

2005

AGUIRRE MORENO, ARTURO

01058

EL ACONTECER ONTOLÓGICO
DEL SER DE LA EXPRESIÓN

ARTURO AGUIRRE MORENO

TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FFL-UNAM, 2005



MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA

m. 345224



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

EL ACONTECER ONTOLÓGICO DEL SER DE LA EXPRESIÓN

ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL,
A PARTIR DEL PENSAMIENTO
DE EDUARDO NICOL

ARTURO AGUIRRE

DIRECCIÓN DE TESIS:
DRA. LIZBETH SAGOLS

TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
JUNIO DE 2005

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA
ÁREA DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

EL ACONTECER ONTOLÓGICO DEL SER DE LA EXPRESIÓN

ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL,
A PARTIR DEL PENSAMIENTO
DE EDUARDO NICOL

ARTURO AGUIRRE

DIRECCIÓN DE TESIS:

DRA. LIZBETH SAGOLS

TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
JUNIO DE 2005

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA
ÁREA DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

*Para Aida Toporek,
mi otro-mejor-yo.*

Por haber sentido el filósofo en sí mismo la necesidad de hablar, presenciando el nacimiento de la palabra como una burbuja que brota calladamente en el fondo de la experiencia, sabe mejor que nadie que en lo vivido aflora lo hablado, que el lenguaje irrumpe a gran profundidad y que, por consiguiente, no es una máscara que recubre el ser. Más bien, es el lenguaje, siempre que sepa aprehenderlo con sus raíces y su fundamento, el más fidedigno testigo del propio ser. Niega el filósofo, en suma, que el lenguaje se interponga en una inmediatez cuya perfección parece interrumpir.

Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'Invisible*.

Agradecimientos

Debo expresar con suma sinceridad mi agradecimiento a la Dra. Lizbeth Sagols, quien ha brindado, desinteresadamente, dedicación, atención y comprensión infinita para la elaboración de este escrito, el cual se ha concebido bajo su dirección. A los Doctores: Alberto Constante, Crescenciano Grave, María Teresa Padilla y Greta Rivara, por su tiempo y paciencia en la lectura, revisión y voto sobre los contenidos de esta investigación, como miembros del Síno. Al Mtro. Josu Landa, por estos siete años en los que siempre ha encontrado las palabras exactas para guiar mi entendimiento, así como sus acciones ejemplares para expresar una vocación filosófica compartida. Por la experiencia de un auténtico diálogo (y con la promesa de continuarlo), a la Dra. María Luisa Santos, de la Facultad de Filosofía y Ciencias-Universidad de Sevilla. Mi agradecimiento más expresivo es para Doña Alicia Rodríguez de Nicol, por su confianza y aliento manifiestos al trabajo filosófico, a los jóvenes filósofos y a la filosofía misma; por su respaldo, al concederme el inmenso privilegio de ser Becario “Dr. Eduardo Nicol”, durante estos tres años; por todo, con franca admiración, aprecio e infinita gratitud.

PREÁMBULO

Es preciso salir al camino del pensar en la luz de lo visible y abandonar el refugio deslucido que se erige en la mera transcripción de lo dicho por quien ya hubo deambulado con paso firme. El camino que se abre ante nuestra mirada parece tan distante en su delineación que no puede haber menos que un desasosiego en el *Preámbulo*. Pues, en verdad, aquel que se dispone a partir avizora que la empresa no será liviana, no obstante, en ello entiende, a su vez, que el pensar es un transitar con la palabra por la luz de lo visible y no la detención en lo ya pensado: simulacro de pasos por quien afirma y firma lo que no ha advertido por sí mismo. Pensar, filosofar, en sentido estricto, es ponerse en marcha. Es este no darse por satisfecho con la mera reiteración de palabras, abatidas por la penumbra y confusión de lo no-visto por nosotros mismos, es el imperioso *querer* salir, “rocinar” extendiendo la mirada por aquello que se nos ofrece luminosamente, como afirma el poeta:

Mejor ponerse a rocinar:
aventurar las plantas
(como quien sí quiere)
en un radio de mundo
extendido ojo a ojo
en reino de pájaros y astros.

Aligerar el plasma,
emplumar incluso el cuerpo
sin miedo a lo luminoso
y su calor derritiendo ceras *

Aquí, en el *pre-ambulo* del camino por el acontecer del ser de la expresión pareciera que algo quebranta nuestra ya de por sí vacilante disposición a querer-pensar, pareciera que algo nos devuelve al refugio. ¿Cómo tomar el camino por nosotros mismos ante aquello que se ofrece si nos aventuramos a la interpretación del pensamiento de Eduardo Nicol? Viéndolo bien, estamos en la inseguridad que se desdobra y acomete contra el ánimo, a saber: que en su marcha, quizá el peregrino mirar propio no sea, en verdad, sino una superflua re-visión sobre el pensador que pretendemos interpretar, y la probabilidad de que cualquier aseveración nuestra sobre el pensar nicoliano sea su oscurecimiento con cienientas palabras que buscan la garantía, la confirmación para ser acreditadas.

* Josu Landa, *Osar*.

Los marcos generales de interpretación en los que nos movemos, generalmente, entre aprender el sistema de un pensador o a partir de él continuar por aquellos senderos que su palabra abrió, albergan la prevención de salvar al pensar mismo de aquello que desde hace un tiempo el joven filósofo ha aprendido hábilmente, esto es, reproducir lo que “se-dice” del pensador, y ya no aprender el oficio del pensar. La prevención no es de poca valía si asumimos que el compromiso con el pensar no es superior a aquel que debe dispensarse al pensador. Indudablemente el oficio se aprende del maestro, primero, su palabra es un eco en nuestra morada vacía, en nuestra voz que lee y sigue los pasos de un pensamiento consolidado en la claridad de su visión; después, con el pasar del tiempo en la reflexión entre dicciones y silencios, nuestra voz comienza a prosperar con una tonalidad propia en la interrogación del camino por el que nos ha guiado el pensador.

Aprender a visualizar lo impensado, lo posible ante el fenómeno, ésta es la gratuidad con que se nos brinda la palabra del que sabe y profesa el oficio. Muy probablemente sea esto lo que nos lleve al atrevimiento de la interpretación del otro, al diálogo en el que el pensamiento del que aprendemos, sin abandonar su acento, adquiere otra palabra, en el que el filósofo del que se habla y el que habla están presentes en la unidad de la mirada por el camino lúcido de las cosas mismas. ¿Cómo ponderar correctamente lo que pertenece a cada uno en el decir? Filosofar es compartir el habla, por lo cual no se trata aquí de un inventario de pertenencias inalienables en el domicilio de lo pensado, sino de un transitar juntos en la apertura de lo que está por pensarse. En lo pensado yace la latencia de un pensar otro. Así, porque la riqueza del pensar no radica sólo en lo dicho, sino en lo que deja decir, lo posible de sí sobre lo que advierte.

Jamás estamos desamparados en el pensar y tampoco es posible hacerlo en completa soledad, el filósofo siempre está en compañía de los mayores con sus palabras mayores. Sin embargo, no reconocer esa compañía con la correcta interrogación filosófica sobre lo que han visto y lo que vemos es traicionar al pensador y al pensar, es reducir el oficio a una ridícula afición.

El aficionado es pobre en la palabra porque restringe lo que posee a la seguridad del refugio en que habita, contando avariciosamente las adquisiciones que ha hecho en sus lecturas. En contraste, la riqueza del oficio consiste en reconocer con los mayores que, ahí afuera en donde ellos se encuentran, todo nos es común, que lo visible, allende se extiende

nuestra mirada, es por origen y derecho compartible en el decir, cuyo hontanar son las cosas mismas dadas en su lucidez para ser vistas.

En la inmanencia de su palabra, Eduardo Nicol nos ha enseñado que es viable el pensar con un idioma propio, renovando el logos que somos en la constitución de un espacio de pensamiento para que las cosas se nos ofrezcan nítidamente. Con ello, Nicol nos ha heredado una vasta obra digna de ser interpretada, pero esta dignidad debe ser correspondida en lo que la obra pretendía para sí misma al ser ofrenda para los demás, es decir, seguir por la senda abierta de lo no-pensado por su autor, y que en todo caso, lo impensado, pertenece a él como herencia, como tarea y responsabilidad nuestra. La trascendencia del pensador radica, justamente, en aquello que nos da que pensar, al abrir con su palabra filosófica los caminos que no habíamos vislumbrado todavía, al ser la invitación para seguir, por nosotros mismos, en el pensar.

Comprendemos, de tal manera, que *interpretar* el pensamiento de Nicol para tomar el camino no es una obstrucción para la *ambulatio* que desde aquí se proyecta. El mirar propio no consiste en alejarse del pensador que nos insta para la partida, sino en aproximarse a él con la lúcida mirada que brinda el oficio, cuidándonos de no caer en aficiones “nicolianas” de su palabra o de su ejemplaridad filosófica. Se trata, pues, de ser responsables ante la herencia sin prodigalidad juvenil y sin avaricias de incautación. Pensar con Nicol desde las cosas mismas hasta donde el pensamiento nos lleve acrecentando la dicción, madurando la palabra.

Debemos acometer sin miedos el recorrido en la excentración del mirar, atender desde una posición distinta las bases del sistema de la Metafísica de la expresión para replantear las preguntas, aseverar sus respuestas y dar pie a un mirar diferente que parte de un asombro común. En este *Preámbulo* nuestra vacilación inicial ha de quedar atrás, en la morada que abandonamos para emprender el tránsito por el camino del fenómeno en la ontología fundamental, allegarnos a la abierta llanura de la Metafísica de la expresión transitada por Nicol más de una vez, atentos al giro contemplativo que efectuó con su *lógos* sobre los aspectos más prominentes en su atención al *óntos*. Avizoramos desde aquí, que emprendido el curso no habrá lugar para ocultarnos ni habrá momento para cerrar los ojos ante la brillantez que llena toda la delineación del derrotero. Desde ahora, todo consistirá en *ponerse a rocinar, como quien sí quiere*.

EL CAMINO HACIA EL SER DE LA EXPRESIÓN Y EL ACONTECER

At nova res novum vocalum flagiat
Lorenzo Valla.

§ 1. La cuestión preliminar

De las ciencias antropológicas a la ontología fundamental

En el ámbito contemporáneo prevalece una urgencia por dar con el cuestionamiento que vaya a la raíz misma del ser del hombre y que, a la par, abra las posibilidades para la reflexión y solución de problemáticas que atañen no sólo al dominio teórico, sino, asimismo, a la existencia humana en el dominio vital. Ante la urgencia y las emergencias que plantea esta crisis en la cual nos ubicamos, y ante la novedad histórica de la crisis en la filosofía, que ha dado pauta al cuestionamiento de la tradición metafísica que nos conforma —en la fundamentación vital del ser, conocer y el hacer del hombre, y en su relación con el Ser, con *el* otro y con *lo* otro—, la pregunta en torno al hombre ha adquirido dimensiones inéditas que dan lugar a aquello que Max Scheler ya denunciaba en los albores del siglo XX:

En ningún otro período del conocimiento humano, el hombre se hizo tan problemático para él mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y a oscurecer nuestro concepto de hombre que a esclarecerlo.²

El inconveniente visualizado en estas líneas da que pensar. La diversidad y riqueza de acercamientos especulativos sobre el ser humano, en su mayoría tan disímiles, posibles por la complejidad misma de este ente, es prueba ineludible de que la unidad en la visión y el acercamiento, paradójicamente, ha devenido en una pobreza que fragmenta el fenómeno mismo e imposibilita la radicalidad del cuestionamiento. La antropología —no sólo como ciencia naciente a finales del siglo XIX, sino, también, como actitud históricamente posible y realizada en el decurso histórico del pensamiento de Occidente— no se ha limitado únicamente a la adjetivación lógico-teórica o caracterológica del ente que estudia, sino que,

² Max Scheler, *El lugar del hombre en el Cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1982, p. 24.

además, sustantiva su actividad disciplinaria al grado de que sea posible la separación cardinal entre lo “científico”, filosófico, teológico, psicológico, social, etcétera.

El hombre mismo se ha tornado un problema inmediato y primero en su metafísica “esencia”, que por linaje le ha correspondido a la filosofía determinar, definir, y en su realidad existencial. Desde Kant se había afirmado que todo preguntar fundamental de la filosofía se veía conducido en definitiva hacia el interrogar “¿qué es el hombre?”, pero ya desde la emergencia de la Modernidad el hombre se había convertido en el *subjectum* abstracto de la consciencia en el filosofar racionalista. El individuo devino en una “consciencia subjetiva” con la cual se había designado hasta entonces a la substancia metafísica. Así, en su radicalidad, el subjetivismo moderno referiría al hombre de un modo racionalista, psicologicista, lógico-trascendental, idealista absoluto, “antropológico” y dialéctico trascendental. Toda esta gama de referencias fue heredada al siglo XX, que las renovaría, las criticaría o haría emerger otras ya fuera desde o contra ellas.

A partir de Hegel, la antropología filosófica sintió la necesidad fundamental de incorporar la historicidad para dar razón del hombre, aunque la atención posterior no se centraría en aquello que el propio Hegel enfatizaba: el hombre como *ser*-histórico debía ser comprendido desde el ser y no tanto desde los datos y construcciones histórico-empíricas en la temporalidad. El énfasis, pues, se dio en los condicionamientos histórico-situacionales y no en la transformación del hombre en sí mismo, como lo muestra Dilthey. El criticismo alemán tendría la virtud de reconocer que el mundo “espiritual” es una realidad objetiva, aunque específicamente compleja, que alcanza a todos los órdenes de lo humano. A este respecto, el problema fundamental se manifestó en que dicha complejidad no arrojó tanta luz como confusión en la comprensión de lo humano, misma que heredamos en nuestros días.³

En efecto, existe aún la carencia del hilo conductor en cada uno de esos pareceres filosófico-antropológicos y científicos ante el aparecer del hombre que hilvane la unidad en la cual se muestre la patencia integral de su ser.⁴ Se diría que su unidad la encuentran en sí

³ C. ca., Hermann Noak, *La filosofía europea occidental*, Madrid, Gredos, 1996, p. 40 *et seq.*

⁴ Hilo conductor que en momentos históricos de Occidente estaba presente como directriz de la reflexión. Las ideas del hombre proporcionaban esa comunidad de pensamiento que permitía el diálogo entre contemporáneos y, de éstos, con su pasado. La idea del hombre griego como ser de la *polis*, la idea del hombre helenístico en la búsqueda del equilibrio entre lo propio (individuo) y lo común, la idea del hombre en el pensamiento medieval como *imago dei*, el hombre renacentista como un ser indeterminado. Cada una de

cuando se les interpela: ¿de qué son ciencia estas ciencias?, la respuesta inminente de suyo es: “de lo humano”. Sin embargo, esta supuesta unidad da pie a la disparidad de criterios, aun y cuando se trate de *lo humano*, al percatarnos que cada una de esas ciencias no puede ir más allá de sí misma, aunque elucida algunos aspectos o caracteres de su objeto de estudio. Los criterios fisiológicos, culturales, psicológicos, sociales tienen tanto privilegio en la tarea de definir lo humano como otros cualesquiera, en función de su rigor metodológico por cuanto se refiere al estudio del hombre.

Asimismo, en las últimas décadas ha sido ensayada la intercientificidad pero, nuevamente, la disparidad de criterios comporta más confusiones que orientaciones certeras, debido a que el ensayo ha conjeturado que la suma de resultados o conjunción de criterios es lo idóneo, aunque el mentís del fenómeno humano retracta, es decir: a la comprensión de lo humano no se llega por operaciones de adición teórica.

