ser no es una verdad; pues la verdad, como acto de pensar, implica una búsqueda y representa un hallazgo, mientras que el ser es lo que poseemos desde el inicio y para siempre”.¹⁰ Así, la más primitiva verdad de hecho sólo puede considerarse una verdad de razón en tanto que es la condición absoluta de las verdades, y los errores. Esta concepción del ser queda confirmada por la “última duda” de nuestro pensador:

A últimas fechas me ha entrado la duda de si el rigor, que es necesario siempre [...] me permite dar el nombre de verdad a la evidencia que se me presenta como apodíctica, primaria y absoluta. Tal vez no sea una

⁹ E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), p. 312

¹⁰ *Ibid.*, p. 73

verdadera verdad esta evidencia de que *Hay Ser*, con unas mayúsculas que indican que esto es un hecho: no es un pensamiento. El absoluto es fáctico. He llegado pues a la revolucionaria conclusión de que toda verdad que encontramos presupone otra anterior. Lo cual sería terriblemente inquietante si no fuera porque el saber que hay ser es originario, inquebrantable y permanente; porque la realidad es el *non plus ultra*. Es la total seguridad que hace posibles y legítimas todas las dudas. *Podemos seguir adelante*.¹¹

Considero que, para Nicol, el sentido de aquella confianza de la filosofía en sí misma se cifra en esta seguridad que debe preservar el filósofo: que nada invalida ni puede invalidar una investigación racional que parte de la evidencia primaria y absoluta de que *Hay Ser*. Y luego procede de ahí hacia una nueva fundamentación de la filosofía primera que hace del fenómeno expresivo el fenómeno fundamental, ya que en la expresión se encuentra esa evidencia fundamental que siempre había buscado la ciencia primera, para establecer sobre ella la construcción de la ciencia en general. Es, pues, la expresión, cuya primaria y principal modalidad es el *logos* humano, la que revela el fenómeno del ser.¹² La tarea de reforma se extiende además al dominio de una teoría del hombre como ser de la expresión, y por tanto, como *ser de la verdad*; una teoría ontológica de la historia; y finalmente, a una revolución en la filosofía.

Desde la primera versión de la *Metafísica de la expresión*, Nicol había señalado que “el programa de la ontología del hombre y el programa de una metafísica de la expresión se confunden”.¹³ Y en *Los principios de la ciencia*, que constituye el complemento de aquella obra capital, explica que la nueva metafísica puede llamarse legítimamente *metafísica de la expresión* porque en ella se constituye una ontología del hombre como ser de la expresión.¹⁴ Esta metafísica es “una teoría fenomenológica de la razón: es una metafísica de la razón simbólica

¹¹ E. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en revista *Utopía*, *op. cit.*, p. 72

¹² *Vid supra* §1, p. 13

¹³ E. Nicol, *Metafísica... A*, §23, p. 213; *cf. Metafísica... B*, §18, p. 133

¹⁴ E. Nicol, *Los principios...*, p. 92

o dialógica”.¹⁵ Vemos así que una ontología de la palabra es la médula de una ontología del hombre. Más aún, podemos entender que la metafísica, según Nicol, se fundamenta en la expresión, es un hablar que logró la auto-conciencia; la metafísica es la conciencia de sí misma inherente al ejercicio de la ciencia (*episteme*), significa que la ciencia, como una nueva forma de hablar, sabe de la relación meta-física de la palabra con el ser: del logos humano con el logos real. Una *relación* que no nace con la forma de hablar científica, sino desde la aparición misma del ser lógico, o sea el hombre, pero que no alcanza conciencia de dicha relación, mejor dicho *participación* –como la designamos recuperando el término tradicional (§2)–, sino hasta el advenimiento de la propia filosofía (entendida como la forma inaugural del hablar científico, inicial en el orden del tiempo y en el orden del fundamento). Esta conciencia de la ciencia inicia, justamente, cuando el hombre “llega a lo que es en sí cada cosa, por medio de la razón”, como escribió Platón.¹⁶

En las razones que ofrece la razón se expresa una intención peculiar, desconocida antes del advenimiento de la filosofía, en la participación del hombre con el ser –la concordancia del cosmos lógico con el cosmos real lograda a través de los símbolos verbales (§2)–, la cual permitió definirlo como *logos*, como poseedor de razón. Pero si el logos pasa a ser definitorio, no es sólo porque obtiene la preeminencia de un rasgo esencial del hombre, sino porque incluye en sus funciones principales la de definirse a sí mismo: la razón manifiesta lo que está presente, revelando su intrínseca racionalidad, sólo que, cuando ella se presenta en el mundo, se hace presente ante sí misma. Esta auto-conciencia es la condición de la *sophía*, sabiduría en la que se hace explícita la relación necesaria entre la forma de ser y la forma de expresar. Como advierte Nicol, la presentación del logos racional ante sí mismo es un dato en el que se manifiesta la esencia de la filosofía: la formación del hombre. “Una teoría de la razón, o una teoría del hombre, sólo habrían de ser posibles porque el hombre logró la autoconciencia, al

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Platón, *República*, VII, 532a

convertirse en el ser de la razón: cuando alcanzó por ella *su libertad frente al ser*".¹⁷

Nicol piensa que "la *reforma* –de la filosofía– tiene que dar razón conjuntamente del fin y de la finalidad".¹⁸ Que si la filosofía va a morir, y no un "buen día" según dijo Ortega, sino uno nefasto, cada hombre ha de saber qué es lo que acaba realmente, y si algo de nosotros mismos acaba con esto, para que luego no nos engañe ni sorprenda lo que pueda sobrevenir, llegue o no envuelto en su nombre. Pues ya en nuestros días, en esta "alborada de la más grande época filosófica", la finalidad de la filosofía y de la ciencia en general es una de las cuestiones más confusas, cada vez más lejos de estar aclarada. Las cosas, en filosofía, aparentan seguir más o menos como antes. Y hasta parece que la filosofía participa de lo que se considera el progreso de la humanidad. El número de los profesionales no es reducido, sino que va en aumento. La actividad filosófica se muestra más próspera, al adoptar una forma gremial o institucional. Dicha actividad se desenvuelve casi por completo en las universidades, los congresos y las academias; fuera de ellas, es poco menos que imposible conseguir que se oiga la palabra del filósofo. Si bien esto ya lo habían advertido otros pensadores desde el siglo pasado. Por ejemplo, Heidegger observa que el moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombre diferente del *sabio*, a quien "sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación", el cual "se ve necesariamente empujado dentro de la esfera del *técnico* en sentido esencial".¹⁹ Y en días más recientes, Guillermo Hurtado confiesa que "los filósofos nos hemos convertido en empleados de instituciones de educación superior y, por ello, hemos quedado sujetos a las instrucciones –no pocas veces mezquinas y filisteas– de las autoridades de aquellas";²⁰ peor aún,

¹⁷ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §15, p. 177

¹⁸ *Ibid.*, §4, p. 44

¹⁹ M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", *Caminos de Bosque*, p. 70. Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938 bajo el título: "La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica".