De igual manera, debe tenerse en mente que la preocupación no es únicamente aquella que emerge del orden teórico. En el suelo común de nuestro acontecer cotidiano nos encontramos ante la diversificación científica sobre lo humano, la historicidad que conmovió muchas de nuestras certidumbres en el mundo, la confusa consciencia o la displicencia ante la historia, las graves situaciones históricas de alcance mundial del último siglo, la tecnología y el régimen de forzosidades que tiende a la hegemonía en todas nuestras proyecciones comunitarias. En fin, se trata de una mundanidad en la que el hombre no encuentra su *situs* en el mundo, dicho lo cual lo ha llevado a la reacción inevitable del antropocentrismo, pero ya no a la manera tradicional como creación ideológica cultural, sino en el vario linaje de la desesperación que priva en todos los dominios de la vida. Tenemos antropocentrismos que en cada ciencia, cada disciplina y cada creación de alcance masivo pretenden indicar centros diversos como asideros circunstanciales para nuestro

estas ideas prevalecientes en su momento histórico era lo que nos permitía hablar de ecúmenes y de puestas en crisis de las mismas. Sin embargo, en la Modernidad, la idea de “sujeto” pierde la dimensión vital que caracterizaba a la tradición o tradiciones en que el hombre adquiría una consciencia de sí en el mundo, la integración de aquellas dimensiones de lo humano (político, social, moral, artístico, científico-filosófico, educativo) se ven fragmentadas, al punto que es posible proclamar su independencia o terreno *sui generis*. Esto ha dado pie al olvido de la configuración propia de lo humano en el tiempo, pero quizá sea posible, necesariamente posible, la renovación de una forma de vitalidad y de rigor teórico que los nuevos acercamientos ostentan —entre los que puede mencionarse la fenomenología, la dialéctica y la hermenéutica; pero no en su independencia sino en la correlación intrínseca que sea factible e ineludible establecer, ya no como una “idea del hombre” que se sume a las antecedentes, sino como el principio de explicación ontogenética de esas ideas que son expresión de un ser que sólo puede existir dándose forma, formas históricas de expresión de su ser; mejor aún, de un ser que es ser de la expresión.

existir. Se entiende que en una situación vital compartida, tener varios centros es un contrasentido: es no tener ninguno. En lugar de concentrarse la vida como manera compartida de entenderse en el mundo, de hallar su sitio, ella deviene en un desconcierto que exige de cada antropocentrismo algo digno de ser tenido en cuenta.

Todo lo anterior converge y es imperioso sugerir que cuando Scheler llamaba la atención en torno al interior del problema, concerniente a lo humano y su estudio, y en la “exterioridad” vital, las vertientes de pensamiento antropológico y el pensar fenomenológico —según se entiende desde Husserl como movimiento filosófico— apenas habían visto su aurora. En los linderos que marca el fin del siglo XIX y el inicio del XX existe una confusión vitalmente teórica, que requiere de aquella claridad que permita delimitar y determinar el suelo propicio para *radicar* la pregunta que interroga por el ser del hombre (como verdadero preguntar que es apertura reflexiva de aquello por lo que se pregunta) y el hontanar del cual deberá abrevarse la ontología fundamental, a saber: la redimensión conjunta de ser, logos e historicidad.

En lo concerniente al “problema del hombre”, conviene señalar que la “antropología filosófica” ha mostrado, ya por el corto alcance tenido a estas alturas de su desarrollo histórico, que la radicalidad no está presente en encontrar los criterios para determinar *qué* y *cómo es* el hombre con base en ciertas facultades (la razón, el habla, la libertad, su ser social, su voluntad, su variabilidad, etcétera) y así dar paso a definiciones funcionales u operativas, válidamente históricas como “ideas del hombre” que ya no tienen el alcance de antaño.⁵ La radicalidad es avistada ahora desde la “ontología de lo humano”, la cual ha de fijar su tarea en el dar razón de la estructura ontológica del hombre por su relación con el

⁵ Una “definición funcional” es lo que persigue el planteamiento de Ernst Cassirer en su clásica *Antropología filosófica*; dicha definición es la del hombre como un “ser simbólico” en tanto que es visto desde el cristal de la ontogénesis cultural (la cual se define como la relación histórica de “formas simbólicas”). *Vid.*, Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945 y *Filosofía de las formas simbólicas*, vols. I-III, México, FCE, 1961. Desde nuestra perspectiva, un siglo después de que las contundentes palabras de Scheler vieran la luz, contamos en nuestro haber con más antropologías; sin embargo, en este dominio cultural corre cierto escepticismo ante las definiciones funcionales u operativas que las antropologías ofrecen y pueden ofrecer, puesto que en ellas ya no se reconoce una incidencia central tan amplia, tan profunda ni tan duradera. Tenemos un gran acervo de respuestas sobre lo que presumiblemente es lo humano, provenientes de las antropologías, la publicidad y las ideologías, que es factible abastecernos de vez en vez de algunas de ellas, en lo cual adquiere un énfasis el instrumentalismo y el relativismo existencial de la cultura en la carencia de un compromiso fundamental, la comprensión y las trayectorias comunes. La preocupación principal que aquí nos es que sin un reconocimiento común es nuestra comunidad humana la que se fragmenta, lo cual se deja sentir en los discursos de crisis alarmistas y fatalistas, y sus consecuentes remedios inmediatos por parte de “ismos” fluctuantes.

Ser, su historicidad y su relatividad ontológica con “el-otro” (*tú*) y “lo-otro” en el fenómeno de la comunicación, en tanto vinculación, y de la comunidad ontológica de la realidad. La tarea no es, pues, en su radicalidad, sentar el principio específico de lo humano, si es que existe, sino el atender a su manifestación en el despliegue de relaciones ontológicas y ónticas, con los conceptos y categorías que corresponden a dicha labor.

Según es posible advertir, el problema del hombre es un problema aporético por cuanto se siga planteando bajo el espectro de las ciencias del hombre y de la antropología filosófica, desde la superficie de las evidencias en la multiplicidad histórica de definiciones específicas del ser humano en la tradición del pensamiento occidental (la diversidad de ideas del hombre desde Grecia hasta la Modernidad) y en ellas se busque dar con los rasgos más distintivos de ese ente frente a todo el orbe del ser. El problema se multiplica necesariamente para quienes se adhieren a la antropología “filosófica”, por cuanto la diversidad de definiciones desde la antropología psicológica, teológica, etc., incrementa la complicación, en tanto que cada definición no va en detrimento de otra sino que cada una expresa con fidelidad la raigambre existencial de su momento histórico. No por defecto de teoría sino por la dinamicidad propia del ente, ninguna de ellas logra apresar el *ser* íntegro del hombre, aunque cada una expresa modos de su existencia; pero la comprensión de esa integridad no se consigue por acumulación de la secuencia histórica de los diversos modos de existencia. Es por esto mismo que la antropología no ve cómo alcanzar una avenencia plausible en esta pléyade que se concibe y opera como “definicionista”, y menos aún lo consigue cuando entiende que cada idea del hombre aumenta el problema. Al fijar la atención percibimos un dejo de frustración en la búsqueda de una particular idea absoluta que trascienda a las demás, al no poder dar razón de la posibilidad de cada idea y definición del hombre, y de la conexión que existe entre todas ellas en su esencial historicidad.⁶

El eje de la problematicidad, así como su radical “solución” compresiva estriba en el reconocimiento de esa historicidad, pero no entendida ésta como un relativismo histórico en el que la validez de las ideas depende de *su* momento como si se tratase de una serie discontinua y arbitraria. Debemos comprender que lo principal es la relatividad histórico-

⁶ Claros ejemplos de esta situación son las reflexiones de Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre?, esquema de una antropología filosófica*, Madrid, Santillana, 1995; Julián Marías, *El tema del hombre*, 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981; R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, 4ª ed. Barcelona, Herder. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, *op. cit.*; M. Buber, *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1964.

ontológica como sistema, es decir, un proceso no caótico, sino armónico de creaciones en sus conexiones internas, regulado por la continua sucesión. Las relatividades son el testimonio del absoluto, esto es, el cambio es manifestación de la permanencia de aquello que permite dar razón de los modos del cambio y del ser que es cambiante produciendo modos diversos de ser. Este sistema es un universo, mejor aún, un mundo de diversificaciones creadas, fundadas en la radical unidad de un ser que *es* histórico-creador porque ostenta una estructura que produce y mantiene el orden interno en su decurso histórico. No hay pérdidas ni saltos en la historia, hay olvidos e incomprendimientos. De seguir empeñada la antropología, bajo todos sus rubros, en el relativismo historicista o el absolutismo científicista su frustración particular acarreará una generalización que altera la estructura misma de la historia como diálogo, y el sentido o consentido de las creaciones históricas que son la formación y transformación misma del *ser* del hombre.

Por estas y otras razones, la ontología fundamental de la expresión no busca dar con definiciones funcionales o una idea del hombre. El derrotero es otro al encontrarse con la seguridad primaria de identificación invulnerable del ser humano en todo el orbe de la realidad y de ahí parte la problemática estructural del ser del ente que es creador, cuyo ser se manifiesta históricamente en las creaciones y transformaciones de sí mismo.

Consecuentemente, afirmamos que la estructura fundamental consiste en el esquema de tres *items* (presencia-copresencia-mundinidad) que refieren al acontecer del hombre en tanto que ser de la expresión, mismas que sirven para el fin explicativo de clarificación del acontecer (fenomenología-dialéctica-hermenéutica), pero no como su itinerario lineal y sucesivo. La noción de estructura en ontología es viable si con ella es permisible referir a la *forma ontológica común* del hombre. Forma, por ser permanente en la diversidad y el cambio, que se define por sí y no a partir de la descomposición de los elementos que la confeccionan. Por esta razón, no es itinerante la clarificación del acontecer, sino que es en aquello que aparece claro al mirar teórico como una totalidad de interrelaciones sistemáticas (que es dato primero) entre los *items* o factores patentes. Desde esta explicación será plausible afirmar que el “ser humano”, según la ontología fundamental, no es un objeto de estudio en tanto que algo definido y determinado en la persecución de un absoluto como idea particular de la razón, sino que es en cuanto que acontecer: dato en la inmediatez de su evidencia.

Aquí, el contraste entre la antropología y la ontología de lo humano es claro, porque comparado con nuestra abundancia actual de ciencias antropológicas el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero en esta relatividad, nuestra riqueza de *datos* no es necesariamente una riqueza en la comprensión del *darse* fundamental del hombre a la que aspira la ontología.

Por tal motivo, ontológicamente la fenomenicidad manifiesta del hombre no requiere un método que le descubra entre los senderos teóricos, como si hubiese un detrás o un debajo ontológico de esa patencia fenoménica. Si esclarecemos a este ente en sus términos más simples, por tanto, no deberemos temer las consecuencias innovadoras que en ello traslucen. Nos veremos obligados por los hechos a prescindir de ideas que tradicionalmente fueron admitidas como incuestionables para las antropologías, y así muchos problemas revelarán, probablemente, su artificialidad “teórica”.⁷

De tal manera, es menester asirnos al hilo de Ariadna que permita salir, o al menos comprender en forma más clara el dédalo de la crisis teórica en la cual nos perdemos, como ardua empresa en la confusión de reconstruir los fragmentos manifiestos de un ente que es manifestación unitaria en el ser y que, bajo este tenor, le corresponde ser explicado y comprendido. Ello consiste, primero, en no replantear un problema insoluble debido a sus elementos de incorrección que, de principio, ostentó al generarse en una tradición purificada de la expresión fáctica, atendida a modelos lógicos de la razón que efectuaban abstracciones “nouménicas” y que, ciertamente, conseguían universalidad lógica ajustando el fenómeno a las normas axiomáticas que rigen para toda definición (en el género próximo y la diferencia específica), pero con el saldo de la ausencia del ser en el fenómeno. Como es patente, dicho ajuste no era meramente lógico, sino que en sí mismo llevaba ya un supuesto metafísico, a saber, la “existencia” de una esencia definible, una substancia evidente al pensamiento (*nous*) e identificada por él, que dotaba de identidad incommovible al ente. Estas nociones quedaron arraigadas dentro y fuera de la filosofía a pesar de la evidencia de los fenómenos mismos y de su cambio en el decurso temporal.⁸ Está ha sido la “Metafísica

⁷ Esta es la tarea central que efectuó Nicol en la Metafísica de la expresión. Seguir en ella, a veces en la posible crítica y excentración del sistema, es la exigencia que Nicol nos hace recurrentemente y el compromiso del pensar como tal.

⁸ Como veremos, quizá esto se explica por la sensación de seguridad existencial y teórica que infunde la concepción de substancia en sus diversas formas de ideación histórica, ante la variedad inagotable y

de la razón”, la que busca reformar y renovar (revolucionar teóricamente) la Metafísica de la expresión, dimensionando la *expresión* en su talante ontológicamente fenoménico que es inmediato, verdadero, comunicativo e histórico.⁹

En segundo lugar, lo arduo de nuestra labor en este tiempo consiste en el giro contemplativo que debe tomar la ontología (en tanto que ciencia primera) y, con ella, las demás ciencias particulares, como un extender la mirada en la confusión para que sea entendida la hondura de la cuestión: es preciso ir a los hechos mismos, “a las cosas mismas”. Dicho giro contemplativo ha tenido lugar como un constante esfuerzo por parte de la fenomenología filosófica desde hace un siglo, en tanto que las categorías o palabras mayores con que hablan los filósofos sobre los hechos han sufrido cambios cardinales y, consecuentemente, ha habido lugar para cambios en los métodos, en que dichas categorías se enmarcan. El proceso de transición, entre la tradición que inicia con Parménides y aquella que es emprendida con Husserl en el siglo pasado, se nos presenta como el momento en donde ha de considerarse que es viable continuar con la puesta en crisis llevada al cabo en la interrogación y los giros teóricos del legado de la metafísica, para ofrecer los lineamientos que se esperan en torno a la comprensión de “lo humano”. La evidencia de que la puesta en crisis, no sólo posible, sino que es ya un hecho, confirma que la ciencia primera, la metafísica como ciencia de las ciencias mantiene una vitalidad en la que es capaz de transformarse. En ello la ontología del hombre descubre que es copartícipe del volver, sin prejuicios, a las experiencias primarias y comunes del fenómeno: ir a la fenomenicidad ontológica misma.

De la radicalidad de la pregunta: la diafanidad

Verdad es que la fragmentación *del problema* de lo humano es un hecho que aqueja a las elaboraciones teóricas, mismo en el que podríamos detenernos para dar razón de él historiográfica y existencialmente, en la búsqueda de las causas, efectos y variantes que va adquiriendo según la situación histórica en que se determina su estudio, pero con ello podríamos entrar en la línea descriptiva, de un proceso *ad infinitum* generador de problemas.

evanescencia de las empresas y de la finitud humana. Frente a esto es la substancia la que nos pone a salvo del devenir, la que nos “cura” del tiempo.

⁹ *Vid.*, Eduardo Nicol en *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974, “Primera parte”, § 3.

Se entiende, pues, que la radicalidad de la interrogación no puede darse en la superficie del problema y sus consecuencias problemáticas: no interrogamos por ellos y el hecho de la fragmentación teórica respecto de lo humano, sino por la problematicidad misma. *En* su radical fenomenicidad que es lo generatriz y diversificador por cuanto es principio correcto del discurrir *ad origine* de la cuestión: la manifestación del ser del hombre como “diafanidad” que se deja interrogar, no como el descubrimiento de aquello “que es” según instrumentos y adecuaciones teóricas; sino en la transparencia que le es propia, aquello que es por sí: expresión ontológicamente nítida.

Dia-phanés contiene la misma raíz griega de luz que la palabra fenómeno. Lo diáfano es lo trans-parente. El prefijo latino y castellano *trans* es equivalente al griego *diá* que envuelve la noción de un movimiento como un “a través de”, una acción que en lo fenoménico, no sólo envuelve la noción de manifestación, sino, a la par, de manifestante. De tal manera, la diafanidad o transparencia fenomenológica se enuncia en tres sentidos¹⁰: i) es diáfano el Ser porque su luz ontológica lo traspasa todo sin dejar nada en penumbras, es lo trans-parente porque inunda lo a-parente: los entes vienen a la claridad del Ser. ii) El hombre o ser de la expresión es diá-fano porque prominentemente la luz del Ser lo atraviesa, lo impregna para un dejarse-hablar-Ser en la claridad manifestada en la expresión que ilumina con la luz del logos la realidad silenciosa. Éste es *el ser que habla del Ser*. iii) Pero en otro sentido, el ser de la expresión es diáfano porque en su transparencia la mirada lo atraviesa, se deja mirar en su apariencia, puesto que, ontológicamente, nada en él y de él es umbrío, su ser-expresión es claridad, mas esta es dinámica, diá-fana, acontecer.¹¹

Es esta luminosidad diáfana del ser de la expresión, que se brinda en su presencia expresiva, la que posibilita la pregunta en la claridad visiva: *¿cómo es* el ser de un ente que se muestra expresivamente?. Es conveniente explicitar que el “cómo” de la pregunta no persigue ni un aspecto modal (existencialmente modal o modo óntico y existencial de ser), ni un carácter eminente entre otros actuales o posibles. La persecución puede darse hacia

¹⁰ Adviértase que aquí referimos al Ser y al ser de los entes, en lo tocante a la diafanidad, como indicios del camino que *se emprende hacia* el acontecer del ser de la expresión; por lo cual, las indicaciones explícitas sobre cómo se despliega esa dia-fanidad del Ser en el ser, y aquella que es correlativa del ser de la expresión en el Ser son tarea del siguiente capítulo ““Fenomenología de la expresión””.