²⁰ G. Hurtado, "Qué es y qué puede ser la filosofía analítica", *Diánoia*, revista del IIFs-UNAM, núm. 68, 2012, p. 165

reconoce que la filosofía (no obsta que se refiera al caso específico de la filosofía analítica) “ya no dice nada a la gente común”.²¹ ¿Qué es, entonces, *lo que pasa*?

Pudiera ser que “lo que pasa” sea justamente *lo que pasa* de lo “puramente teórico” –como suele llamarse, con antiguo desdén– a la práctica utilitaria, que la finalidad, al “paso”, fuese distinta, creyendo implícitamente que la ciencia puede pasar, sin alterarse, de la obra contemplativa a las solicitudes de la necesidad; que “lo que pasa” actualmente por científico no sea propiamente ciencia. Con lo cual, paradójicamente, cobraría visos de consecuencia esa peregrina afirmación de que las ciencias particulares privan de ser a la filosofía, cuando nacen de ella. Aunque se antoja un contrasentido que la filosofía no fuera ciencia ella misma, aunque hubiera sido nada menos que la procreadora de la ciencia, ésta es ahora la opinión dominante. Planteamiento que una vez aceptado, lleva con facilidad a la incompatibilidad entre la ciencia y la filosofía, lo que al mismo tiempo significaría que la ciencia habría renunciado a la *sapiencia*.

Que la situación es crítica, no hay que dudarlo. Porque el descrédito de la filosofía es un hecho, patente y difuso. Parece que, de un lado, los filósofos propenden a olvidar que ya no es ella, la ciencia primera, la forma señera del pensamiento humano; y por el otro, el avance exhibido en los últimos decenios por las ciencias segundas, sólo confirma aquel descrédito. Visto así, ¿es posible sostener con responsabilidad que la filosofía ya dio de sí cuanto cabía esperar de ella, o que la ciencia actual ya no es sabiduría? “Dijérase más bien –responde Nicol–, que la tarea de la filosofía no ha terminado, y lo que tiene visos de acabar es la capacidad de la vida para reservar un campo a esa tarea”.²² Entonces cabe preguntarnos, ¿qué es lo verdaderamente actual, lo que de hecho predomina entre los hombres y hasta entre los filósofos, o lo que los hombres necesitan más que nada ahora mismo, lo que los filósofos deben y pueden ofrecer? ¿Cuál es el gran ofrecimiento de la filosofía, ahora y siempre, desde su principio histórico en Grecia? La contestación atañe al porvenir de la filosofía y al porvenir histórico del

²¹ *Ibid.*, p. 167

²² E. Nicol, *El porvenir...*, §1, p. 23

hombre, pues si el fin de la filosofía parece cercano, más que nunca su finalidad ha de ser manifiesta.

Esas preguntas no admiten como respuesta un mero encomio de la filosofía. Debe ser la razón más rigurosa la que nos revele qué es *lo que da de sí* la ciencia primera en el orden del tiempo y en el orden del fundamento. La *philosophía* de razón, lo mismo en el nivel de la filosofía estricta, que en el nivel de las ciencias particulares, lo que busca es *dar razón* (, *rationem reddere*) y nada más. Pero si nos habituamos a distinguir entre utilidad y servicio, veremos que el servicio de la razón que se da, entraña un ofrecimiento mayor que el de unos pensamientos. La exposición de Nicol al respecto nos solicita transcribirla *in extenso*:

El acto mismo de dar razón es una entrega personal, como todo *acto libre*. Nos entregamos al ser, para comprenderlo, y *nos entregamos al otro, al darle una verdad de razón* que ha de ser compartida. Es en un recinto interior donde el hombre ha de gestar la empresa de *ser libre, de liberarse de la necesidad que nos obliga a utilizar el ser sin entregarnos a él*. Pero *la libertad requiere la comunidad*. Producir un pensamiento libre, o mejor dicho, producir un hombre liberado por el pensamiento: éste es el ofrecimiento de la filosofía a la comunidad. Liberarse de la necesidad exterior; y también de la necesidad inherente a la propia condición humana: el afán de provecho, de honor y de fama, la ambición de dominio, el recelo y la belicosidad, la envidia y la soberbia, a los que siempre ha estado sometido el hombre. *La ciencia es pura porque nos libera, o procura eximirnos, de estos impuestos externos e internos.*²³

Si escuchamos atentamente a Nicol, podemos comprender que la ciencia, como vocación humana, es una manera de *ser hombre*. Más, es una disposición interior *contemplativa*. También productiva, como ya indicaba Platón.²⁴ En este quehacer que es “la búsqueda de la verdad”, porque la razón es buscadora de verdades a partir de una verdad que no es verdad buscada (y que en rigor “tal vez

²³ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

²⁴ Platón, *Sofista*, 248d

no sea una verdadera verdad”), lo que *se hace* es el hombre mismo. Las obras escritas con la palabra verdadera que inventa el filósofo,²⁵ no son más que el testimonio público de un beneficio ya logrado, que se publica para que el beneficio cunda, promoviendo entre otros la *philía* por la autoconciencia en la participación del ser, es decir, la *sophía*, en la que se hace explícita la relación necesaria entre la forma de ser y la forma de expresar. *Philía* a la *sophía* o *sophía* que se busca por “pura” *philía*. De aquí que la *philo-sophía* sea una tarea dadora de razones.

La verdad es formativa de la plena humanidad del hombre. Como Nicol escribe, desde temprano en su obra filosófica (y significativamente en diálogo con “la parte positiva de las ideas de Kierkegaard”): “la verdad es formativa del hombre; pero lo es en un radical sentido ontológico (existencial), y no meramente pedagógico y moral. Su beneficio no es el de una in-formación, sino el de una transformación real, producida por una auténtica *apropiación*. El hombre *se hace* hombre, nace a la condición humana, por obra de la verdad”.²⁶ Luego, en su obra capital, señala que “para existir, es necesario manifestar el ser: ahí está la verdad. *Verdad es libertad*”.²⁷ Se trata de la libertad fundamental, que es la libertad de pensar, es decir, la adquisición de la libertad de ser por el pensamiento: libre porque no está predeterminado por el ser lo que se va a decir de él. Libertad que parece exótica en un cosmos, o sea, en una realidad ordenada por necesidad (que también incluye el azar),²⁸ pero que también tiene su propia ley, según lo indica Nicol. Es “la ley vital de lo in-necesario, que no se contrapone a la ley natural, pero que tampoco se incluye en su régimen ni es reductible a sus términos”.²⁹ Esta libertad de pensamiento, que es libertad de *expresión*, resulta a la postre en *el incremento del ser: hay más ser desde que se puede hablar del ser, desde que hay historia*.³⁰

Claro está, o debiera estarlo, que esa libertad no se alcanza en el aislamiento. No hay individualismo a nivel ontológico. Como antes lo advertimos,