¹¹ La progenitura de “diafanidad” y “transparencia”, así como en la mayoría de las categorías a las que aquí recurrimos son herencia de Nicol (*C. ca.*, Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica: la revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982, p. 174 *et. seq.*). Junto a él, juzgamos conveniente, según mostraremos, el uso de estas categorías en el castellano porque logran evidenciar con toda amplitud el carácter primordial fenomenológico del acontecer del ser de la expresión, *leimotiv* de nuestra investigación.

algo que evada nuestros denuedos teóricos, siempre que ese “algo” encuentre posibles maneras para ocultarse *detrás* de “algo más” con lo cual se confunde. He aquí el problema que la tradición encuentra cuando pretende definir al hombre; he aquí lo que explica la pluralidad histórica de dichas definiciones, todas válidas por su alcance universal, pero en ninguna radica lo que posibilita dar razón de la presencia histórica de todas como formación del ser del hombre, es decir, la validez histórica de una idea no logra legitimar a las demás. Radical es comprender, ya, que todas ellas son expresiones de un ser ontológicamente expresivo.¹²

Así, pues, el “cómo” de la pregunta por el ser del ente que se muestra en su patencia expresiva no requiere artificio alguno de cetrería, donde la teoría a mano capture algún digno modo de ser y éste se encumbre, por un intento filosóficamente antropológico, para *hacer* de una real distinción óptica una substancialización lógico-racional que se convierta en fundamento ontológico del ente por el que se pregunta.¹³

Es en la expresión que el ser del ente por el que preguntamos es evidencia, pero no configurada expresivamente de algún *modo*, sino que *es* expresión. De la radicalidad de ésta partimos al preguntar “cómo es” (no modalmente, sino en la comprensión de su forma o estructura ontológica) y discurriremos por el camino de ella, sin pretender hacerla más patente. La patencia de ser del hombre como “ser de la expresión” no está en devenir ni tiene grados ontológicamente legítimos por descubrir, su patencia es unitariamente ontológica en cada expresión, por lo que no hay más ser en la “substancia” que en los “accidentes” —si es que valen estas distinciones en un lenguaje metafísico tradicional. Por

¹² *Vid. infra.*, cap. II, § 10. “La fenomenicidad de la presencia.”

¹³ Este problema de raigambre tradicional fue para nosotros motivo de reflexión precedente en el trabajo *Cuatro visiones sobre la dignidad del hombre: estoicismo, cristianismo medieval, humanismo renacentista y Kant*, México, UNAM-FFyL, Tesis de licenciatura (inérita), 2001. Del análisis realizado sobre aquellas vertientes, directrices en el decurso histórico, en lo tocante al problema, se coligió que la noción de dignidad humana fue concebida como i) el valor primario y absoluto propio de todo ser humano, que funda y da plenitud ontológica (aquello por lo que es lo que es) y que no se circunscribe a determinados aspectos, características, méritos individuales, ni a acondicionamientos históricos; ii) la propiedad absoluta y primaria de la dignidad humana se concentra en la idea de “razón” o “alma racional”, como substancia que es soporte de otras cualidades contingentes en función de sus atributos de intemporalidad, inmutabilidad, trascendencia del acontecer “mundano”, invisibilidad e identidad lógico-metafísica; iii) de (i) y (ii) se sigue que es la noción de dignidad humana fue piedra de toque para la comprensión del ser del hombre, lo que daba como supuesto que todas aquellas manifestaciones temporales, mudables, “mundanas”, visibles e individuales fuesen marginales para antedicha comprensión.

tal razón, es inadmisibile la idea de grados en el ser: “el ser es siempre igual: no es más en un lado que en otro”¹⁴. El ser es claro, es fenómeno.

Si las gradaciones valen, han de corresponder a la claridad de la interrogación y la comprensión, y en lo que ellas consiguen abrir para dar razón de la claridad del ser. Por tanto, reiteremos, los grados no corresponden a la claridad del ser por el que se pregunta, sino a lo claro del ver. De ahí que la respuesta al “cómo es” deberá discurrir por la clarividencia con la cual logramos hacernos cuando señalamos al ente que *es* expresivo y cuyo ser no es modalidad substancial alguna, sino un *acontecer* diáfano en el traslucirse que se brinda como estructura ontológica *de* y *en* la expresión.

Queda enunciada así la “cuestión preliminar”. La noción de “liminaridad” implica la existencia del límite desde el cual es viable el proyecto de una exégesis del ser humano visualizado en su ontologicidad fenoménica como el ser de la expresión, en el alejamiento de las presuposiciones antropológicas que han sido concebidas para este ser. Esto es, la tarea pre-liminar del dominio de la pregunta es legítimamente posible en aras de la separación (*limen*) de una búsqueda antropológica para dar respuesta al “problema humano”, en relación con la radical interrogación ontológica por el ser del ente señaladamente expresivo.

Sin embargo, debe asentarse que, la fórmula “legítimamente posible”, es un pleonasma en el contexto de la Metafísica de la expresión frente a la crisis de la Metafísica de la razón, misma que juzgó favorable aislar al *lógos* del *óntos* como su *physis* expresiva y, en ello, la exclusión del “fenómeno” de la expresión para dignificar substancialmente al hombre en la exención teórica de su contingencia y temporalidad. El predominio en la reflexión filosófica de este proceder literalmente “meta-físico” ha mostrado en los dos últimos siglos las consecuencias insostenibles (sobre todo en la patencia de la historicidad) que hacen necesaria, es decir, legítima y posible, la radicalización de la pregunta que interroga por el ser del ente expresivo. *Legítimamente posible* en tanto que la filosofía hasta ahora no había dirigido la tarea hacia la radicalización apuntada, lo cual se revela en la crisis de la metafísica de la razón y de sus secuelas en las demás ciencias “antropológicas”.

¹⁴ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM-FFy L, 1990, p. 272..

De tal manera, la pre-liminaridad de la interrogante se inscribe en la general operación revolucionaria de la Metafísica de la expresión, al partir ésta de la legitimidad que le brinda la pregunta misma sobre su posible instauración, y en ello revela su necesaria actualidad.¹⁵

§ 2. Acotaciones de principio o sobre el hecho principal.
El ser de la expresión: *En hic ille est*

La palabra y el ser

Nos encontramos ahora en la posibilidad de acotar el terreno sobre el que deberá diseminarse nuestra reflexión, porque en lo preliminar hemos dejado asentado que no es la llanura de las descripciones objetivas o funcionales, basadas en determinados modos expresivos, en donde campea la problematicidad de nuestra faena. La diafanidad del ente por el que interrogamos manifiesta, desde sí misma, la necesidad de modificar profundamente los conceptos y categorías con los que la tradición pretendió definirlo ontológicamente. La modificación tiene que ser ineludiblemente profunda porque nos atenemos a la apariencia y a sus modos de aparecer, nos atenemos al fenómeno de la expresión, “detrás de lo cual no hay nada”. Así, vislumbramos que los esquemas lógicos y ontológicos que hasta ahora se han concebido *a priori*, aplicados homogéneamente en ontología para todos entes, no pueden ser empleados —o al menos sin una estricta revisión— en esta labor.

En lo correspondiente al ente que se acota en la pregunta, y que él mismo acota el interrogar con su peculiar diafanidad, es preciso poner entre paréntesis las definiciones lógico-metafísicas encauzadas a delimitar las formas ontológicas en la constitución de géneros y especies, que sorteaban los problemas del cambio, el tiempo y la temporalidad, a la relatividad óptico-ontológica de la comunidad con el Ser y la comunidad de los entes, la historicidad de la verdad, entre otros, con las ideas definitorias de *essentia*, *substantia* o *haecceitas* que se brindaban.

¹⁵ Sería reiterativo, toscamente reiterativo, plantear aquí el asunto de la legitimidad de una Metafísica de la expresión en todas sus dimensiones, cuando fue Eduardo Nicol quien llamó la atención sobre ella en las memorables páginas de su *Metafísica de la expresión* primera y segunda versión (especialmente en la 1ª y 2ª partes de dichas obras) y en el discurrir de su trabajo filosófico que inicia, con clara consciencia de revolución y reforma, en la primera versión de su *Psicología de las situaciones vitales*.

Nuestra “puesta entre paréntesis” parte de la operación conjunta del acotamiento y la redimensión que se efectúa aquí hacia el ente por el que se pregunta, en aras de alguna clarividencia principal. Esto implica el costo muy alto de la suspensión crítica, no sólo de esquemas tradicionales, sino, también, de la reserva necesaria ante la tendencia a denominar a ese ente como “ser humano” u “hombre”.

Es imperioso hacerlo así por tres motivos, a saber: primero, porque la radicalidad misma del planteamiento lo exige, en tanto que la liminaridad nos ha llevado al alejamiento del “problema de lo humano” y de sus consecuentes repercusiones “antropológicas”; segundo, porque la teoría o visión que se funda en la pregunta es apertura del ente por el que se interroga, en donde “apertura” designa un permitir ver en “la cosa misma” sin los prejuicios y equívocos a que pueden dar cabida el uso común, la tradición filosófica y las ciencias particulares, mismos que pueden enturbiar y oscurecer la visión (*theoría*) que interroga y que se muestra dispuesta ante lo que aparezca; y, tercero, en tanto que la apertura es ya un situarse en la cosa misma, su consecuencia será la andadura hacia una voz filosófica diferente, utillados con ella, lo cual quiere decir que debe ser reformado el logos con el cual se piensa y se habla, no por virtud de pruritos filosóficos, sino por la necesidad última por dar cuenta de la realidad que se ve.

Bien es cierto, una realidad nueva requiere una palabra nueva (*at nova res novum vocalum flagiat*), porque “como siempre, una obligación teórica obliga a elaborar un nuevo lenguaje”¹⁶. El lenguaje mismo debe emerger en el pleno de los fenómenos. El núcleo de este lenguaje, las sentencias y las formulaciones que se elaboren son en el despliegue del fenómeno y buscan indicar preferentemente la totalidad de las relaciones fenoménico-ontológicas del acontecer. Las palabras de una ontología fundamental no son en la independencia de su decir, porque lo que importa es la verdadera unidad dinámica e inmediata del aparecer del ser, en la que el lenguaje no se interpone o interrumpe para aprehenderlo en sus radicalidad fundamental.

Debe reiterarse: no se buscan elaboraciones operativas en su definición ni esencias atribuibles *a priori* que convengan a modelos formales desde los cuales el “hombre” sea definido, soslayando la totalidad de lo que nosotros advertimos “con los ojos de la cara”¹⁷ y

¹⁶ E. Nicol, *Idea del hombre*, 2ª versión, FCE, México, 1977, p. 42.

¹⁷ *Vid.*, E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, *op cit.* p. 270 *et seq.* Esta expresión “con los ojos de la cara” es recurrente en la obra de Nicol. En ningún caso debe entenderse como una metáfora. La visión común,

con la explicación exegética de lo dado a éstos, cuando problematizamos al interrogar por ¿cómo es este ente cuyo ser se muestra permanentemente expresivo? y ¿cómo está constituida, es decir, en qué consiste la estructura ontológica de la mostración misma del ser de este ente que se exhibe en todo momento, que es fenómeno? .

El próblema

Hasta ahora hemos intentado acotar la llanura de la cuestión como apertura, lo consecuente será limitarnos de un modo rigurosamente teórico a ese llano contorno para que, dentro de él, se extienda nuestro mirar hacia la comprensión de lo que *aquí* reside.

Se atiende *aquí* por el dato primero que se ofrece fenomenológicamente de un ente que es reconocido cuando lo señalamos, porque llama la atención en su manera relevante de exhibir la forma ontológica que le es propia. Este ente no es un des-velado por la investigación que se realiza sobre él, su relevancia entre los entes es el dato de su revelación. La “evidencia” de *lo que es* resulta inmediata y lo que llama la atención de él es esa manera de darse inmediatamente. Este *dato* es el principio de nuestra exégesis en las preguntas que son ya “evidentes”, debido a que consisten en señalar lo que está aquí, ante nuestro mirar.

El llamado de atención que nos hace este ente al exhibir su forma es la revelación primera y principal de sí: *su ser* es-expresión como acto señaladamente ontológico invulnerable, definitivo y diferencial.¹⁸ Ayudados por la acreditada formulación podemos

cotidiana en este sentido, es principio de la investigación fenomenológica; pero en ella requerimos aguzar la mirada como *teoría*, como visión explicativa, no para “ir más allá” de lo comprendido en principio, sino para dar razón de lo que ontológicamente es lo principal.

¹⁸ La noción de “expresión” al uso común y en su etimología quizá se halle uno de los problemas más inmediatos que debe trascender la Metafísica de la expresión y toda filosofía de la expresión que en ella se fundamente. Ex-presión (*ex-pressus, exprimere*) para nosotros no es la presión que se ejerce sobre algo para echar fuera aquello que se gestó en el interior, como si fuese lo “oculto”, lo “detrás” que *sale* a la “luz” (v. gr., así lo entiende Giorgio Colli en *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996; *vid.* especialmente parágrafo 2). La conceptualización metafísica de expresión tuvo en la obra de Nicol un “parto difícil”, teóricamente difícil, que va desde su consideración operativamente psicológica, pasando a una antropología más allegada a la ontología en las primeras versiones de la *Idea del hombre* y *Metafísica de la expresión*, hasta la temáticamente ontológica. Por lo que corresponde a la psicológica, nuestro pensador se suma, en alguna medida, a la “teoría de la expresión” (junto con Karl Bühler y su *Teoría de la expresión*, Madrid, Revista de Occidente, s. d.) por sus reflexiones en la *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, (particularmente en el apartado “situación y expresión”). La adultez ontológica de “expresión” la hallamos en la *Metafísica de la expresión*, segunda versión, en adelante. Nicol fue muy consciente del proceso teórico del concepto “expresión” en su obra, de ahí que podamos encontrar en su último texto “sistemático”, las siguientes palabras: “El concepto de expresión ya no tiene un alcance meramente psicológico: pertenece al dominio de la ontología” (*Crítica de la razón simbólica*, ed. cit., pp. 44-45.) Como fenomenólogo Nicol fue

decir que “este ente que en cada caso somos nosotros mismos” es el ser de la expresión: *en hic ille est*.

La revelación es principal, pero es apenas el principio. No obstante, discernimos que, en última instancia, la apertura que ella nos ofrece no promete un “más allá”. La tarea auténticamente metafísica puesta delante de nosotros con el ser de la expresión deberá discurrir, transcurrir, en esa *estancia* del fenómeno. Desde ahora podemos aseverar que al final de nuestra investigación estaremos en una comprensión más clara de lo que en el principio ya nos era manifiesto: ese ente que revela inmediatamente su forma ontológica de ser *es* el ser de la expresión. Por ende, esta investigación no pretende adentrarse en los vestigios de algo que fuese extraño o ajeno y que suscite la pregunta por lo que pudo haber sido aquello que ahora vemos, tampoco nos afanamos en el inventario o descripción de lo que aparece, y en modo alguno es una invención.

Ha de quedar asentado consistentemente que la investigación no es, en definitiva, una “analítica existencial” en la tarea de proseguir con detalle todos los caracteres constitutivos de las funciones del ser de la expresión. Por lo que aquí compete, se trata de clarificar aquellos rasgos constituyentes que de manera más primaria se hacen patentes en el origen mismo del ente: en su expresión (en el qué y cómo expresa). Esto es lo que llama nuestra atención porque, frente al ser de la expresión que somos, asumimos un “dispositivo atencional” teórico distinto a cualquier otro ente por su forma de ser prominente. Es el ente el que cualifica el mirar, no es el mirar el que cualifica al ente; esto es, la investigación como tarea fenomenológica, no produce los “visionarios” problemas *sobre* los entes, sino que es la aptitud de verlos en su fenomenicidad. Teoría fenomenológica es visión problemática fundamental en lo evidente, en lo que es evidencia dada.