²⁵ Vid supra §4, p. 81 n. 41

²⁶ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, V, p. 195

²⁷ E. Nicol, *Metafísica...* B, §22, p. 167

²⁸ Vid supra §2, p. 31 n. 62 y §4, p. 71 n. 19

²⁹ E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 314. Vid supra §2, pp. 33-35

³⁰ Vid supra §4, p. 81

el hombre no se define como ser de la expresión sólo porque crea y emplea sistemas simbólicos de expresión, sino porque él mismo es simbólico, en el sentido griego de la palabra. Es un ser cuya insuficiencia ontológica se compensa en la acción mediante las vinculaciones que la relación dialógica establece entre él y su complemento ontológico: el prójimo en general; y también con los otros dos términos con los que puede relacionarse, además de lo humano: la naturaleza y lo divino.³¹ El grado de la vinculación cambia siempre; pero no se la puede cortar. Por el contrario, la afirmación más tenaz y sostenida de su individualidad que un hombre pudiera realizar, no puede realizarla sino por medio de expresiones. Y, en efecto, como observa Juliana González, se trata de “la *acción individualizadora*, por la cual los seres humanos construyen, crean, con sus actos y acciones, su propio ser diferenciado, único e irrepetible”.³² Lo cual también explica el hecho de que la individualidad humana varíe históricamente. La individuación personal se basa, manifiestamente, en la condición libre del hombre, pero *la libertad requiere la comunidad*, como indica Nicol.

Aquí se muestra la otra operación, la *revolucionaria*, que ante la posible muerte de la filosofía también la llena de confianza y la halla “plena de vida”. Pues la confianza de la filosofía se cifra, justamente, en que la verdad se busca *por amor a los demás hombres*. Significa que tener razón en ciencia no es vencer las razones ajenas, sino inclinarse ante las cosas, y ser vencido, o convencido, por ellas al *decir lo que son*; para entregarse al prójimo, al darle esta verdad de razón y *entenderse con él*. De esa manera, la razón se hace objetiva (o sea, una realidad comunicable) y las disparidades de las opiniones subjetivas se resuelven en la unidad de la apelación a las cosas mismas. La razón objetiva se hace entonces la *ultima ratio*, algo así como el tribunal de apelación del conocimiento. Observa Nicol que la verdad es el nombre que damos al fallo de ese tribunal, ante el cual comparecen como testigos fidedignos las cosas que *son, en tanto que son*. Por eso, “*verdad es comunidad*”.³³ Y lo es en dos sentidos: “comulgan quienes dialogan, afirmando con la palabra su forma de ser común. Al mismo tiempo,

³¹ Vid supra §3, p. 44 y §4, p. 66

³² J. González, “La presencia del hombre en la metafísica de Eduardo Nicol”, en *Cuestiones...*, p. 350

³³ E. Nicol, “Verdad y expresión” (1962), *Ideas de vario linaje*, p. 149. Vid supra §3, p. 60

ambos participantes comulgan con el ser comunicado. La expresión de la pertenencia puede llamarse comunión porque es una *participación activa: no es el simple hecho de estar en el ser, sino un acto que le añade algo que antes no estaba dado*".³⁴ Se trata de un acto de comunidad y comunicación, cuya alternativa no es la incapacidad radical de pensar la verdad, sino "el gozo y la gloria en la comunidad de la verdad".³⁵

La comunidad de la verdad no es un mero complemento del conocimiento que consigue un sujeto solo frente a un objeto, del que luego, acaso, se pretenda dar razón a un prójimo. Nada en esto de *dar razón* es accesorio, lo cual podría suceder si hubiese para el sujeto cognoscente, en el aislamiento, una verdad con la que tener bastante. Pero el yo solitario jamás tiene garantía en el conocimiento. Allí está Descartes, quien después de quedarse completamente solo tras la duda metódica, tiene que recurrir a la más alta y segura de todas las posibles garantías: a Dios. Aunque la invocación a Dios pueda parecerse arbitraria en el dominio de la teoría del conocimiento, la crítica a esa garantía (eminentemente la de Kant) pasa por alto el problema que intentaba resolver. Problema que para Nicol permanece abierto mientras no se repare en el carácter *transitivo* de la verdad. "Ésta no es en ningún caso una simple relación de un sujeto solo con un objeto, como quiera que la relación misma se conciba. Para que haya verdad es necesario que haya dos sujetos: *la verdad es dialógica*".³⁶ Y tiene que serlo porque es ahí, en el diálogo, donde acontece la vocación. Recordemos que la "verdad es un acto vocacional", es el llamado que escucha y transmite el filósofo para que todos *despierten* ante el ser.³⁷

Asimismo, cabe recordar que la filosofía (como μ) es como un despertar del letargo, del adormecimiento que nos impide ver con claridad el ser de las cosas. O mejor dicho: filosofar es la disposición cuidadosa frente al ser: "*verdad es cuidado*".³⁸ Como notamos, Nicol define la μ como lo contrario de la ν , que significa des-cuido. Este despertar tiene lugar mirando

³⁴ E. Nicol, *Metafísica...* B, §22, p. 161. Las cursivas son nuestras. *Vid supra* §2, pp. 38-39

³⁵ E. Nicol, "Lenguaje, conocimiento y realidad", *op. cit.*, p. 68

³⁶ E. Nicol, "El ser y el conocer" (1951), *La vocación humana*, pp. 371-372

³⁷ *Vid supra* §3, p. 46

³⁸ E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 302

desinteresadamente a las cosas, retirando el velo que nosotros mismos interponemos para verlas *tal y como son en sí mismas*: la utilidad; éste es el único encubrimiento posible del *ser en sí*, el que lleva a cabo el hombre des-cuidado.³⁹ Mirar descuidado que no rebajará el ser de lo visto, pero sí rebaja el *saber*. Sólo que este mirar cuidadoso no es un estado habitual; por eso tiene que regularse formalmente. La formalidad es el método de la ciencia: la vocación de la vigilia. Con ella no des-cubrimos un ser encubierto: el ser de todas maneras y siempre *está a la vista* (es la confianza que nos trajo *la reforma*). Pero a simple vista no advertimos todo lo que entraña su presencia. Justamente por esto podemos decir que la ciencia es una *segunda vista*, una visión más despierta. “*La verdad es una advertencia*”,⁴⁰ donde lo permanente es la disposición vocacional a permanecer vigilantes ante el ser. Pero además tenemos que advertir que la visión implica el logos, pues la mente *percipit directe* los objetos utilizando palabras. El proceso de objetivación tiene que recurrir necesariamente a las formas simbólicas de expresión para apresar en ellas a la realidad: es la *adecuación* que se establece entre los términos homogéneos o afines, que son los seres racionales.⁴¹

El despertar está en la vocación o llamada –literal– de cualquier ser racional: en la comunidad de la verdad, lograda mediante la con-cordancia del pensamiento objetivo, que también aspira a producir una con-ciliación, una atenuación de la belicosidad inherente a la opinión subjetiva e insolidaria. Lo que llamamos *ser en sí*, el puro ser limpio del velo de la utilidad, ya no es objeto de disputas, como el *ser para mí* de cada quien, que es el objeto de las intenciones pragmáticas e interesadas. La comprensión es lo que promueve, desde su nacimiento, la forma de hablar que busca la verdad, cuya nota esencial está en la *búsqueda*, no en la contienda de las verdades históricas logradas a partir de la *tesis* común, que es la dis-posición contemplativa: aquello que se está dispuesto a hacer por razón de amor y con amor de la razón. Ésta es una *praxis afiliada*. Por esto, declara Nicol: “*la verdad es la paz: la ciencia inició en la vida una vocación*

³⁹ Vid supra §3, pp. 50 ss. Cf. K. Jaspers, *La filosofía* (1949), II, p. 18

⁴⁰ E. Nicol, *Metafísica...* B, §23, p. 172. Vid supra §2, pp. 26 ss. y §3, pp. 55-56

⁴¹ Vid supra §2, pp. 36-37

expresa de paz".⁴² Es el reconocimiento de la virtud pacífica que posee la razón de verdad, en unos tiempos de violencia inaudita y de posibilidades sólo oscuramente atisbadas. Por lo mismo se hace imperativo reafirmar que *filosofar es pacificar*.

Si el origen de la filosofía está realmente en la admiración, en la duda, e incluso en las experiencias de las situaciones límite de la vida, debe decirse en último término y encerrando en sí todo esto –como lo dice Karl Jaspers, un contemporáneo de Nicol– está “en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación, *se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y ésta es indisoluble del ser verdad*".⁴³

O como el pensador hispánico lo señala en las primeras páginas de la *Metafísica de la expresión*:

[...] Las filosofías viejas, aunque fueran todas deficientes o extraviadas, como representaciones de la realidad, habrían de todos modos logrado el fin que de veras se propusieron: mantener el diálogo entre los hombres de buena voluntad y buena fe y buena esperanza, dignificar la vida, serenar el ánimo, aproximar la mente a la comprensión.⁴⁴

Vemos, pues, que el sentido propio y radical de la verdad no puede captarse sino en el nivel de la conversación entre seres humanos, sobre el ser. “De todas las formas humanas de relación con el ser, el habla es la más posesiva, y de todas las formas de hablar, la más posesiva es la verdad. La verdad es una con-versión: el logos versa sobre el ser, pero lo versado se vierte al interlocutor”, pondera Nicol.⁴⁵ Se trata de una auténtica μ o conversión de algo en otra cosa, que es la misma y ya no es la misma. Con el diálogo, las cosas ingresan en un mundo que no existía antes de la palabra. Más aún con la filosofía, cuando distinguimos entre el *ser para mí* y el *ser en sí*. La distinción no es física, sino metafísica, va más allá de la palabra pragmática, y con esta trascendencia se

⁴² E. Nicol, *Metafísica... B*, §22, p. 167. *Vid supra* §4, p. 79

⁴³ K. Jaspers, *op. cit.*, II, p. 26. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ E. Nicol, *Metafísica... A*, §2, p. 27; *Metafísica... B*, §2, p. 20

⁴⁵ E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, §3, p. 33

libera una nueva forma de ser, donde acontece una metamorfosis de lo real: *la palabra verdadera es realidad liberada*. Suceso en el que podemos contemplar con el pensamiento (que es palabra y razón) el paso de la necesidad a la libertad: la *transferencia* del suceso humano desde la realidad real a la otra realidad creada con buenas razones.⁴⁶ Este es el sentido meta-físico que hemos de darle a la razón verdadera a partir de la revolución en la filosofía.

Nos atreveremos a decir, entonces, que esa revolución representa para Nicol el sublime “canto del cisne” filosófico: “aceptemos de antemano –nos pide el metafísico de la expresión–, la posibilidad de que *la revolución en la filosofía*, válida en sí, fuese además el testamento de la filosofía”.⁴⁷ Al pensador oriundo de Cataluña –quien explícitamente se asumió mexicano, como “una manera noble de ser”–,⁴⁸ le parece que al hombre contemporáneo se le ha adormecido el afán de sobre-vivir, esto es, de tener una existencia superior a la mera sub-sistencia. Como si ya no se acomodara en ese mundo creado por la razón verdadera, en esa forma de vida implantada por la filosofía sobre la realidad. Advierte que, si alguna vez llegara a desaparecer el amor por la palabra verdadera y el amor de la palabra bella, anegadas por la tremenda oleada de la palabra útil, entonces este empobrecimiento llegaría a consumir al hombre nutrido por aquellas tradiciones. Acabaría “la real y verdadera historia”, la del “tejido de esas tradiciones de lo lujoso, lo inútil, lo gratuito”.⁴⁹ No tendrían porvenir *las formas de hablar sublimes*.

Llegamos, con todo lo dicho, al tema de nuestra tesis. ¿Qué es la filosofía en su centro más riguroso en la obra de Nicol, si es que todavía tiene *porvenir* o si ya no lo tendrá? Nuestra tesis es que la metafísica de Nicol se trata de una teoría de la verdad, más que de una teoría pura del ser en cuanto tal. Pues en palabras del propio Nicol, no sólo la pregunta que interroga por el ser le parece una forma derivada de otra pregunta aún más radical, sino que además, explícitamente advierte “que en el campo de una ciencia concebida como teoría del ser en tanto

⁴⁶ Cf. E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, cap. V; A. Constante, *Un funesto deseo de luz*, VII

⁴⁷ E. Nicol, *La reforma...*, p. 324

⁴⁸ E. Nicol, “Homenaje de la Universidad Nacional a los profesores eméritos españoles”, en *Utopía*, op. cit., p. 85. Discurso de clausura, que tuvo lugar en el Anfiteatro Simón Bolívar, el 29 de septiembre de 1989

⁴⁹ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes...*, p. 128

que ser no hay posibilidad ninguna de instituir una metafísica de la expresión”.⁵⁰ ¿Por qué una *teoría de la verdad*? No sólo porque “filosóficamente el problema decisivo es el de la verdad”,⁵¹ como reconoce el pensador mexicano, sino porque la metafísica reformada y revolucionaria de la expresión ya no pretende revelarnos el ser, pues éste no es una “verdadera verdad”, ni siquiera un pensamiento, sino una *dádiva* que se nos impone –conforme a la “última duda” de Nicol y a otras argumentaciones (§1). Lo que sí pretende revelarnos una metafísica de la expresión, es la forma libre, histórica, comunitaria, dialógica, cuidadosa, vigilante y pacífica de hablar *sobre el ser*: de esto trata siempre la verdad. Así como la expresión es al mismo tiempo tres cosas (dato primero, sede de la evidencia del ser en general y clave para la exégesis del ser humano), también nosotros podemos decir ahora, parafraseando a Nicol, que la verdad es al mismo tiempo todas estas: *libertad, historicidad, comunidad, diálogo, cuidado, vigilancia y paz*. Pues la verdad verdadera, o sea la razón filosófica,⁵² es una participación activa, autoconsciente del ser (§2); la última y eminente vocación humana (§3); y el eje central en la historia, desde de su nacimiento en Grecia (§4); tal y como pretendimos dar razón de cada uno de estos aspectos, en la presente *tesis: Teoría de la verdad en la “Metafísica de la expresión”, de Eduardo Nicol*.