Investigamos por el *tháuma* que nos causa la proximidad y familiaridad del ser de la expresión que es él mismo asombroso cuando se le mira claramente, es decir, abiertos

atinadamente riguroso en la consolidación conceptual del término “expresión”, otorgando a la metafísica un concepto lúcido para el pensar fenomenológico, y en éste ha de andarse cuando se habla de expresión. Expresión es el “concepto temático” fundamental de la ontología en Nicol por razón de que es central para su desarrollo; sin ser ya (como sucedía en la *Psicología*) “operativo” en tanto que puntal y motivo de una teoría que buscaba alejarse de la problemática antropológica. La advertencia sobre los conceptos temáticos y operativos para este trabajo, y la puesta en cuestión sobre el papel (operativo o temático) que desempeña la hermenéutica en la ontología fundamental de la expresión son deuda que el autor de este trabajo tiene con la Dra. María Luisa Santos, de la Universidad de Sevilla. (*Vid.*, C. ca. Fink, Eugen. “Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl”. En *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Actas del Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (23-30 abril 1957), Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.)

interrogativamente a su claridad de presencia manifiesta. El asombro es crítico por ser visivo ante lo próximo y familiar, ante lo siempre visto. Lo ajeno y extraño sorprende, como sorprende lo “nunca antes visto”, pero es asombroso el ente que, siendo propio, nos hace frente, “da la cara” con su transparencia, y este es el problema.

Próblema, en su acepción griega al uso cotidiano refería a los adversarios que compiten en una lucha, en el fondo, *pró-blema* significaba un impedimento puesto en el camino del otro para que no pudiera continuar. Pero la claridad o transparencia ontológica de la expresión no es problema por ser un obstáculo para ir más allá de ella, no hay motivo de contienda ni desavenencia en lo que al ser corresponde.

Ontológicamente somos lo más cercano, porque nuestro ser propio está siempre al descubierto en su diafanidad, lo cual quiere decir que nada lo encubre en tanto que ser. Entre la pluralidad de entes que vemos es en el ser de la expresión que el problema es prominencia. El ser de la expresión es prominente y en ello radica, como *su aquí* sobresaliente, el problema de una investigación dirigida a él. La dirección es señalada por esa evidencia eminente y lúcida de ser en la realidad que insoslayablemente nos obliga, nos liga, nos compromete a su presencia, porque su estar presente es su relieve para detenernos y preguntar por ella. Así, pues, sin beligerancia filosófica alguna, el *problema* en que consiste el ser de la expresión es apertura que se deja preguntar, que “deja” ponernos delante para el hacer de una visión “problematizada”. Frente a esta revelación, a la investigación filosófica no atañe eliminar el problema para seguir adelante, el filósofo no es *pólemos* ni lo que le hace frente adversario. La investigación filosófica es problematización que atiende al hecho mismo, es decir, la problematización, el hacer frente a las cosas mismas es radical para el transcurrir filosófico que pretende dar razón del ser de la expresión. Esto es legítimo, porque al surgir del dato primario de la expresión (y no de una hipótesis resultado de alguna abstracción) y cuando *en su* problematización reparamos que ese dato, si bien es suficiente como revelación primera del ente por el que preguntamos, no basta para dar razón de la realidad misma en toda la complejidad que se nos ofrece en su evidencia fenoménica. Así atendemos al llamado de atención en el ser de la expresión, ahora ese dato reclama nuestra comprensión para explicar su manera de darse, para señalar su forma ontológica.

§ 3. Del acontecer. La permanencia y la temporalidad

Puesto entre paréntesis (*pará thésis*) el concepto de forma substancial de la tradicional metafísica de la razón, nos compete ahora proyectar la posibilidad de la investigación que interroge por la estructura ontológica de aquello que prominentemente *se pone* delante, procurando divisar todos aquellos *items* dinámico-constituyentes de la transparencia o diafanidad de su ser. De cara al ser de la expresión, el análisis puede ser prolífico siempre y cuando no se conciba, según hemos enunciado, a este ente como substancia, sino como estructura. Dicho análisis trans-currirá por el camino de la fenomenología, dialéctica y hermenéutica, configurado como estudio que recorre toda la fundamental fenomenicidad de la expresión. De momento, no estamos en situación de recurrir a toda la ampliación que un estudio así promete, éste será el acercamiento sistemático de la investigación a lo largo de estas líneas. Sin embargo, sí podemos advertir ahora que el lúcido camino a seguir, como aproximaciones diversas al mismo fenómeno de la expresión, es consecuencia de *lo señalado*. El método que se “elige” para discurrir se extiende en la llanura del fenómeno ateniéndose al darse fundamental del ser en su mostración, por lo cual la elucidación de esa elección requiere un apartado posterior.¹⁹

De momento, es menester indicar que la prominencia ontológica de la expresión es principal, su revelación es constante como acto y actualidad de presencia. Lo radical es esta actualidad, como constancia de una acción entre otras posibles que se articula en el despliegue expresivo, y que explica el despliegue óntico de sus actos cambiantes, históricos. Éstos se implican en la vinculación armónica de la estructura ontológica del ser de la expresión como a su principio, pues ella es permanente: constantemente la misma e inalterable productora de diferencias y alteraciones en los modos de existencia.

¿Pero no es la afirmación de la permanencia un retroceder del *limen* hacia el substancialismo nuevamente?, ¿acaso no hemos podido desasirnos de la metafísica substancialista aún, por lo cual pareciera necesario retrotraernos nuevamente para perseguir el “fenómeno”, mismo que ya no debiera ser la expresión, sino, quizá, inevitablemente debemos continuar en las laderas de un *más allá* de lo visto (meta-fenoménico, nouménico) para apresar un concepto lógico-metafísico que defina al hombre?, ¿o es acaso posible decir

¹⁹ Vid. *infra.*, cap., I § 4. “El discurrir del método o el mirar en el acontecer. El principio para el trans-currir.”

permanencia de otros modos, más allá no del fenómeno, sino de la metafísica tradicional?. Nos detenemos a pensar. La incertidumbre no ofrece tregua a lo dicho y es difícil no dar por descontado que substancia y permanencia son tradicionalmente identificados: la substancia es lo que “permanece” debajo (a-temporalmente), otorgando fundamento a los accidentes, que “son” siempre en devenir sin llegar a ser auténticamente. La puesta entre paréntesis realizada no elimina los problemas, pero sí los pone en crisis: aquí ya no hay “escapadas” al alma, al *pnéuma*, ni a la razón substancial, al *cogito*, ni a “haces de experiencias” o al mundo nouménico trascendental, ni al espíritu o al Yo fundamental.

Resolvemos que el *quid* de las cuestiones anteriores radica no en problematizar en lo dicho tradicionalmente, sino en el hecho mismo: substancia y permanencia no son el problema, sino la “intemporalidad” que se le atribuye a la permanencia que es puesta en la sinonimia teórica con la substancia.

El giro contemplativo en la ontología de la expresión conlleva a replantearse el hecho de la “temporeidad” en el ser, y en esto la “temporalidad” del ser de la expresión y el tiempo en los demás entes.²⁰ Debe apostillarse que si bien es cierto que todos los entes en la diafanidad del Ser están o son en la temporeidad y todos cambian, temporeidad y cambio no son nociones unívocas que puedan predicarse uniformemente de todos los entes. Ellas tienen formas correspondientes a la manifestación de los entes: las formas ontológicas del ente que es el ser expresión y de los entes que son no-expresivos. El ente que acontece como expresión tiene una forma peculiar de ser temporeidad y de cambiar, que es-historia, que es-temporalidad, mientras que los no expresivos cambian en el *tiempo* físico-sucesivo.

La estructura o forma ontológica del ser de la expresión no es permanente por ser estática o adinámica, por el contrario, ella misma es actualidad, dinamicidad, generatriz del cambio: el ser de la expresión acontece surgiendo temporalidad, es decir, ser-expresión es temporalidad. Temporalidad es actualidad en la que el *surgir* no mienta instantes puntuales, sucesivos de “tiempo transcurrido”, esto enfatiza que no se remite a la presencia instantánea de “un solamente ahora” en el fluir. Si actualidad es el acontecer surgiendo temporalidad en

²⁰ Nos reservamos las categorías de “tiempo” para los entes no-expresivos y la de “temporalidad” para el ser de la expresión, con las cuales designamos la forma del cambio: “sucesivo” y “acontecer-histórico” respectivamente, en estos dos órdenes del ser. Con *temporeidad* afirmamos la constancia del cambio de lo ente en la eterna omnitud permanente del Ser. Así, todo en el Ser es cambio fenoménico. Con la operación de restitución de la temporeidad del ser, la Metafísica de la expresión rechaza la instauración de la metafísica de la razón en donde se afirmaba la atemporeidad del ser como eternidad substancial, adjunta a la invisibilidad, la trascendencia ontológica y la identidad del ser (que afirmaba la brecha ontológica entre el ser y lo ente).

la forma de la permanencia es porque el instante de presencia es pleno, sin regateos ontológicos en la fluencia.²¹ En el ser de la expresión esta plenitud solamente se entiende en el acontecer como *presencian-encuentro-relación* que son la condición de historicidad permanente (cambio-temporalidad-estabilidad) de la expresión.

Si la temporalidad se entendiese como tiempo físico, como irreversible consecución de instantes según sucede en el reloj, estaríamos hablando aquí de “la forma esquemática de un acontecer perfectamente regular, no habría en la vida esa anticipación, esa proyección al futuro que es esencial al hombre por su temporalidad”.²² Sin la temporalidad no se explicaría la historicidad del ser de la expresión ni sus realizaciones históricas (“*facti*”), porque la existencia no es un cúmulo de realidades momentáneas que colman un ámbito vital predeterminado. El acontecer ontológico y la existencia del ser de la expresión se extiende en las llanuras de su forma como temporalidad. En fin, la estructura no es un mecanismo que funcione en una concatenación de estímulos y respuestas; la estructura es originalidad como actualización del pasado en el presente y como proyección al presente venidero.²³ El ente no-expresivo no es temporalidad, en la forma de surgimiento, es *en* el tiempo. Ceñidos a las ataduras de un lenguaje que aún no logra dar con los términos precisos, debemos afirmar, con ciertas reticencias, que lo no-expresivo sólo tiene “pasado” en un “presente” ya sido en instantes regulados por la sucesión, aunque no acontecimientos históricos. Lo no-expresivo es *otra* forma de ser que *persiste* en la temporeidad, pero no como permanencia que es la forma de la temporalidad del ser de la expresión.

Surgir temporalidad en la expresión es la actualidad de esa forma de temporeidad que se realiza como acontecer (*fieri*), no como suceso.²⁴ Esto vale, pues, porque en el ser de la expresión su acontecer no es algo que suceda afuera, en alguna parte, como si se tratase del dintorno de acontecimientos de la mundanidad expresiva, tampoco es algo que suceda adentro como *pura* autorreferencia trascendental de la consciencia; sino que es la forma de la temporeidad, propia de la estructura del ser expresivo, por la que *se* realiza permanentemente en la manera de ser dinámicamente cambiante. Sin el cambio no se entiende la permanencia, pero no por oposición polémica y conjunción final, dialéctica en

²¹ Vid. *infra*, cap. IV, § 21; p. 220.

²² E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., México, FCE, 1981, p. 71

²³ Vid. *infra*, cit. 27

²⁴ Cómo se realiza mostrativamente esa actualidad o acontecer es lo que busca evidenciar precisamente este transcurrir.

sus maneras metafísicas tradicionales, sino porque permanencia es constancia integral del cambio.

La permanencia estructural o estructuralidad permanente del ser de la expresión no es una substancia inmutable, en el sentido de que sea revestida por los velos de los accidentes mudables en cada tiempo y lugar (momentos históricos o eventos individuales) o una *essentia* que consista en desenvolver o “expresar” (de su interior al exterior, como un ex-primir) atributos que ya posee en sí. La estructura ontológica del ser de la expresión, como tal, es una manera suya de acontecer constantemente —aunque esto es redundante—, no como una senda trazada previamente, sino realizándose en los actos expresivos, por lo que son constitutivos ónticos-situacionales son cambiantes sin que cambien los constituyentes.

Así, permanencia no es uniformidad ni inmovilidad esencial. En este sentido de permanencia, puede afirmarse que la estructura ontológica del acontecer es inalterable (ahistórica, invariable en sus constituyentes), porque su acontecer *es* produciendo modos diferentes de existir. El substancialismo, por su parte, estabilizaba la *consistencia* ontológica del ente en un rasgo dignificado por abstracción, en aquello que consiste eminentemente el ser ontificado del ente, en tanto que la substancia sustenta los “atributos” accidentales, de lo cual se colegía que la substancia, al estar rodeada de accidentes manifiestos, no era presencia, era ausencia fenoménica. A diferencia de la substancia, esos “accidentes” no estaban en posición de dar razón del ser del ente en tanto que ser, porque su contingencia aparente no permitía dar razón de una consistencia ontológica inamovible, atemporal e invisible: ausente.

Bajo el tenor de permanencia y temporalidad, cambio, orden y fenomenicidad debe afirmarse que el ser de la expresión tiene una estructura ontológica permanente, común a todos los individuos expresivos, necesaria, universalmente presente en toda situación histórica, aunque sólo con el auxilio de la historia pueda elucidarse dicha presencia. Esta permanencia inalterable de una *forma* de ser igual en todos, es lo que permite señalar los muy diversos modos de ser individuales que hacen a todos ser diferentes. Ya es manifiesto que, como afirma Nicol,

Al rechazar la idea esencialista de lo qué sea el hombre [...] Todo consiste en que este ser no se conciba como esencia, sino como estructura.
En otras palabras no hay una esencia inmutable de lo humano, que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura

del ser del hombre como tal, una manera suya de funcionar constante, la cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de la historia.²⁵

Entendemos que el carácter substancial de la teoría que intentaba sustentar en algo incontingente al ser no sólo responde a una necesidad teórica, sino también vital, es el afán que muestra siempre el ser de la expresión de inmovilizar la realidad, el ser, mediante el logos y el pensamiento. En la teoría y la existencia buscamos siempre “curar”, con la razón, al ser del “tiempo”, buscamos curarnos del padecimiento de la contingencia en la existencia. Ésta es la motivación última del substancialismo.

Como es apreciable, la concepción de una estructura o forma evoca, en cierta medida, la teoría substancialista, porque la sustituye, en referencia a lo que pretende dar razón: el ser del ser de la expresión. En este sentido, el concepto de forma o *estructura del ser* ocupa en la construcción teórica un lugar equivalente al que ocupaba el concepto de substancia en las teorías llamadas por esto substancialistas, porque ambas concepciones, en cierta medida irreconciliables, se percatan de algo fundamental, a saber, que si no se logra dar cuenta de algo permanente, ontológicamente hablando, no es posible comprender función alguna. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio, y su cambio un caos en la desarticulación de funciones. Sin embargo, la historia ha dado un giro a la antigua concepción de un ser no-cambiante, aparte del ser cambiante, o recubierto por él. La incursión de la forma o estructura de ser es parte de este giro en la avenencia del de la permanencia y el cambio que se manifiestan en la diafanidad misma, y no aparte, del ser de la expresión.

A diferencia de ese substancialismo tradicional, el acontecer es consolidante en la dinámica diafanidad fenoménica, y en ello le va su “consistencia”. El ser de la expresión *consiste*, pues, en su dinamismo manifiesto en el acontecer de su permanencia de los fenómenos expresivos. La estructura o forma no se oculta tras maneras particulares ópticas de ser accidentales, sino que se hace patente en ellas, en todas sin reserva: todo lo que es aparece, y toda presencia está incluida en el orden del ser en cuanto que ser. Visto a contraluz de la tradición substancialista debemos afirmar que, si todo accidente es

²⁵ E. Nicol, *La vocación humana*. México, CNCA, 1997, pp. 347-348.

substantial, y la substancia es presencia en la temporeidad, ello indica que, estas categorías y la metafísica que las sustenta, han dejado de tener vigencia.

De este modo, ontológicamente el ser de la expresión no padece la enfermedad del “tiempo”. La virosis que éste ocasiona es padecida por una razón que la genera al ajustar, mediante abstracciones, sus objetos de estudio a los límites lógicos, en la desconfianza ante las apariencias, la temporeidad del Ser y el “tiempo” en los entes, obligándolos a quedarse quietos mediante categorías fijas, para evitar la metástasis en la construcción teórica. La enfermedad del tiempo, que durante veintiséis siglos se procurado evitar en la ciencia metafísica, la padece, la siente y resiente la razón, como un *páthos* trágico de sí misma ante el cambio y la finitud, no los entes ni el Ser. La temporeidad es la normalidad de todo manifestarse diáfano del Ser en los entes y del ser de los entes en el Ser.