Contra la consideración tan difundida como equívoca de la teoría de la verdad como “pura epistemología”, es posible, diremos incluso que inevitable, pensarla ahora como ciencia del ser y el conocer, y no sólo del conocer. Si lo que podemos conocer es siempre el ser, y siempre hablamos del ser en cualquier nivel del conocimiento (desde la *apófansis* hasta la *episteme*),⁵³ puede decirse entonces que “todos hablamos siempre metafísicamente”.⁵⁴ Basta decir “este objeto es una mesa”, para comprobar que nuestros asertos más ordinarios tienen un contenido ontológico. Pues la certidumbre en la existencia es invulnerable, inclusive en el caso límite: cuando el examen fenomenológico decide que un pretendido objeto no existe realmente, y que el símbolo contiene una falsa significación; el ejercicio

⁵⁰ E. Nicol, *Metafísica... A*, §3, p. 41. *Vid supra* §3, pp. 43-44 con nota 11

⁵¹ *Vid supra* §1, p. 14 n. 56

⁵² E. Nicol, *Formas de hablar sublimes...*, p. 61

⁵³ *Vid supra* §2, p. 32 n. 65

⁵⁴ E. Nicol, *Los principios...*, p. 20 n. 5

mismo de la crítica requiere una apelación a la realidad. El error de significación no destruye la evidencia apofántica: el objeto no es una mesa, pero su presencia real es manifiesta, sea él lo que sea. El error del sustantivo no destruye la realidad del pronombre. De otro modo, ¿cómo podría garantizarse el valor epistemológico de una ciencia, si no estuviera garantizada –apodíctica y objetivamente evidenciada– la existencia de su objeto propio? Aun hoy, cuando algunos físicos aspiran a eliminar este significado ontológico, y a constituir la teoría como “un puro sistema simbólico de representaciones funcionales”, dicha eliminación pretendida no deja de ofrecer caracteres críticos; lo cual se denuncia en esa especie de *nostalgia* del ser que invade al físico cuando comprueba que él mismo abrió una “brecha”, que luego parece infranqueable, entre el sistema de sus símbolos y la realidad que estos aspiran a representar.⁵⁵

Pero más allá de que una teoría de la verdad no sea pura epistemología, extremando el rigor de nuestra tesis, debemos recordar qué significa en su sentido inicial. En principio, señalemos que los griegos lucharon por comprender y realizar la disposición contemplativa como una modalidad, más aún, como la suprema modalidad de la , del “hallarse en acto” del hombre mismo. De donde luego se comprende mejor que esta “posición teórica” ante la realidad sea una posición vital, común a todos los filósofos, pues todos quedan beneficiados por esa toma de posición que constituye la *thesis* universal y necesaria de la filosofía: la posibilidad de ser, de hacerse hombre, ofreciendo (y demandando) razones por puro amor. “La teoría entraña un amor de lo que se contempla, y un amor del prójimo a quien se comunica esa contemplación”.⁵⁶ Nada nuevo, en honor a la verdad. Desde Platón sabemos que la *philía* y la *theoría* van juntas: por su *philía* promotora, la razón tiene que ser teórica.⁵⁷ Así lo vemos en la teoría del ser filosófico que el ateniense nos legó: en la forma del *eros* que es la *philía* de la *sophía*, el hombre se *hace*, tomando y dando una parte del ser al prójimo, mediante *la razón de amor*.⁵⁸ Aunque después de él la historia rutinaria dio por

⁵⁵ *Vid supra* §2, pp. 28-30 con nota 61

⁵⁶ E. Nicol, *El porvenir...*, §11, p. 139

⁵⁷ *Cf.* Platón, *Banquete*, 211d ss.; *República*, VI, 508b ss.

⁵⁸ *Cf.* Platón, *Menón*, 75d; E. Nicol, *La idea...* (1946), p. 362. *Vid supra* §2, p. 39

consabido que la presencia de la filosofía en el mundo se reducía a la aportación textual de cada pensador, o sea, a las obras escritas, sin advertir ese otro aspecto, que parecía asunto de biografía, y que es el sentido existencial e histórico del acto de pensar. Se olvidaba, pues, que en la disposición contemplativa lo que *se hace* es el hombre mismo: *que el obrero es el primer producto del trabajo*.⁵⁹

La vida teórica o contemplativa es así un camino, a lo largo del cual, nos vamos haciendo a nosotros mismos, siendo guiados por la razón. Esta es la conducción o conducta racional: el camino de la razón o μ .⁶⁰ Pero no basta siquiera la razón, si no funciona por *amor de la verdad*. Cuando Glaucón pregunta a Sócrates a quiénes llama verdaderamente filósofos, la respuesta que Platón ofrece, en boca de aquel, no es sólo *el* antecedente de nuestra tesis, sino expresión señera del pensamiento occidental, que desde hace mucho se nombra filosofía: *a quienes aman el espectáculo de la verdad*.⁶¹ Pues la verdad se asienta en este acto –que promueve el amor– de expresión libre, histórica, comunitaria, dialógica, cuidadosa, vigilante y pacífica sobre el ser común y comunicado. Pero a partir de esta base, los compromisos aumentan, y con ellos las opciones. Ya que la forma crítica de participación del ser que es la razón de verdad, queda satisfecha inclusive en el error. Porque la posibilidad del error aparece inmediatamente después del principio básico. La conciencia del error es la conciencia de la libertad en el pensamiento. Es cierto que desde que hablamos participamos del ser. Sin embargo, la participación en el nivel de la teoría, que es el nivel que inaugura la razón verdadera, es la participación en grado eminente. Es el acto de participación formativa y autoconsciente del ser de la expresión, donde éste logra “a través” de las “palabras”, en el *diá-logo*, que el logos de lo real se convierta en un *logos libre*. Recordemos que el gran ofrecimiento de la filosofía es *producir un pensamiento libre, o mejor dicho, un hombre liberado por el pensamiento*. Como Nicol advierte, “los sistemas verbales anteriores a la filosofía no constituyen en rigor lo que se denomina un pensar. El hombre que los emplea

⁵⁹ E. Nicol, *La idea...* (1977), p. 409

⁶⁰ *Vid supra* §3, pp. 46-47

⁶¹ *Cf.* Platón, *República*, V, 475e; *cf.* Aristóteles, *Metafísica*, I, 993b 19-21. Filósofos de toda estirpe han comulgado en concebir a la filosofía –tal y como Platón la concibe–, como un tipo de visión, la “visión de la verdad”, señala Bertrand Russell.

no ha llegado todavía a ser pensador”.⁶² Entendiendo, ahora junto con Heidegger, que “el pensar filosófico es por supuesto el pensar auténtico y, en realidad, precisamente porque en él se piensa lo *por-pensar*”, o sea, el ser.⁶³ Ya que, “por las operaciones de la razón que se *da*, el hombre pertenece con doble título al orden universal del ser: *como existente y como pensador*”.⁶⁴

Al pensar, el hombre actúa produciendo mutaciones en sí mismo. Esta forma de acción es lo que se llama *póiesis*. El hombre es proteico porque es, literalmente, un ser poético: su vida es el poema que él mismo escribe, o inscribe, en el ámbito de la comunidad. Unas veces en *trance de amor*, otras *poseído por el odio*. Nada tiene de extraño que, precisamente en el reino del diálogo, asome dialécticamente el lado bueno junto al lado malo del verbo. Con rigor fenomenológico podemos decir que lo excelso es capaz de descender hasta los más bajos niveles de la vileza. Existe, en efecto, lo que podemos llamar la operación malévolas del verbo, la parte negativa del símbolo. Lo trágico es que esta negatividad se haga habitual. Es que el verbo sirve para todo. Para alabar y para insultar. Es litúrgico y es mercenario; es bálsamo o filo más hiriente que un puñal. Cura las almas o deja heridas más hondas que las del cuerpo. Lo bueno y lo malo se contraponen y a la vez se condicionan mutuamente en las mutaciones humanas. Por esto Nicol identifica la capacidad del hombre para mutar su forma de ser con el mítico *Proteo*. El ser que se hace distinto de sí mismo en el curso del tiempo. Y como la poesía existencial de cada uno se entrecruza con las ajenas, podemos decir que el ser proteico es la humanidad, pero no como un concepto abstracto en el cual quedarían uniformados todos los hombres. Si la humanidad es proteica, lo es justamente porque se transforma, multiplicando sin cesar las formas de ser hombre: las formas de individualización, por las cuales los seres humanos crean su propio ser diferenciado, único e irrepetible.⁶⁵

Este es el inicio del pensamiento filosófico que *aún existe*. La disposición propiamente científica que no se ha transformado en lo fundamental desde su

⁶² E. Nicol, *El porvenir...*, §15, p. 178

⁶³ M. Heidegger, *El inicio del pensar occidental, Heráclito* (curso de 1943), “Observación preliminar”, p. 23. Sin obstar aquí que, según el filósofo alemán, la esencia de lo *por-pensar* sea “más bien lo que se oculta”.

⁶⁴ E. Nicol, *La reforma...*, §32, p. 316. *Vid supra* §3, p. 63

⁶⁵ Cf. E. Nicol, *La agonía de Proteo, passim*

comienzo histórico en Grecia hasta nuestros días; ni deberá trastocarse en lo sucesivo, si ha de seguir siendo lo que es: una forma de vida que hace difusiva de suyo la ejemplaridad de la verdad. El inicio *que ha irrumpido en nuestro porvenir*. Esto es lo que cada hombre ha de saber que puede acabar, y lo que de nosotros mismos acaba con esto, para que no nos engañe ni sorprenda lo que sobrevenga. Pues, “lo que está por venir ya no es nuestro *porvenir*, es algo que *sobreviene*”, como Nicol observa.⁶⁶

La confirmación indirecta de nuestra tesis, de la *metafísica de la expresión* como una teoría de la verdad, nos parece que la ofrece el temor de Nicol cuando escribe que “la filosofía no tiene asegurado su porvenir”.⁶⁷ Lo cual –para el autor de *El porvenir de la filosofía*– no es un vaticinio inspirado por un temor subjetivo, ni una idea rebuscada en el afán de originalidad. Ciertamente, el desvelo sobre la muerte o el fin de la filosofía no es una idea original, ni siquiera reciente. Otro pensador contemporáneo de Nicol, también preocupado por ese *tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, nos recuerda que el conde Leopold Stolberg, en el siglo XVIII, dijo que “desde hace ya dos mil años se terminó con la filosofía, puesto que el Estagirita hizo tantas conquistas para la ciencia que no dejó a sus sucesores sino muy pocas cosas notables de las que pudieran ponerse al acecho”.⁶⁸ Derrida advierte que el velatorio junto al cadáver de la filosofía no puede remontarse solamente a la crítica kantiana de la metafísica, pues ya en los días del pensador alemán se decía que la filosofía estaba acabada. Sin embargo, hay que resaltar la réplica de Kant, “la de un progresista decidido, que cree en un futuro al fin abierto y descubierto de la filosofía”.⁶⁹ Se trata de la operación crítica de un pensador revolucionario, quien percibe que *ya no es posible seguir como hasta entonces*, y que entonces se puede dudar del sistema vigente, cuando parece que éste agotó su capacidad de renovación. Pues Kant no pudo encontrar ninguna justificación para considerar a la metafísica tradicional como una ciencia legítima –con el paradójico resultado de que el Ser mismo se convirtió en un

⁶⁶ E. Nicol, *El porvenir...*, §25, p. 290

⁶⁷ E. Nicol, “El porvenir de la filosofía” (1970), *Ideas de vario linaje*, p. 313; *El porvenir...*, *passim*.

⁶⁸ J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (1983), p. 42

⁶⁹ *Ibid.*, p. 43

desconocido, en un misterio más allá del alcance de la ciencia. De lo cual se infiere que las revoluciones son la normalidad en la filosofía. También, que sus épocas de crisis no son anomalías, sino episodios de su natural desenvolvimiento.

La *Crítica de la razón pura* es un modelo clásico de la auto-crítica de la filosofía, del permanente diálogo con su pasado y su propia actualidad. Nos enseña que la perennidad de la filosofía es literalmente crítica: porque retiene el pasado a la vez que lo supera; el pasado se salva si el porvenir es seguro. Pero jamás se había dudado del porvenir. Ahora, la crítica de la razón pura no trae, como antaño, una confianza en su fertilidad, pues no basta la fecundidad de la crítica si no existen los fecundables. La confianza del pensador revolucionario se debilita con el temor de la desaparición de aquella seguridad proyectiva. El temor de Nicol es que se pierda la esperanza que animó a Kant de que unos “hombres meritorios” en el porvenir completaran su trabajo.⁷⁰ La misma esperanza que había animado a Descartes, antes del filósofo alemán, a no dejar de encontrar satisfacción extrema en el progreso que había logrado en “la búsqueda de la verdad, y de concebir tales esperanzas para el porvenir”.⁷¹

Para Nicol, el peligro se cierne sobre las condiciones de posibilidad de la propia filosofía. Pero, ¿se trata en realidad de un peligro? Y si el peligro es real, ¿de dónde proviene la amenaza? Como ve el pensador hispánico, al fundamento como principio del ser y el conocer, nada puede alterarlo.⁷² Es la confianza que trajo *la reforma de la filosofía*. Empero, el principio vocacional de la *episteme*, que se encuentra en un nivel más profundo aún del que ocupan los que solemos considerar los principios invariables de la ciencia,⁷³ sí está en peligro. Vemos que en la revolución kantiana el Ser se convirtió en un misterio más allá del alcance de la ciencia, pero la filosofía no se agotó por ello; se agotó una manera de hacer filosofía. Sin embargo, la filosofía puede morir, no por agotamiento de sus recursos críticos –ni por los “varios sentidos en que se dice el Ente” –, sino por asfixia; por presiones externas; porque el mundo se vea obligado a prescindir de la