Se entiende que no debemos empeñarnos en una operación en la cual los desnudos se concentren en infundir dinamismo a la forma o estructura ontológica del ser, ella es dinámica por sí, aunque ciertamente, es la fenomenicidad y la presión histórica las que nos llevan a infundir dinamismo a la “construcción teórica” a la expresividad. La operación no consiste en curar al ser del tiempo, sino en allegar a la razón al fidedigno derrotero del Ser y la temporeidad, con todo y lo que ello comporta (aun existencialmente). Porque también es cierto que en el ser de la expresión hay una motivación óntico-existencial radical de cara a la temporalidad, mejor aún, no ante la temporalidad, sino ante la consecuente fugacidad, fluencia y transitoriedad de su existir. Éste es el sentido trágico de la vida, aquél que se ocasiona en nuestro fuero interno cuando caemos en la cuenta de que, según Horacio: “estamos destinados a la muerte, nosotros y cuanto nos pertenece” (*debemur morti, nos nostraque*). Esta tragedia fue llevada al escenario de la metafísica en la cual se arraigó la tradición afanada en sustraer al ser de la temporeidad, y a la vida de la temporalidad como una cura a la finitud.

Pero, muy probablemente, nunca antes como ahora fuese necesaria la sana *a-pathía* trágica del *lógos* frente al *óntos*, cuidándonos de mirar Ser y temporeidad, realidad y cambio; y, fundamentalmente (como ontología fundamental) que la temporalidad es constituyente del ser del ser de la expresión, lo cual requiere no inmovilizar al ser, sino cambiar las categorías que permitan hablar de su sana “permanencia” fenoménica. Las categorías sobre el acontecer ontológico del ser de la expresión deben ser más amplias que

las de cualquier acontecimiento vital y óptico *particular* que pueda proponerse como clave de la exégesis del fenómeno en su integridad, pues las categorías del acontecer deben permitir la comprensión de *todo* acontecimiento expresivo, aun de aquellos caracteres que se puedan considerar marginales y que aparecen en las evidencias inmensamente variadas de la experiencia. El giro contemplativo sobre el acontecer, con las categorías de presencia, copresencia y mundanidad es como un principio ordenador, estructural de esas evidencias varias que se ofrecen en la dinamicidad temporal del ser diafanamente expresivo.

En todo caso, no puede quedar marginado el hecho de que esta operación, no sólo compromete a la teoría tradicional substancialista, sino que, a la par, en ella van comprometidos determinados modos ópticos que constituyen el sostén de sentidos existenciales frente a la tragedia *en* la vida individual y comunitaria determinadas. De verdad, “el tiempo no es la enfermedad del hombre, pero puede ser su perdición”²⁶. No obstante, la perdición en metafísica es perderse en las operaciones substancialistas o, por otra parte, en situaciones ópticas enaltecidas al rango ontológico.

La existencia no está abocada a la finitud, esta abocada al acontecer como actualidad. Ontológicamente ya no es posible curarse de la fugacidad, fluencia y transitoriedad de la temporalidad porque nunca fue posible ponerse fuera de ésta, por más que el metafísico empeñase sendas reflexiones en lograrlo con la substancialización del ser, privándolo de su carácter dinámico en función de necesidades existenciales varias.

En verdad, la apertura ontológica, entendida como diafanidad del ser de la expresión es, para este ente, la vulnerabilidad de su existencia en cuanto que es incógnita e incertidumbre de los modos ópticos individuales de ser posibles en el inicio y término de su vida, pero, asimismo, cuenta con la certeza de la consistencia ontológica de su permanencia en el existir. La consciencia de la finitud de la existencia ciertamente angustia, pero la angustia se muestra como un modo óptico de ser y no como debilidad ontológica del ser ente que somos. La finitud, como potencia de no ser más, no va en detrimento de la actualidad del ser y de su acontecer en la existencia expresiva, aunque la consciencia de esa

²⁶ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, *op. cit.*, p. 380. Es de notar que no es nuestra finalidad hacer un análisis fenomenológico de la existencia en sus diversos modos ópticos ni caer en “existencialismos”. Aunque reiterativo, debe quedar claro que nuestra tarea estriba en la estructura ontológica y las formas permanentes y constituyentes del acontecer del ser de la expresión; claro que ello conlleva repercusiones para la fenomenología de la existencia, lo cual no corresponde a esta investigación, aunque puede otorgar señalamientos para investigaciones futuras en el desarrollo de una Filosofía de la expresión.

finitud altere cualitativamente los acontecimientos existenciales. En este sentido, es necesario curarse de los prejuicios, de extensiones argumentativas de lo óntico a lo ontológico, y atender a la permanencia del ser en la existencia temporal como el hecho inherente, ontológicamente constituyente del ser.

Se trata, pues, de la estructura de un ente que es permanente acción de acontecimientos porque su ser es actividad, en el que lo producido eminentemente por ella son las modalidades ónticas de existencia. Esas modalidades constitutivas se incorporan aquí en la denominación general de *factum*.²⁷ Ciertamente es que no hay expresión sin expresiones, la estructura ontológica de la forma de ser no es evidente sino que no es por su patencia en los modos de ser individuales; pero de igual manera los modos ónticos de ser no son caóticos, sino que se avienen al ente que los expresa. Por eso enunciamos ya, que esa avenencia es la que explica el despliegue óntico de todo *factum* cambiante, los cuales se implican, como vinculación armónica, en la estructura ontológica del ser de la expresión, como a su principio, pues ella es actualidad permanente. La noción de estructura es pertinente en el proceder teórico, visivo, por la que agudizamos nuestro mirar fáctico.

Por ahora, reparamos en el *fieri* que es la estructura ontológica del ser de la expresión, preguntamos por lo ontológicamente *constituyente*, no por lo *constituido* ónticamente. El giro contemplativo está en la dirección de aquello que señala el preguntar: iniciar en la apertura del *fieri* como acontecer del ser de la expresión en la manera suya de hacerse presente, a partir del cual podemos dar razón de la constitución integral de la estructura dinámica, de su donación.²⁸ El acontecer ontológico del ser de la expresión señala

²⁷ El estudio del “factum” debe ser pospuesto para una Filosofía de la expresión en donde se desarrollen los alcances de la Metafísica de la expresión en relación con los diversos *facti*, ya sea desde la ética, estética, filosofía política, filosofía de la educación, etc. Así es porque el *fieri* del ser de la expresión tiene el carácter ontopoiético para surgir historia con los actos (acontecimientos) que forman mundo y lo forman a él mismo, simultáneamente. Es poíesis que transforma el mundo transformándose (estas son las formas simbólicas y corresponde a la “Hermenéutica de la expresión”, en la categoría de “mundanidad”, su estudio. *Vid. infra.*, cap. IV “Hermenéutica de la expresión”). No hay *fieri* sin *facti*. El acontecer expresivo es necesario por la evidencia de unos *facti* que sin aquél no se explican. De lo cual es preciso sostener que el acontecer, no sólo tiene actualidad en un “ahora”, de hecho su actualidad no se entiende sin ese despliegue histórico, por cuanto relatividad temporal del pasado, presente y presente venidero. De momento, la radicalidad que hemos problematizado no puede sino acotarse a la ontología y, especialmente, a la ontología fundamental del acontecer (*fieri*), dejando el estudio óntico de acercamiento al *factum* para reflexiones posteriores; sin embargo, ello no podría ser un salto. En efecto, la apertura para la posibilidad de aquel estudio quedará asentada enfáticamente en la última etapa de la investigación presente: la “Hermenéutica de la expresión” en el estudio de la mundanidad.

²⁸ Se entiende que el *fieri* o acontecer, como razón del cambio no cambia él mismo. No está en devenir aunque, o por ello mismo, es razón del devenir de los *facti*. Los acontecimientos de la estructura son

el dinamismo que es propio de su actividad expresiva, sin estabilizarse en un *factum* regular y uniforme, o en algún órgano o facultad que fuese su estancia. El lugar de la expresión es el todo ser en todo el ente, conforme a la diafanidad de todo acto expresivo que es revelación del acontecer ontológico.

La estructura o forma de ser se caracteriza por su actualización incesante en tanto acto primario de ser que es la presencia. Lo dado en ella, o su manera de darse es la total apertura hacia los actos que habrán de determinarlo ónticamente, pero no como una crónica descriptiva de los sucesos de aquello que acontece *al* ser, sino como el propio acontecer *del* ser. Ello implica, al punto, que la presencia no es verdaderamente actual, sino únicamente en la diversidad de su presentación que no puede darse por terminada en un acto expresivamente determinado, debido a que la diversidad presencial se explyea en la temporalidad de lo actual y posible. La presencia es expresa.

Acontecer es la categoría que señala la *integridad* de un proceso permanente de la revelación del ser de la expresión sin referir a elementos de una estructura que se descomponga, ya que con forma o estructura mentamos la interrelación de *items* constituyentes como un todo, puesto que la expresión es el dato patente de la unidad del ente que no puede ser sino expresivo. De ahí que acontecer sea, máxime, una categoría de temporalidad fenoménica que refiere a la permanente ontológica necesidad de expresar y a la actualidad común, integral y concreta, ontogeneratriz de actos libres que son la diversidad histórica e individual, mejor dicho, la manera en que la individualidad se diversifica en su devenir comunitariamente histórico. En suma, es menester aseverar que el acontecer es lo dado y la manera de darse del ser de la expresión que es principio y distinción (con sus diversificaciones ónticas) fenomenológicos en su aprehensión visiva.

Como actividad originaria en la forma de darse fenoménicamente que es expresión, el acontecer será aquello que indaguemos en tanto que presencia, como acto primariamente distintivo de su forma de ser (fenomenología); co-presencia, en tanto que la distinción es actualidad de una revelación expresa que com-porta, que lleva en sí misma al otro, como propiedad real de su *situs* ontológico de proximidad. Es decir, el inter-locutor (dialéctica); y mundanidad en tanto que la revelación y la relación de sentido inter-comunicativa con el

cambiantes sin que cambie el acontecer. Esto se entiende ya por razón de su permanencia. Se da a comprender el acontecer de este ser como estructura actual, presente, temporal, dinámicamente diáfana. No es necesario inmovilizarla para comprenderla.

prójimo plantea la necesidad de interpretar esa forma de ser que es manifestación de sentidos, creador de formas simbólicas, esto es, de mundo u horizonte en el que ellas se despliegan bajo la luz *apofántica* y *poiética* del ser histórico, por razón del contenido significativo e intención comunicativa que caracteriza a la expresión (y que posibilitan a la hermenéutica).

“Se trata del acontecer y esto involucra al ser de lo que acontece”²⁹, como afirma Nicol; pero nosotros entendemos aquí que el acontecer no involucra más que aquello que acontece como radicalidad de su forma en el darse: el ser de la expresión como su manera propia de evidencia re-velada. En sus datos o acontecimientos se revelan esa manera, pero quien dice *dato* dice *dador* y éste es el problema: el *próblema* del acontecer como lo que acontece de, para y en la expresión.

El ser del ser de la expresión se *da* en su diafanidad con plenitud y autenticidad a la primera inspección porque es radicalmente fenómeno. Los disimulos, reticencias y ocultamientos son ópticos, aunque ontológicamente son evidencias expresivas. Esta evidencia estructural del ser se reserva para la investigación en los capítulos siguientes de la ontología fundamental de la expresión, por ahora contamos con el dato señalado de ente que se da como una estructura visible, aunque no elucidada del todo por la teoría vidente.

Ante señalada estructura debemos reformular las preguntas preliminares que interrogaban radicalmente por el *cómo es* el ser de un ente que es expresión. La reformulación tiene que incluirlas, pero, asimismo, trascenderlas con los elementos post-liminares (que ya se encuentran ante los hechos mismos) de la pregunta que han traslucido hasta ahora en el *próblema*, a saber: ¿cuál es la estructura ontológica del acontecer del ser de la expresión en su evidencia y cómo se revela en el despliegue de su actualidad en los acontecimientos expresivos?

²⁹ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 206 En el giro contemplativo que opera Nicol no es tematizado el acontecer como categoría central de la ontología fundamental del ser de la expresión, porque, de hecho, “acontecer” es utilizado indistintamente tanto para el ser de la expresión y el ser inexpressivo; sin embargo, según consideramos, los acercamientos son constantes en la *Metafísica de la expresión* y en *Crítica de la razón simbólica* para dar razón de la relación y comunidad entre Ser, realidad y expresión, lo cual nosotros aquí tematizamos bajo el concepto de “acontecer ontológico”.

§ 4. El discurrir del método o el mirar en el acontecer.

El principio para el trans-curso

El acontecer es prominente y esto llama a ser visto desde un cuestionar principal para extenderse por la íntegra unidad estructural, permanente y abierta, del acontecer. Justamente, la arquitectura teórica de la ontología fundamental se funda, para sus funciones de comprensión y exégesis, en la estructura de ser del ente expresivo, debido a lo cual la teoría es propuesta como fenomenología-dialéctica-~~”Hermenéutica de la expresión”~~. Ésta es la exigencia del “discurrir del método”, como el distender el manto de la estructura para poder distinguir sus hilos en la comprensión del tejido todo, que es de una extraordinaria complejidad y sutileza arácnica. Por ello, deben quedar segregadas las pretensiones de hacer del acontecer un edificio en donde se lo descomponga en elementos residentes propicios para el inventario de aspectos estimables. Tampoco pretende esta labor hacer del acontecer un advenimiento del ser del no-ser (Nada), tarea esta más propicia para un alquimista que para el filósofo orientado hacia la fenomenología y ante la presencia del acontecer.³⁰ En este sentido, debe quedar bien claro que la fenomenología no es fundacional de problemas, antes bien, es fundamental porque se atiene al *fundus* de la fenomenicidad.

Extender nuestro mirar en el acontecer del ser de la expresión, en la manera de la explicitación y la explicación exegetica es la tarea sistemática en la correlación fenomenología-dialéctica-hermenéutica de la ontología fundamental de la expresión. Para que ésta pueda llevarse a cabo es preciso *entender* el mirar, esto es, es imperiosa la disposición al hecho mismo que está puesto delante como problema. Ello le corresponde al método porque es una manera de vérselas con las cosas mismas. De tal modo, la correspondencia metódica y sistemática se integran teóricamente como tendencias de la mirada, en el acto de la presencia de la expresión a partir del cual podemos dilucidar en la explicitación la constitución estructuralmente dinámica de la forma común de ser de este ente.

La elección metódica es resuelta por la fenomenicidad del acontecer. Éste ha sido señalado ya por la necesidad de su aprehensión prominente que nos es dada a los ojos en la

³⁰ En relación con esto nos separamos de la noción de acontecimiento identificado con “advenimiento” de Alain Badiou que no presenta la radicalidad fenomenológica debida. *Vid.*, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Bordes Manantial, 1999, pp. 189 *et seq.*

llanura de su datidad. Sistema y método no pueden establecerse *a priori*, sus atribuciones están delimitadas por la índole de mostración de la realidad a la cual se abocan como punto de partida de la investigación. La “elección metódica” quiere decir, en este sentido, que es la única posible, es necesaria: el mirar debe entenderse *fenomenológicamente* debido a que discurre *en* el fenómeno. “Ir a las cosas mismas” no es el pro-pósito del método ahora, sino que es la pre-posición que asume el mirar como un saberse “*estar en las cosas mismas*” como señalar, ateniéndose a lo dado, con una disposición clara ante el fenómeno, aun sin la explicación total en la *manera* de su darse como forma o estructura ontológica.

Cabe confirmar aquí que el ser de la expresión es el ente que auténticamente se da en la fundamental *diafanidad* que lo caracteriza ontológicamente como ente. Diafanidad expresa es datidad plena. Luego, el mirar ontológico sólo puede ser por principio y en principio, fenomenológico. *Lucidus ordo!* es nuestro imperativo fenomenológico, como un mantenerse con la disposición metodológicamente clara para convenir que la diafanidad del ser de la expresión, como llanura en el fenómeno de su evidencia manifiesta es en el horizonte permanentemente claro de la diafanidad del Ser. El método no es privativo de una ontología fundamental de la expresión, su alcance es tan amplio como lo es la realidad misma en que la transparencia del Ser se manifiesta, lo cual es competencia de la Metafísica de la expresión como ontología general. Esa transparencia es lo fenoménicamente dado en la realidad, y en la manera que esa transparencia se *da* entitativamente se deja ver la diferenciación ontológica entre el ser que es expresión y el ser que no expresa. El método opera contando ya con esta verdad lúcida para la ontología general, por cuanto el Ser es revelación “formal” entre el ente que *se da* trascendiendo su diafanidad como acto expresivo de su forma de ser, y los entes que están dados ahí en la limitación diáfana de su forma de ser no expresiva (aunque no de menor valía ontológica). Esta verdad, manifiesta en la forma de ser y aparecer de lo ente (a la que se atenderá en el siguiente capítulo) es la luz para el mirar del método, misma que no se altera con marbetes teóricos dado que pertenece a la llanura del Ser en la explanación visiva de la fenomenología.