⁷⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura* (1781), “Prólogo de la segunda edición (1787)”, B XLIII

⁷¹ R. Descartes, *Discurso del método* (1637), primera parte

⁷² Cf. E. Nicol, *El porvenir...*, p. 7

⁷³ *Vid supra* §3, p. 59

obra pura de razón, impelido por una necesidad biológica que reclama técnicas prácticas de vida. El ofrecimiento de la filosofía a la comunidad, que es la formación del hombre, no puede tecnificarse. A la vez, la humanidad ya no puede subsistir sin el avance acelerado de la tecnología. La existencia deshumanizada es el precio que pagamos por asegurar la subsistencia. Si este ha de ser el comienzo del fin, es cosa que ya no depende de la filosofía, sino del curso de una humanidad que, por una *razón de fuerza mayor* –así la llama Nicol–, va perdiendo la libertad. Por la razón de fuerza mayor, lo que se busca no es ya lo razonable, sino lo necesario. Ahora la necesidad es protagonista. Por esto, en nuestros días, la victoria ha de lograrse a toda costa; inclusive, claro está, a costa de la verdad, que es lo más razonable de todo. “*La verdad no cuenta ante la necesidad*”.⁷⁴

¿Cómo será el mundo sin filosofía? El vaticinio no es atribución de esta ciencia. El filósofo no puede aventurarse a predecir la operación futura de aquellos factores externos. Cuando más, lo que vemos en el presente nos permite cierta presunción del futuro. Pero esta presunción, aclara Nicol, “no la sugiere un estado de ánimo apocalíptico, impresionado por los desastres y las amenazas de nuestro tiempo, que son bien reales”.⁷⁵ No es una fantasía sobre el mundo futuro. Los indicios del ocaso de la filosofía son reales. Es un hecho que la filosofía está cohibida, y esto no logra ocultarlo la aparente normalidad, de la que antes hablamos. Pues las formas de vida actuales, sin que nadie se lo propusiera con intención, van reduciendo el ámbito de expansión del pensamiento de verdad, del que busca *dar razón*. La muy antigua y divulgada opinión de su completa inutilidad, ya no se difunde como otrora, con el desdén que la acusaba de ridícula, sino que ahora lo hace con cierto encono, avivado por la urgencia de lo útil. Se ven, pues, los indicios. Lo que no se ve, y toma apariencia de dislate, es el resultado calculable: que la verdad pueda ocultarse, anegada en un océano de necesidad. Donde el hecho nuevo es el de la expresión sin comunicación. La anomalía consiste en que se establezca como un régimen normal una razón

⁷⁴ E. Nicol, *El porvenir...*, §19, p. 227. Sobre la fenomenología y los caracteres de *la razón de fuerza mayor*; véase E. Nicol, *La reforma...*, cap. VIII; “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, *Ideas...*, pp. 245-256

⁷⁵ E. Nicol, *El porvenir...*, §4, p. 37

calculadora, en vez de una razón discursiva, pensante, expresiva.⁷⁶ Porque este régimen no es incompatible con una cierta idea de razón, sino con la razón misma, como capaz de dar razones. La palabra es dádiva de realidades, no sólo correo de mensajes. La forma suprema de dar está en la verdad: en dar razón del ser al prójimo. En la verdad el ser está presente como objeto de participación abierta. En esta abertura, subraya Nicol, consiste lo dialógico de todo logos libre. Pero la abertura se cierra cuando el lenguaje no sirve para entendernos, sino sólo para usar o calcular.⁷⁷ Al disociarse la palabra que expresa una teoría y la palabra como simple trámite en la práctica. Nicol advierte bien que “el ser y el verbo expresivo, vienen o se van juntos”.⁷⁸ Nosotros queremos añadir en la advertencia: *la verdad*, es decir, libertad, historicidad, comunidad, diálogo, cuidado, vigilancia y paz.

Ante el acabamiento de la razón verdadera y expresiva, somos nosotros, hoy, quienes aún podemos hablar con libertad, cuando la desaparición de la razón filosófica no es hecho consumado sino un peligro, los que *repetimos* la llamada de un verdadero filósofo:

La vocación libre de pensar, se convierte en la necesidad de una perseverancia, en un deber moral. Hay que seguir filosofando, como si nuestro tiempo fuese uno de aquellos tiempos pasados en que la filosofía hacía compañía al hombre y reforzaba su ánimo en las empresas mundanas. Hay que seguir pensando como si la filosofía tuviese un porvenir seguro; con la ilusión de que tal vez en ese porvenir haya unos hombres que, echando su mirada hacia atrás, reconozcan con respeto, y hasta con cierta ternura, que hubo en esta época malhadada siquiera algunos que permanecieron fieles: *los que amaron la verdad, los verdaderos filósofos.*⁷⁹

⁷⁶ Cf. E. Nicol, *El porvenir...*, §19; *La reforma...*, §28, pp. 273 ss. Cf. la interpretación de Heidegger (si bien discrepante de Nicol en cuanto al sentido de la *ratio reddenda*), en *La proposición del fundamento*, lección II.

⁷⁷ E. Nicol, *El porvenir...*, §17, p. 203

⁷⁸ *Ibid.*, §20, p. 240

⁷⁹ E. Nicol, “La filosofía del siglo XX” (1987), *Ideas de vario linaje*, p. 446

Si viene ese nefasto día en que la obra de la filosofía tiene que cesar, por falta de obreros cualificados, que por lo menos llegue hasta ese día sin alterarse, afirmando su ser, desempeñando su cometido en forma intachable. Tanto mejor si el pronóstico adverso que inspira temor, o acaso está inspirado sólo por el temor de Nicol, fuese invalidado por los hechos, y el espacio histórico quedara abierto a *futuras críticas de la razón que da razones*. Sirva esta tesis como una referencia para esas *futuras críticas*, y como un testimonio de que la filosofía se encuentra *plena de vida*, aún ahora, cuando imperan tantas necesidades.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2ª ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012.
- ARISTÓTELES, *Física*, ed. bilingüe de Ute Schmidt Osmanzik, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2001.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2011.
- BEUCHOT, Mauricio, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, en *Crítica*, revista del IIFs-UNAM, vol. XVI, núm. 46, México, abril 1984, pp. 47-59.
- BRAUN, Eliezer, *Caos, fractales y cosas raras* (1996), 3ª ed., México, FCE, Colec. La ciencia para todos, núm. 150, 2011.
- CANDEL, Miguel, *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona, Idea Books, 2002.
- CASO, Antonio, *Antología Filosófica* (1957), selección de Rosa Krauze, México, UNAM, 1978.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje* (1923), 3ª ed., trad. de Armando Morones, México, FCE, 2016.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica* (1944), trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1982.
- CLEMENTE, Alberto, *Ontología cuántica, ¿cómo es la materia según la física cuántica?*, Actas del II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía: la Filosofía en su contemporaneidad, Mar del Plata, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNMdP, junio 2013.
- CONSTANTE, Alberto, *Un funesto deseo de luz*, México, Nueva Imagen, 2000.
- DERRIDA, Jaques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (1983), trad. de Ana María Palos, México, Siglo XXI Ed., 1994.