Consecuentemente, nuestra investigación se atiene a la prominencia del ente que se manifiesta expresivamente, que en la fundamentalidad de su expresión acontece la comunidad ontológica entre el ser que habla de ser y el ser de que se habla, todo en la

planicie del Ser; por lo cual son dables las razones para acusar el falso problema en la distinción entre el Ser (a-temporal) y ente (cambio).³¹

En todo caso, es la diafanidad del ser de la expresión lo que nos impide abrir un camino más allá de la llanura del acontecer, en donde la investigación se proponga (como ocurre en el pensar de Heidegger) una “*apofáinesthai tá phainόμενα*”, es decir, “hacer ver lo que es manifestación de sí mismo, tal como se manifiesta por sí mismo”.³² Lo impide el hecho de que aquello que vemos es manifiesto por sí: ontológicamente el fenómeno es *apófansis*, en el entendido de que no se resiste a “dejarse ver”, sino que es visible en su expresión.³³ La teoría no está menesterosa de cualificar activa y claramente al fenómeno como un *hacer*, frente a la pasividad de la mostración. La mostración es dinámica, diá-fana del ser por sí, y ello ha de cualificar el teorizar. Afirma Nicol:

... el ser no requiere indagaciones. Se entiende, el puro dato de su presencia. El ente está presente: su aparición visible (*pháinesthai*), como realidad manifiesta (*phainόμενον*), proporciona una e-videncia que no mengua por nuestra ignorancia de su estructura, de su composición cualitativa, o de las funciones de su cambio.³⁴

La fenomenicidad real no es desdoblamiento, aún mejor, brecha teórica del fenómeno del ente-aparecido y el fenómeno del ser-oculto entre los cuales la fenomenología deba extender puentes. “Hacer ver” al fenómeno en una manifestación u operación de desocultamiento-relación del ente con el ser es *encubrirlo* bajo los velos que extiende el mirar sobre el “fenómeno” mismo, para lo cual, entonces sí, sería legítimo todo des-ocultar.

Es por ello que la ontología fundamental ha de originarse del suelo de la experiencia de la expresión común a todos y que concierne a todos, lo cual no es impugnado de la actividad filosófica de un “tercer ojo” (como vocación manifestadora) que vea y hable de lo que los demás no vemos.

El método es la educación de la vista, orden regulador de la objetividad. Método es esclarecer la vista ante lo presente, para el buen discurrir del ver como clari-videncia en el camino del ser. Pero, en este caso, método no es la vía predeterminada por la cual uno se

³¹ Vid., *Metafísica de la expresión*, 1ª y 2ª versión, *op. cit.* “Primera Parte”. Aunque como se verá en el cap. II es factible dilucidar en lo ente ontologicidad y onticidad, debemos sostener con firmeza que esta dilucidación es una operación teórica de explicar la estructura constituyente, y en ningún caso debe dar a pensar sobre un dualismo o una diferencia ontológica abismal.

³² Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, “Introducción”, § 7, C. “Primer concepto de la fenomenología.”

³³ “Apófansis” tiene un sentido conceptual restringido en estas líneas para acentuar la fenomenicidad del óntos. La “apófansis” tomará otro sentido cuando se refiera particularmente al ser de la expresión. Vid., *infra.*, § 6; ‘*Logos y presencia*’.

³⁴ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* p.117.

dirige a un fin con la ambición de alcanzarlo en conceptos contravenientes a lo visto en la devaluación del fenómeno y el rechazo expreso de la dinamicidad del acontecer de la expresión. Método es ponerse en el camino, ir “a lo largo del camino” (*metá odós*), realizar en el andar un trayecto de visto que siempre es proyecto, en y desde el reconocimiento del principio que es la expresión y por el cual debemos configurar nuestro mirar con los compromisos de humildad teórica que acarrea el atenerse a lo dado y a su manera de darse, como conjunto de relaciones del acontecer. Esto permea todo el sistema al reconocer que es el fenómeno el que impone el método como el único posible.

La forma de ser del ser de la expresión es permanente apertura visible en la inmediatez diáfana de su constitución que es revelación de lo constituyente, ‘fieri’, en lo constituido, ‘factum’. Justamente por eso, el método no es artilugio “aprirístico” de desocultamiento. La *apófansis* del ser del ente expresivo, manifestación del ser dada ya en la expresión, no requiere método alguno, su diafanidad apodíctica es absoluta garantía que nos ha puesto ya en el camino de una evidencia indudable.

El método en la ciencia metafísica no es camino hacia el ser. Al ser no hay que buscarlo para después de una largo rodeo hallarlo en su “ahí” ontológico. El ser es el aquí ontológico inmediato en el que nos hallamos de hecho. Así, el método no es un instrumento de trabajo para caminar *hacia* un “saber absoluto”, como quien anda por una escalerilla; el saber absoluto es la diafanidad en la cual estamos y somos. Reiteramos: el método no es la determinación pro-puesta del final de una andadura metódica hacia el ser, es apenas el presupuesto en el principio de nuestro mirar *en* el ser. No hay un más allá de la claridad del ser, sólo hay un más acá en la oscuridad de ver.³⁵

³⁵ Eugenio Trias ha sabido elucidar la raigambre de la filosófica “cuestión metódica” y las preocupaciones que ella conlleva. Cercano y conocedor de las cualidades fundamentales del método que se emprenden en la fenomenología desde Heidegger y el último Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*, así como de todo el movimiento fenomenológico, de cara a la “sinonimia entre modernidad y método”, Trias interroga: “¿es posible, por tanto, determinar hoy, aquí, el trazado de un camino, de una senda, de un recorrido que pueda ser evidenciado como propio y genuino de la filosofía primera, es decir, de una experiencia radical del pensamiento?, ¿pueden establecerse las distintas etapas de ese recorrido?” (*Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 26 y 27). La preocupación de Trias respecto del método es radical y constituye una valiosa reflexión; pero aun y con toda la radical intención del autor por alejarse del “atraso de una metafísica residual y arqueológica, escolástica y particularmente tomista” que, según él, caracteriza a Hispanoamérica, no logra desasirse de la una tradición mayor, cuyo método ha consistido en el empeño (que visualiza Trias como propio, genuino y revolucionario) de “*eso que se busca (el ser)*” para transitar en él “a través de un salto, hasta la instancia última o *espacio-luz*” (*idem.*, p. 18. Los subrayados son del autor). No obstante, debemos nosotros pensar y advertir que estamos en la diafanidad del Ser (germanos e hispanoamericanos), no caminamos ni saltamos entre laderas oscuras desde un ser “límitrofe”, claroscuro, hacia el Ser. Si algo de genuino y

De igual manera, debemos dejar claro que el carácter inmediato, común y auténtico del fenómeno de la expresión, no se asienta en un fenomenismo ingenuo y banal de *auto presentación*. La ontologicidad del fenómeno, comprendido metódicamente desde la teoría metafísica, es el principio de un proceso de datidad estructural; la forma de ser cuya mostración es mostrarse por sí que ha menester de ser explicado en su manera de darse, por la inmediatez y autenticidad fenoménicas aprehendidas, que exigen al mirar las pautas sistemáticas de indagación. En todo caso, el método dilucida, en primera instancia, el estar prominente del fenómeno de la expresión que se ha señalado. De tal forma, la inmediatez ostenta su carácter *problemático* en su *prominente* autenticidad de datidad fenoménica del ser.

El acontecer es acontecer de algo *para* algo, entiéndase que en este dativo es preciso reconocer que todo darse es darse-a-alguien. La automostración (su permanente dinamicidad que no requiere agencias externas) del ser de la expresión no es una autorreferencia. Existir es declararse, es el aclararse en su dar manifiesto. Darse es darse *al* otro (que es característica ontológica del *fieri* que corresponde explicar a la “Dialéctica de la expresión”), pero también, o conjuntamente es la dádiva de la expresión al Ser como apariencia expresiva en su fluidez temporal y de-clarada, porque en la expresión manifiesta de su logos reitera la apertura en la transparencia como un ser traspasado por la luz ontológica y como un aparecer permanentemente cambiante en la claridad.³⁶

Si bien la diafanidad del ser de la expresión es inmediata, es, asimismo, inmediatez de la diafanidad que todo lo inunda. El ser de la expresión es fenómeno por su dejarse traslucir y por hacer declarada la diafanidad plenaria, lo cual no quiere decir aquí que se trata de dos momentos sucesivos, es un mismo fenómeno simultáneo, su distinción es

renovador pudiera acaso afirmarse en la situación actual, consiste, precisamente, en reconocer que la luz del aquí del Ser inunda todo el “espacio” de lo ente que es su estancia, o mejor, la estancia de lo ente en la luminosidad de Ser. En verdad, el alejamiento de la tradición que marca “los atrasos” (si es que estás generalizaciones son válidas para toda Hispanoamérica, habida cuenta que ellas tienen siempre algo de gratuidad) no se consigue “hispanizando” a Heidegger. Toda revolución en filosofía y reforma del filosofar inician cuando atendemos a la problematicidad radical propia y genuina de la filosofía primera que atestiguan los planteamientos que Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Fink, Thévanz, Gadamer, Levinás, Nicol, y otros muchos, han logrado llevar a cabo como un giro contemplativo en permanentemente proceso, que debe ser continuado con responsabilidad, rigor, sistematicidad y racionalidad. En palabras de Merleau-Ponty: “Tratemos, pues, de trabar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida. Tal vez comprendamos luego por qué la fenomenología se ha quedado tanto tiempo en su estado de comienzo, de problema, de acucia.” (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, R.B.A.-Agostini, 1985; p. 8)

³⁶ *Vid. infra.*, Cap. II, § 10. “La fenomenicidad de la presencia”.

teórica. El método es la llamada de atención sobre esta fenomenicidad como el ceñimiento e inherencia fundamental del ser de la expresión (en tanto que dado a la luz en la transparencia) en el Ser y que es horizonte ontológico de toda diafanidad expresiva. La radicalización del método es, así, la atención primordial que nos aleja de la oscuridad de una teoría impremeditada o sumamente empeñada en ensombrecer los ojos ante aquello que es evidencia.

Consecuentemente, el método es crítico.³⁷ Lo es porque cuestiona la posible oscuridad del ver frente a la necesaria (sin posibilidad ontológica de ser de otro modo) claridad del ser. Es ineluctable atener constantemente la vista a lo dado. Asimismo, crítico es el método de la investigación porque es análisis discriminatorio que se acoge a la luz de la radical problematicidad del *ser* que *aparece* en la expresión, en relación con el arrojar luz sobre lo que nos *parece-ser* importante. Ver con método es discurrir con discernimiento.

La pureza del mirar es crítica, pues, porque el discernimiento es visual, por razón de que se reduce en un cambio del mirar al interior del fenómeno, en su manifestarse. Discernir es purificar. La purificación no es hacia el ser que estaría oculto entre las impurezas de la apariencia. La ciencia y la existencia no se ciernen sobre un abismo sin fondo en el cual la realidad se esconda y deba ser descubierta metódicamente. El cometido del método en la Metafísica de la expresión estriba en que el discernimiento visual no sea más que la restitución teórica de ésta en la fenomenicidad propia del ser, traspasando críticamente la opacidad de los pareceres en la abundancia metodológica que ha suministrado la complejidad y multiplicidad de puntos de vista *más allá* de la diafanidad. La diafanidad del fenómeno es el seguro, estable y permanente punto de partida de todo peregrinar existencial y teórico. Ha terminado la tarea de la ciencia del ser como una revelación de la razón más allá de lo visible, ahora, la metafísica establece que la razón discurre, según su natural manera de desempeñarse, *en* la revelación del ser en el ser. Hay que ver que *el ser está a la vista*. El giro contemplativo del método en la ciencia primera es

³⁷ El vocablo griego *krisis* apunta en sus inicios a la actividad tribunal de deliberación y decisión jurídica. Filosóficamente se trataría de la actividad de someter a juicio, de decidir con discernimiento ciertas cuestiones (*krinái dé lógos*). En consecuencia hay otro uso semántico que aquí nos interesa resaltar: discernir, cribar, separar y distinguir, limpiar racionalmente la mirada para tener clarividencia.

delineado por lo que puede y debe hacer en cuanto tal, esto es: el camino que debe tomar en vista de lo visible.

Ésta es la tarea del “contradiscursio del método” en la ontología fundamental del acontecer de la expresión.³⁸ Consiste en el giro contemplativo del mirar que parte de la certidumbre y el sosiego de que aquello que vemos, clara o turbiamente en la realidad, *es*. Éste es suelo común de la existencia y de toda teoría: la diafanidad ontológica. El discurso del método por el camino del acontecer ontológico del ser de la expresión debe iniciarse por lo que es primariamente visible y manifiesto, aún más si esta manifestación es ya constituyente exclusivo, diferencial, definitivo y propio de un ente en que lo primario ontológicamente es el hecho de expresar.

La visión es la fundamental correlación intrínseca de lo visto y del ver, en la permanente diafanidad del ser. Así pues, la fenomenicidad es de donde parte el ver metódico, pero no puede detenerse en el mero registrar la presencia de lo que está presente y llama la atención.

³⁸ C.ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión 2*, *op. cit.*, pp. 98 *et seq.*; “El contradiscursio del método”, en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*; *Idea del hombre*, segunda versión (2), México, FCE, 1977, en especial el § 3; *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, § 6; *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, § 26-33. (En relación con el problema del método en la Metafísica de la expresión y, en especial, con la ontología fundamental del ser de la expresión son pocos los textos “críticos” sobre la obra de Nicol que logran hacer hincapié en esa radicalidad “metodológica”. El texto que parece, en principio, dar razón de ésta radicalidad, desvía su andar en el camino que emprende. Se trata de “Ontología del hombre en Eduardo Nicol”, en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL-Seminario de filosofía, 1999, escrito por Claudia Márquez Permartín,. El escrito destaca por la prolífica lectura de la obra de Nicol, en la cual fija la atención en el análisis nicoliano concerniente al hombre (*sc.* ser de la expresión). Sin embargo, existe un error principal que impregna todo el análisis descriptivo de Márquez Permartín: el relativo al estudio del hombre en el que se presentan las “indicaciones sobre el modo del conocer, es decir, el método científico, el cual es fundamental para Nicol” (p. 65). El problema es que la autora instrumentaliza el método, en donde éste parece uno elegido entre tantos otros que cada cual puede aprender a empuñar correctamente, sin atender y comprender la necesidad y posibilidad internas de su fundamentación y funciones en la Metafísica de la expresión. Se asume que la configuración del método, como un conjunto de “condiciones”, es lo que debe cumplirse “cuando se trata del hombre”, cuando el método mismo ya está determinado fenomenológicamente por el fenómeno al que atiende. Las condiciones del método son, a decir de la autora: i) hermenéutica, ii) dialéctica, iii) ontológica y iv) histórica. En *La idea del hombre 2*, *op. cit.*, p. 24, y en *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.* pp. 151 *et seq.*, Nicol hace una aseveración muy cercana, pero no como una aglomeración configurativa del método —según puede visualizarse en M. Permartín—, sino porque el método se diversifica en su unidad como sistema por el fenómeno mismo; de esta manera Nicol afirma que “el método [fenomenológico-dialéctico] cualificado como crítico e histórico, adquiere el compromiso sistemático de exhibir aquellos hechos que lo imponen, en efecto, como el único posible”. Con todo, M. Permartín, se enfrenta a la fragmentación del sistema (al parecer no voluntaria) al presentar las evidencias fenoménicas de un mismo dato como condiciones independientes, sin encontrar el derrotero común de cada una de las “configuraciones”. Quizá ante esta problemática siempre latente en el estudio de un fenómeno de talante tan complejo y pleno en “substancia” ontológica, el buen camino se abra ante la clara consciencia de la “función” del método y la funcionalidad del sistema en la Metafísica de la expresión, en la fenomenología ontológica en general y en la ontología fundamental en particular; lo que ha mostrado con ejemplaridad Nicol.