- DESCARTES, René, *Discurso del método* (1637), trad. y notas de Manuel García Morente, Madrid, Gredos, 2011.
- EKELAND, Ivar, *El caos. La mecánica del azar. Máquinas y matemáticas* (1995), trad. de Joëlle Rorive y Ricardo Vinós, México, Siglo XXI Ed., 2001.
- GAOS, José, "De paso por el Historicismo y el existencialismo", en revista *Cuadernos americanos*, año X, núm. 2, México, marzo-abril 1951, pp. 122-135
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Ética* (1944), 21ª ed., México, Ed. Porrúa, 1976.
- GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, FFyL/Seminario de Metafísica, 1981.
- GONZÁLEZ, Juliana, *et al., El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, ed. de Lizbeth Sagols y J. González, México, UNAM, FFyL, 1990.
- GONZÁLEZ, Juliana, "Ontología y ciencias de la vida", en *Filosofía y ciencias de la vida* México, Juliana González (coord.), FCE, UNAM, FFyL, 2009, pp. 123-133.
- GONZÁLEZ, Juliana, "La presencia del hombre en la metafísica de Eduardo Nicol", en *Cuestiones metafísicas. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, ed. de Juliana González y Eugenio Trías, Madrid, Trotta, 2003, pp. 341-371.
- GONZÁLEZ, Roberto A., "José Gaos y Eduardo Nicol: contraste en torno a dos ideas de la filosofía", en *Signos filosóficos*, revista de la UAM, vol. XIX, núm. 38, México, julio-diciembre 2017, pp. 150-175.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* (1927), 3ª ed., trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, *Heráclito* (Cursos de Friburgo del semestre de verano de 1943 y del semestre de verano de 1944), traducción de Carlos E. Másmela, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento* (1955/56), 2ª ed., trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.

- HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. de Juan José García Norro, Madrid, Ed. Síntesis, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque* (1984), 2ª ed., versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, en *De Tales a Demócrito*, 2ª ed. ampliada, introd. y trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- HORNEFFER, Ricardo, *El problema del ser: Sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM, FFyL/Seminario de Metafísica, 2013.
- HORNEFFER, Ricardo, "Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica", ponencia del V Congreso Iberoamericano de Filosofía, México, junio 2019.
- HÜLSZ, Enrique, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, UNAM, FFyL, 2011.
- HURTADO, Guillermo, "Qué es y qué puede ser la filosofía analítica", en *Diánoia*, revista del IIFs-UNAM, vol. LVII, núm. 68, México, mayo 2012, pp. 165-173.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1933/45), 2ª ed. en un volumen, trad. de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), México, FCE, 1983.
- JASPERS, Karl, *La filosofía* (1949), 2ª ed., trad. de José Gaos, México, FCE, 2006.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (1781/87), 22ª ed., trad. y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.
- NICOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales* (1941), 2ª ed. corregida, México, FCE, 2013.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre* (1946), ed. facs., pról. de M. T. Padilla Longoria, México, Herder, 2004.
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo* (1950), 3ª ed., México, FCE, 1981.
- NICOL, Eduardo, *La vocación humana* (1953), presentación de Enrique Hülsz, México, CONACULTA, 1997.

- NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957.
- NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia* (1965), 1ª reimpresión, México, FCE, 1974.
- NICOL, Eduardo, *El porvenir de la filosofía* (1972), 2ª reimpresión, México, FCE, 1985.
- NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, nueva versión, México, FCE, 1974.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 1977.
- NICOL, Eduardo, *La primera teoría de la praxis* (1978), 2ª ed., México, UNAM, IFFL, 2007.
- NICOL, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980.
- NICOL, Eduardo, *La agonía de Proteo* (1981), 2ª ed., México, UNAM, Herder, 2004.
- NICOL, Eduardo, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982.
- NICOL, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía* (1990), 2ª ed., México, UNAM, IFFL, 2007.
- NICOL, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, ed. de Enrique Hülsz, México, UNAM, 1990.
- NICOL, Eduardo, "Lenguaje, conocimiento y realidad" y "Homenaje de la Universidad Nacional a los profesores eméritos españoles", en *Utopía*, revista de la FFyL-UNAM, núm. 7, Dossier, 1990, pp. 67-72 y 85-86.
- NICOL, Eduardo, *Símbolo y verdad*, compilación de Arturo Aguirre, México, Afínita, 2007.
- NICOL, Eduardo, *Las ideas y los días, artículos e inéditos 1939-1989*, compilación de Arturo Aguirre, México, Afínita, 2007.
- NUÑO, Juan, *El pensamiento de Platón* (1963), 1ª edición en la colección Heteroclásica, Madrid, FCE de España, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La idea del principio en Leibniz* (1947), Madrid, Gredos, 2012.

- PLATÓN, *Diálogos I (Cármides)*, trad. y notas de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos II (Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. y notas de Francisco José Olivieri y José Luis Calvo, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. de Carlos García Gual, Marcos Martínez y Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos IV (República)*, trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista)*, trad. y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos VI (Timeo)*, trad. y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos VII (Carta VII)*, trad. y notas de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Leyes*, 2ª edición, trad. y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- PARMÉNIDES, *Poema*, ed. bilingüe de Joaquín Llansó, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- RAMOS, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo, programa de una antropología filosófica* (1940), 3ª ed., México, FCE, 1997.
- REYES, Alfonso, "La crítica en la edad ateniense" (1941), *Obras completas*, tomo XIII, México, FCE, 1997, pp. 13-345.
- SALMERÓN, Fernando, *La filosofía y las actitudes morales* (1971), 5ª ed., México, Siglo XXI Ed., 2004.
- VARGAS, Carlos, *Eduardo Nicol: Expresión más allá del Logos*, México, UNAM, FFyL/Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, 2014.
- VASCONCELOS, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, México, Cultura, t. XIII, 1921.
- VASCONCELOS, José, *Lógica orgánica*, México, El Colegio Nacional, Editorial Stylo, 1945.

- VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer* (1982), 2ª ed., México, Siglo XXI Ed., 2011.
- VILLORO, Luis, “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé”, en *Crítica*, revista del IIFs-UNAM, vol. XXII, núm. 65, México, agosto 1990, pp. 73-92.
- VILLORO, Luis, “Verdad”, en *El conocimiento. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, ed. de Luis Villoro, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia* (1962), 2ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2008.