Por lo que respecta al ser de la expresión, es imperioso transcurrir en esta fenomenicidad del acontecer constituyendo el sistema. Por consiguiente, la radicalidad metódica reside en la consciencia de su propia necesidad para una teoría que es fenomenológica-dialéctica-hermenéutica en la explicación del darse del ser de la expresión, no por adición de “métodos”, sino porque ante la estructura ontológica de la expresión la segmentación del fenómeno es “éx-odo”, andar descarriado. Sin el rigor del método, la visión se desvía del camino, lo cual resulta siempre inminente. Del descarriado, cuando es consciente de su condición, su finalidad es volver al camino correcto. En cambio, el transcurrir del sistema con rigor es divisarse con claridad constante (metódicamente) en la irradiación estructural del fenómeno, sobre todo si esa irradiación o fenomenicidad es ya constituyente del ente de su radicación en el ser. Así pues, el *sistema* no puede ser sino fenomenológico-dialéctico-hermenéutico de la expresión; el *método* debe ser fenomenológico: saberse en el mismo camino, el correcto, para extender la mirada del transcurso sistemático en el fenómeno del acontecer.³⁹

Sólo el método fenomenológico permite al sistema mantenerse o discurrir por el camino correcto que es en la claridad del acontecer ontológico del ser de la expresión, le permite mantenerse en el discurrir explicativo, cuyo discurso lúcido consiste en el hablar bien de lo que bien se ve. Al respecto sostiene Nicol: “el método de la filosofía será nítido forzosamente; es decir, no por un especial rigor en el discurso, sino como manifestación verbal de lo claramente manifiesto ante los ojos”.⁴⁰ Sin esta ventaja clarividente y crítica que nos otorga el método se perdería prontamente en la teoría la unidad para dar razón del acontecer, tal fragmentación sería el advenimiento de la dispersión acrítica de elementos disociados, incompatibles entre presencia, co-presencia y mundanidad.⁴¹ Elementos que en

³⁹ Para no dar lugar a malos entendidos debemos notar que el término “fenomenología” tiene en este trabajo dos empleos distintos: i) en lo que corresponde al método, éste ha de ser indefectiblemente fenomenológico porque nos atenemos a lo dado, volvemos la vista para comprender lo que se da como acontecer; ese volver la vista es condición para todo correcto andar de la investigación, que aun siendo dialéctica y hermenéutica es fenomenológica como un no dejar de ver lo dado; es en el fenómeno en donde se hace patente el ser y esto no se puede *perder de vista*, descarriarse. ii) En lo que corresponde al sistema, la fenomenología se atiende especialmente a la manera de darse de un ente que es presencia expresiva, diafanidad de su ser y el Ser, su transcurso será el análisis primario de esta diafanidad de la presencia, en el análisis y la interrogación por la fenomenicidad en que está presente el ser en la expresión. Fenomenológico, es el método pero no es fenomenología todo el sistema.

⁴⁰ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 176.

⁴¹ Téngase en cuenta que este es un problema mayúsculo debido a que la fragmentación alcanzaría, en cada caso, el *status* de una (pseudo) ontología fundamental que da razón o que “pretender tener la razón” de las características que presenta del ente que asevera conocer, con derivaciones arbitrarias, que tienen una

la gestación del acto expresivo revelan que la estructura es un dinamismo permanente, concreto y co-operativo de los tres factores a los cuales se aboca el método, por donde transcurre explicativamente el sistema. Insistimos: la conformación de la ontología del ser de la expresión está fundada en la diáfana estructura del ser de este ente y en la amplitud de la diafanidad del Ser.

Efectivamente, la ontología fundamental de la expresión no es fenomenológica en su método porque sea la indiscriminada (*a-krinós*) explotación de una inmediatez ostensiva que remunere en ingenuidades presencialistas, mismas que serían consignadas por el rigor metodológico y sistemático, y la presión de la filosofía contemporánea, en la extensión de la investigación propuesta. Dar razón fenomenológicamente de algo implica la visión exegética de su aparecer y modo de aparecer, en vez de describir y enumerar propiedades o inventar problemas. Evidentemente, la fenomenología debe recurrir a las propiedades del fenómeno cuidadosamente aprehendidas en la apariencia de la cosa, pero ellos no se buscan por sí mismos en pos de utilizarlos como elementos descriptivos, sino para dar razón de la fenomenicidad ontológica de la cosa, que en el caso del ser de la expresión remite a la estructura de su acontecer.

El *estar en las cosas mismas con lucidez (lucidus ordo)* debe ser redimensionado como la propuesta de legitimación en los recursos exegéticos del señalar, comprender, analizar y explicar, dicho lo cual, sólo es el método fenomenológico el que, por principio, con su compromiso de clarividencia permanente *en* el acontecer, nos puede aportar las garantías apropiadas para el transcurrir que vamos a iniciar. Con esto hacemos frente a toda paradójica tendencia del mirar para encubrirse a sí mismo en presupuestos, prejuicios y fragmentaciones que van más allá de lo que se ve: la diafanidad del acontecer del ser de la expresión que es primariamente en la presencia expresiva.

repercusión más allá del terreno de las disputas teóricas. La fragmentación no nos es ajena existencialmente: a) un sujeto ensimismado, aislado de la copresencia del otro, escéptico de la realidad o en "diálogo" con el Ser sin el concurso del otro-yo interlocutor (vale decir que estrictamente la objetividad epistémica se da en el concurso de la transubjetividad dialógica, en el habla compartida sobre el ser); b) el sujeto en copresencia, pero sin responsabilidades o sin correspondencia ante esa presencia, un "infierno" de alteridades; y c) un "sujeto hermenéutico", en el que no se comprenden, es decir, ni siquiera se avizoran los problemas de la temporalidad e historia como formación del ser del ente del logos, del ser del sentido, y que, por ende, hace *hermeneia*; planteamiento en el que ni la univocidad, ni la equívocidad y aún menos la loada analogía tomista, tan en boga por nuestras latitudes, consiguen explicar con radicalidad ser, logos y temporalidad, porque se adjuntan a las raíces de otros planteamientos equívocos teóricamente por su univocidad ontológica que centraban su atención en el ser como ente supremo, atemporal, trascendente, invisible, divino, etc., por lo cual se obvia el análisis ontológico que la actualidad misma les exige.

II

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN

La verdad es la apariencia, el misterio es la forma, y lo que el hombre tiene de más profundo es la piel.

André Gide

§ 5. De la fenomenicidad o el fundamento ontológico del acontecer ontológico de la expresión

Es imperioso dar paso al estado teórico en el cual es posible demostrar la necesidad de la “Fenomenología de la expresión”, con respecto al acontecer ontológico, cuando se asume como hecho y fundamento la evidencia fenoménica del Ser y de los entes. Ello comporta, intrínsecamente, que el reconocimiento en la videncia teórica no puede ir más allá de los límites fijados en el dintorno de lo que es en su aparecer. Este aparecer ontológico es el dato apodíctico del Ser, su presencia como fenómeno visible inmediatamente, cuya plenitud se ofrece en la realidad. El Ser y los entes, la realidad toda *es* fenómeno.

De inicio, comprendemos que la necesidad y radicalidad de la “Fenomenología de la expresión” dependen de la manera en cómo se conciba lo fenoménico. Así, la operación revolucionaria de la metafísica en Nicol restaura la cualidad lúcida del fenómeno al afirmar que: “*phainómenon* deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz [*pháos*]. Así, el verbo *pháino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente”.⁴² Ontológicamente “fenómeno” *es* lo que aparece por sí mismo manifestando su estar en la claridad absoluta del Ser y, a la par, éste es el horizonte mismo para la mostración del ser. La seguridad del fenómeno para la ontología está sustentada en esta absoluta diafanidad que irradia *a* y *en* la fenomenicidad *inmediata* de los entes, en el carácter relacional originario y largamente actuante de todo fenómeno, mismo que podemos “señalar con el dedo” (*tó dáctylo*) como lo *phanerós*, en tanto que es realidad de visión universal, primaria: apodíctica.

De tal guisa, la apariencia ha dejado de ser en metafísica *mera* apariencia, porque hasta ahora hemos comprendido que solamente *es* lo que aparece dado en sí mismo como lo

⁴² E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit. p. 156. (C. ca., *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 267-270)

ontológicamente firme, “ni más ni menos”. Ni más ser ni menos ser en el fenómeno, no hay criterios cuantitativos aplicables ontológicamente porque no hay fenómenos degradados, ni un ser invisible y superior, ni la dualidad de manifestación-ocultación. Nada se oculta en el aparecer ontológicamente entendido.

La afirmación de la apariencia, como un saber estrictamente positivo del fenómeno dado a los ojos, es realizada al unísono en la Metafísica de la expresión respecto del Ser, en cuanto que todo depende de que ya no se piense a éste como un concepto abstracto, sino en la concreción evidente del dato primario de todo posible aparecer en la realidad como facticidad del Ser. Éste no es “puro” (substancial), inafectado dentro del orden inmanente de la temporeidad, el Ser no es una evidencia entre otras (teórica o empírica), el Ser *es* la evidencia inmediata. Por ende, frente al Ser no podemos actuar como el meta-físico que “cierra así los ojos de un modo absurdo al sentido fundamental *de la experiencia en cuanto que ésta es una donación original de las cosas mismas*”⁴³.

Así, “estar en las cosas mismas” es la recuperación del Ser que hace la metafísica en el volver a lo *phanerós* de las cosas, al devolverle la realidad como aquello que está a la vista en los entes —en tanto que fenomenicidad—, debido a que los entes no existen en un orden ontológico independiente de su aparecer que es presencia ante la vista. Ser *es* estar presente. Ello implica, al punto, que la ontología general de la Metafísica de la expresión corresponde la explicitación de la condición de posibilidad última del ser que se da en la visión de algo existente.

Ahora bien, aunque es cierto que el Ser se acota en la presencia manifiesta de los entes, cabe distinguir, asimismo, que no se agota en ellos ni es resultado de la aglomeración de la realidad actual. El Ser no es el ente, pero es el ser de todo lo ente. En el vértice de la fenomenicidad están los entes en el Ser, pero en ella es patente la diferencia de la mismidad del ente como lo fundamentado en la relatividad de su aparecer que es *posible*, y lo absoluto que es el Ser como intrínseca fundamentación necesaria y fácticamente *positiva* de todo aparecer. *No es posible que el Ser deje de ser* en la plenitud de la realidad. Así pues, en lo absoluto del Ser mora la relatividad óptica de lo que aparece y de todo posible aparecer en la diafanidad, porque ésta es la fundamentación y lo fundamentado mismo de la

⁴³ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, (el subrayado es del autor); *apud.*, André Dartigues, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1981, p. 98.

presencia; así como en la relatividad del ente es patente lo absoluto que él mismo no-es: hay siempre más ser que el que éste ente es.

Lo que es el Ser no termina de aclararlo el ente, debido al hecho de que hablar del ser del ente es hacerlo de manera restrictiva en la relación de con-creción o interdependencia ontológica con otros entes; pero, a su vez, respecto del Ser en general, ningún ente, por eminente que se le considere en su constitutiva limitación, puede imponer más allá de su aparecer restricciones al Ser o compartir sus *características* propias. El Ser no es un ente ni el ser de un ente, es el ser de todo lo que es aparentemente en su transparencia ontológica. El Ser es el *concretum* de los entes. La más fundamental de esas características visibles del Ser es el hecho de que es fundamento de toda presencia, y su plenitud y consolidación ontológica no disminuye con la contingencia de los entes.

De tal manera constatamos que el Ser no es propiedad de lo ente, sino que los entes son en y por el don del Ser, manifiesto en toda apariencia. Es decir, la razón suficiente y final de lo ente, y su suceder o acontecer (su contingencia y devenir, así como las relaciones de su aparecer con los demás entes), en última instancia *de todo lo que es*, radica en el absoluto del Ser que es abierta luz de presencia en la que los entes son y pueden ser comprendidos como tales, porque aparecen traslúcidos por su ser en el la claridad del Ser.

Con todo, esta diferencia útil entre el Ser y los entes para la comprensión ontológica, este decir lo mismo (la realidad) de diferente manera en aras de no confundir al Ser y al ente atribuyendo notas que sólo convendrían a uno u otro, no debe distraer nuestra atención hacia “diferencias ontológicas” o arbitrarias distinciones que marcasen un hiato entre el Ser y la realidad determinada entitativamente en su concreción. En todo caso el Ser no se trata de “un ser especial; no ocupa una región eminente y lejana, compartiendo la totalidad de sí mismo en esta otra región, cercana a nosotros, que es la del ser contingente. *El absoluto es el hecho de que hay Ser*”⁴⁴.

Lo que el Ser es, la razón última de su presencia, no termina de aclararlo el ente, pero lo que éste sí aclara es que el Ser no puede ser otra cosa sino presencia. Esta aclaración es en la claridad patente del ente: el Ser es siempre necesaria evidencia

⁴⁴ E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, *op.cit.*, p. 70, *vid. seq.* Con relación a la afirmación ontológicamente revolucionaria “*hay Ser*”, *vid.*, preponderantemente, *Metafísica de la expresión* 1ª versión, *op. cit.*, p. 76.; *Metafísica de la expresión* 2ª versión, p. 26 *et seq.*; *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, pp. 302-303; *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 122 y 246 *et seq.*; *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, pp. 51, 96 (nota al pie no. 11) y 231 *et seq.*

manifiesta en lo ente, mejor dicho, *el absoluto es visible*. Su presencia es la manifestación que se ofrece en el ente, porque afirmar que *hay Ser*, no es sólo la indicación del *haber*, de la tenencia ontológica de los entes existentes concretos, es, además, y simultáneamente, la afirmación del *haber* de la existencia de los entes en el Ser. El haber del Ser, el *hay* es el acto de ofrecimiento del Ser a los entes, es per-tenencia y don que en el ente se da con plenitud ontológicamente nítida e intensiva, aunque la extensión actual de los entes no logre dar razón de esa plenaria luz que inunda todo lo que es, lo que fue y lo que viene a ser en la unidad y comunidad del ser. En realidad, debemos reiterar lo que por obvio ha tendido a obviar la metafísica: todo lo que es *es: hay*.

El Ser es absoluto porque es lo único que ontológicamente *hay* como ofrecimiento pleno y en la pertenencia del acto de su presencia en lo ente, actualidad siempre cumplida totalmente, sin mengua respecto de lo que ha sido o viene a ser, es decir, sin posibilidad de pérdida o ganancia del Ser en las posibilidades de la onticidad. La presencia se da totalmente, aunque no se agota, en el hecho de ser de los entes. Así, el Ser no tiene alternativas de poder-ser de otro modo más que como presencia de su haber y poseer *de* y *en* los entes por el don diáfano, absoluto: no hay un-otro absoluto (la Nada) que comparta su grado o lo circunscriba. El absoluto es fenoménico, único y positivo.

Aprehendemos apodícticamente al Ser en el ente *por* y *en* su aparecer en virtud de que el ser *es* apariencia, fenómeno; aprehendemos con certidumbre indubitable al Ser en el ente, no a pesar de su cambio, sino en y por su cambio en la temporeidad. Ser es temporeidad.⁴⁵ En la mismidad patente (temporaria y cambiante) del ser del ente y en la

⁴⁵ Afirmer la temporeidad fenoménica del ser es tener presente la fenomenicidad misma y proscibir la teoría de identidad como atemporaria del Ser que pretendía salvarlo de la corrosión de la transitoriedad y contingencia que aqueja a los entes, poniéndolo en un grado ontológico más allá de lo ente u oculto como fundamento de la existencia. De ahí partió la tradición metafísica para dar lugar al entramado teórico, doctrinal de una razón que piensa la "realidad" trazada de un lado a otro por la identidad, la univocidad lógica (la cual apresa al ser de los entes que no puede, por razón, ser contradictorio), dando pie a las concepciones afenoménicas de: el ser en sí, la inmortalidad, la razón pura, la idea de Dios como pináculo del orden ontológico substancial, y la de una verdad más allá de los fenómenos que debería ser absoluta, universal, necesaria, eterna (atemporeidad en un presente eterno) e indiferente. La legitimidad que presta a una teoría de un talante tal la fugacidad de lo ente y la finitud de lo humano, el rigor se escapa por la puerta del sentimiento de zozobra que no da tregua para percatarse del hecho inmediato y fundamental de que esta realidad, la única para todos, tiene permanencia y regularidad. A contraluz, la mismidad del ente, vislumbrada como permanencia de la existencia en su propia entidad y en la eternidad del ser (que es eterno presente), como permanencia estable o temporeidad regulada del aparecer, prescinde de la categoría ontológica de *identidad* y *substancia*, asimismo prescinde del postulado ontológico de no-contradicción que considera a la apariencia ontológicamente degradada, porque en su contingencia supuestamente es y no-es. Por tanto, es posible afirmar la temporeidad del ser sin negar su eternidad ni su permanencia fenoménica, ateniéndose a la fenomenicidad

permanencia absoluta del Ser no hay contradicción en la manifestación fenoménica. Ciertamente, el ser manifiesto del ente, determinado en su aquí y ahora, no es intrínsecamente necesario, es contingente, pero en esta contingencia es manifiesto su cambio en la constancia de su ser, su mismidad. Sin embargo, aun en el cambio, la luz (*pháos*) del Ser es manifiesta permanentemente (*phainesthai*), su diafanidad ilumina el aparecer del ente (*phanerós*) en el cambio. El Ser no abandona al ente en la temporeidad contingente, está en todo momento en el ente de manera total y en todos los entes. La inalterable integridad de la presencia del Ser en la entidad completa, no es sólo en la actualidad de determinados entes presentes, sino en la solidaridad diversa de todo lo posiblemente manifiesto en el ahí pleno del ser.

El Ser es omnipresente. La omnipresencia es temporeidad absoluta, necesaria e inalterable, es decir, eterna plenitud que se predica del haber del ser *manifiesto* en todo ente, y no sólo de una presencia ante-mí. Omnipresencia eterna que no tienen desigualdad, fragmentación, parcialidad, ni vacíos, de ahí que sea absolutamente la misma en su haber por doquiera que se la vea: la luz ontológica que podemos ver es ilimitada en la correlativa plenitud infinita e intensiva de la presencia de los entes como fenomenicidad perpetua del aquí-ahora concreto; ordenado y regular en su aparecer sucesivo, dinámico, que es y será eternamente visible (el devenir es en la diafanidad misma de la presencia permanente que perdura con dignidad ontológica en todo cambio y aparecer de los entes, sin agotarse en ellos); e inmutable, por no-dejar-de-darse en todo lo que hay y que puede ser dato en la luz plenaria del Ser. En fin, todo lo que hay por ver *es algo* fenoménico que está a la vista.

Por tal razón hemos dicho que la luz del ser atraviesa (diafanidad) lo entitativo, por ser transparencia que dota de realidad ontológica a todo.⁴⁶ Aunque nos empeñemos en el *suced* del cambio aparente en la relatividad y contingencia de los entes, no es posible afirmar que el ser es evanescente en los cambios, ni que la temporeidad es corrosiva del ser. Los entes *ocurren* (*occurrere*) en el Ser como un hallarse presentes en la nitidez, y entre éstos está el acudir u ofrecerse a la vista (*estar situado enfrente*) del ente que es visivo, que

que no se encuentra fuera de la temporeidad o detrás de la apariencia; a la vez que el ente es afirmado en su ser aparente que *es el mismo* en el cambio. La fenomenicidad y temporeidad nos permiten afirmar lo que es experiencia común: la común apodicticidad del ser, no a pesar del cambio, sino en el cambio mismo. Descartados esos supuestos teóricos de la tradición metafísica es posible transcurrir en la investigación del ser y los entes en el horizonte de la temporeidad fenoménica. Se acabaron los rodeos para la evidencia del ser y las justificaciones para la realidad que vemos: ellos se ofrecen con su sola presencia inmediata.

⁴⁶ *Vid. supra.*, pp., 15 *et seq.*

no sólo ocurre, sino que acontece como hacer y hacerse presente. La ocurrencia del ente es en la temporeidad debido a que ésta envuelve todo lo que es: la relatividad del ente, su diversidad, su movimiento, su cambio y su contingencia, su poder no haber sido, su dejar de ser y, ya siendo, su posibilidad de ser de otro modo (es así porque cada ente produce, en su ser y por su relatividad y temporeidad, su propia “síntesis” de ser y privación de ser (no-ser), como positiva dialéctica interna de *su propia* integridad entitativa y forma de ser).⁴⁷

Pero el ocurrir del ente en su contingencia y en la temporeidad diáfana del Ser no es una quimera ontológica. Los entes son ontológicamente “absolutos” no en algo interior que se sustraiga al a la temporeidad y al cambio, sino en la firmeza transparente de su apariencia ontológica en el ser, la cual es persistencia fenoménica de su ser en la temporeidad. La mutabilidad de los entes, no es un eco o una sombra del ser, ellos permanecen ontológicamente, evidentemente *son* los mismos en el cambio, en su superficialidad ontológica, su esencial temporeidad nos habla de la presencia absoluta del ser, necesaria y eterna, como un *siempre hay ser* en la realidad.

Ésta es la evidencia apodíctica (universal, simple, primaria y común): El Ser es fenómeno y en él ningún ente está condenado, por su propia constitución entitativa, a las sombras. Fuera de la luz del Ser no hay nada.

El giro contemplativo de la Metafísica de la expresión inicia con esta seguridad última en el valor de la aprehensión inmediata, común y cotidiana del ser, que obliga a la suspensión del prejuicio de la tradición metafísica en la que es soberana la afirmación de que el ser no aparece con claridad manifiesta, que es in-visible e inespacial, intemporal, adinámico, oculto e inaccesible a una aprehensión fenoménico-apodíctica. Con la recuperación de la fenomenicidad real del ser y de la espacio-temporeidad, así como el hecho común de verlo y hablar de él, la metafísica ha vuelto la vista a la unidad ontológica de la realidad que es dato, lo puesto, convirtiéndose en ciencia positiva y terminando, así, con las distinciones, cualitativamente abismales, entre el Ser y los entes, mismas que predominan en la historia de una metafísica de la ocultación del ser y la ceguera de la razón ante él.

⁴⁷ Vid. *infra.*, § 13. “Dialéctica fenoménica general de lo entitativo”.

el Ser absoluto y el ser relativo de los entes (pertenecientes en la firmeza nítida de la realidad), y entre éstos las formas de ser, a saber: la no expresiva y la expresiva.

De tal guisa, por lo que respecta a la forma de ser de la expresión, la realidad ontológica se hace presente ante alguien expresivo que las ve en su presencia. Sin embargo, pero la visión debe entenderse más allá del constreñimiento padecido en los dominios de una *oftalmós*-logía metafísica y de la opinión común, las cuales afirman que la visión es intransferible cuanto es mera percepción sensorial de una consciencia individual. Se entiende que en la Metafísica de la expresión, que caracteriza su transcurrir en el fenómeno de la donación y presencia del ser, porque sólo hay ser como fenómeno, la visión apodíctica (aprehensión común e inmediata del ser por todo ser visivo o expresivo) adquiere el *status* que le corresponde fenómeno-lógicamente como mostración fehaciente. Percibir con los “ojos de la cara” al ser por parte del ser de la expresión es plantear la intrínseca capacidad para hablar de él: al ser se le posee ofreciéndolo con el logos (*logón didónai*), de ahí el carácter apofántico de la evidencia como un hacer presente con el logos lo que se muestra en su aparecer. Expresar es compartir el ser en la manifestación. El ser de la expresión ve con el logos, con la palabra compartida, y mientras no haya ésta no hay comunidad de la presencia.

Por tanto, es menester confinar toda posible diferenciación en metafísica entre “visión natural” o “común” y “visión fenomenológica” o “antinatural” como auténtica aprehensión del ser. Una visión científica o rigurosa no es más apodíctica que la cotidiana o natural, simplemente es más adecuada comprensivamente en lo que corresponde a la constitución del ente.

Logos y presencia

Ontológicamente la visión adquiere una conformación propia con el logos. El logos es visionario y no meramente expositor, porque en el ser de la expresión ver las cosas es hablar de ellas en la interlocución del yo con el otro-yo, como copertenencia y corroboración presencial de la permanencia del Ser en los entes y de la fenomenicidad de los entes en su ser-mismo. Onto-lógicamente la presencia evidente es comunicación, porque hablar o expresar es la visibilidad compartida o dialógica del ser en la expresión. Así como no hay una visión peculiar sobre el ser (que requiera un método para desvelarlo),

de igual manera no existe una peculiaridad de cierto logos que acote determinada realidad especial para su andar en el ser. Logos, en tanto forma de ser-expresión en la plenitud ontológica, es fundamentalmente en sí el peregrinar deslumbrante, epifánico del “verbo” en el decir sobre lo que hay a alguien (intención comunicativa y contenido significativo).

Así, existe una copresencia universal y simultánea en el acto visivo de expresar presentando, a saber: i) el Ser no se sustrae a ningún logos en su presencia evidente porque se manifiesta siempre y en todo. ii) La existencia del ser de la expresión no puede desenvolverse fuera de la presentación del ser con el logos: la *epiphanéia* es el reflejo de la luz del ser en el Ser; el existir del ser de la expresión es ser en el curso de su logos, en su dis-curso, porque su existencia es persistencia expresiva, arraigada al ser; ser-expresión en la evidencia del logos es transitar verbalmente, recorriendo las líneas de la copresencia de lo real (por lo que todo discurso del ser es un transcurrir en el Ser). iii) La misma existencia presentadora del ser de la expresión es manifestación verbal (*apóphansis*) de sí en la plenitud del ser presentado: aquel ente habla se ofrece con lo dado en la presentación. iv) La manifestación del logos implica una copresencia de los interlocutores vinculados por el ser comunicado que es común a ambos, en otros términos se puede afirmar que “somos hablando, pero a la vez, entregamos el ser al otro mediante la palabra”⁴⁹.

Por tanto, bajo el tenor de esta copresencia ontológica general y expresiva, expresar es el acontecer de la comunión en el Ser del ser de la expresión, por la comunicación de aquello *que mostrándose* es evidencia apodíctica (común), hecha “presente” apofánticamente *mediante* el logos, que es, a su vez, común a los individuos en la forma de ser de la expresión.⁵⁰

Todo logos versa, en sí, por la extensión del fenómeno, pero a la par, toda evidencia hecha presente es en el logos. Presentar al ser es hacerlo *más* patente con el logos en su aparecer, es decir, hacerlo presente. El logos como *expresión*, ontológicamente conceptualizado en la metafísica, es la clave, no sólo de una forma de ser del ente (ser de la expresión) sino, asimismo, de la *evidencia* del Ser y de los entes inexpressivos que se dan a presentar en su aparecer.

⁴⁹ Lizbeth Sagols, “Ethos y logos”, en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL, 1990, p. 135.

⁵⁰ Sobre el carácter del logos como evidencia-vínculo comunitario en la fenomenología nicoliana, *vid.*, el riguroso trabajo crítico de María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol, op. cit.*, pp. 33-52.

El hacer presente por la acción expresiva del logos, el que el ser se haga palabra como manifestación de la presencia común es, al tiempo, una variante de su apódeixis (del estar del ser) diáfana. El más del ser de la expresión. La variante consiste, pues, en la *apófansis*: hacer presente o la presentación del ser con la palabra que es *evidencia* primaria-compartida. Presentarlo es re-crearlo en la raigambre de temporeidad expresiva, pero, a la par, es *poiesis* en tanto producción de la apertura de posibilidades de presentación del ser, es decir, “alumbrar-lo” porque consiste en “dar a luz” o hacer presente con el logos, y en mantenerse en esa lucidez manifiesta y manifestada de la fenomenicidad del ser. El acontecer del ser de la expresión es “columbración” ontológica. La luz de la presencia se hace con el verbo. En el principio era el estar-ahí manifiesto de los entes en la luminosidad del Ser, con el verbo la luminosidad irrumpió en la realidad como presencia epifánica.

La *epiphanéia* del Ser es lo iluminado por el logos en tanto que apertura. Nuevamente, aquí, es imperioso desechar toda idea sobre el acontecer que pudiese dar a pensar en un advenimiento de la oscuridad del no-ser (Nada) al Ser. El acontecer epifánico del logos, en su alumbrar apofántico y poiético no es un traer a la presencia, como des-ocultación (*Un-verborgenheit*) del ser que ocultándose del ente hace posible el mostrarse a sí mismo del propio ente, ello contraría a la *apódeixis* lúcida del ser. *El ser no juega a las “escondidas” en el ente.* La *apófansis* y la *poiesis* son siempre en la trans-parencia del ser que iluminan la apariencia de todo aparecer del ente. Es decir, la *apófansis* y la *poiesis* son un *plus* de la *apódeixis* del ser.

Así pues, “alumbrar” el ser con el logos mantiene la significación dual del castellano: *dar a luz* una posibilidad de ser presencia con la palabra, como *mantenerse* en el dato lúcido del ser, y *mantener* la presencia con el ofrecimiento deslumbrante del logos. Se entiende que la comunidad ontológica de la presencia, no es en ningún caso unidireccional, sino que es una interrelación dinámica, esto es: el logos alumbró al ser iluminándose a sí mismo en la actualidad “mantenida” de lo que presenta.

De tal modo, todo cuanto es es-fenómeno, por sí mismo en cuanto es, y aun cuando no sea alumbrado en la manera de la presencia del logos, no deja de ser fenómeno como permanente manifestación de su ser-ahí. La fenomenicidad no está condicionada. Aunque cierto es que el acto verbal de hacer presente es siempre limitado, como acto del ente determinado y limitadamente expresivo de cara a la omnitud fenoménica del Ser.

Pero que la limitación no nos engañe: todo acto expresivo es apofántico. El acto simple de señalar una cosa como algo que es o el acto de hablar de ella preteóricamente consisten ya en una apófansis primaria que se sustenta en la apódeixis del ser como realidad patente. Esencialmente el señalar no puede ser sino en el horizonte del Ser que se extiende ante todo nuestro mirar, pero el señalamiento es ya un acto del logos por constitución original, ontológica. Bien es cierto que la palabra, por su *señalado* carácter de vinculación común, comunitaria y comunicativa, es el órgano expresivo del ser de la expresión por excelencia. Sin embargo, ontológicamente tampoco hay gradaciones en la fundamentalidad de la expresión, como apófansis, debido a que toda expresión es apertura que hace presente al ser. Todo logos es epifanía del ser en el Ser, hay más ser por el logos.

En suma, el Ser se nos manifiesta con lucidez. El logos es deslumbrante, porque con él hay más-ser, pero no en el supuesto de una realidad ontológica que antes no-era, sino porque el estar ahí del Ser en los entes y de los entes en el Ser es posibilidad latente de la presencia, latencia de un “ante quien” que hable de ella. Afirmar que hay más ser por el logos, es afirmar que el ser es más presente en la actualidad posible que el logos proyecta en la presentación y representación del ser cada vez que es pronunciado, con-versado. Es decir, el logos es entitativo: da más ser en la dicción comunicativa deslumbrante (apofántico-poiética). Nicol lo afirma con estas palabras:

Hay más ser desde que se puede hablar del ser. La variante consiste en esto: el ser se posee a sí mismo en la palabra que lo presenta, y con lo cual se hace presente a sí mismo el ser de quien habla. El acto del logos es una poesía del ser... 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. Este destino se cumple desde que hay verbo inexorablemente.⁵¹

La diafanidad del ser de la expresión es eminente porque en el propio seno de la luminosidad del ser acontece el ser que habla del ser, afirmando y reafirmando su mantenida inherencia ontológica a la realidad, acrecentándola y alumbrándola espontáneamente con la palabra, emergiendo mundo. La evidencia relevante de su ser es revelación en el Ser y del ser para un-otro-expresivo. Esta es su eminencia, que no gravita

⁵¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 130. (Bajo este tenor es preciso pensar a la comunidad ontológica allende el momento en que el ser de la expresión (el “ante-quien”) dejará-de-ser en el orden ontológico. Al respecto es preciso afirmar que dicha comunidad ontológica ya no será en el modo de la presencia, pero *estará* simplemente, como un ahí independiente de cualquier disposición. *C.ca.*, E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 274 et seq. y 258-264)

en una vanagloria antropomórfica, sino que se enclava en el hecho de su ser expuesto y expositor. El fenómeno de su eminencia es la inmanente trascendencia expresiva, en lo dado por cuanto *diafanidad* en la permanencia activa, alumbrante de la presencia. El acto expresivo, pues, es epifánico porque es apofántico: se muestra en el ámbito claro del Ser, en el que el logos abre (apertenencia) el “espacio” verbal para que el Ser se muestre en la variante de comunidad de la presencia; y, simultáneamente, el logos es coparticipación de la realidad en la comunidad expresiva, en tanto que todo acto expresivo vincula al individuo expresivo con los-otros y con la realidad toda.

Este alumbrar ontológico, como toda obra del ser de la expresión, es histórica como constante *poiesis* temporal. La obra del logos es hacer presente lo aparente en la mostración “tempestiva” de la expresión, pero no como agitación sin medida o vorágine de la apariencia, sino como aquello que “llega a su tiempo”, en su *temporalidad* expresiva. Se comprende que si la apófansis del logos no recreara poiéticamente al ser mismo, en la inmersión de la temporeidad de la forma de ser del ser de la expresión, y únicamente se ciñera al registro que deja inmune a la presencia del ser y del ente que expresa, además de ser inconsistente con la facticidad temporaria del ser, no cabría la posibilidad de hablar del flujo permanente del acontecer como surgimiento de la temporalidad del mundo. Sin embargo, la historicidad y la historia del ser de la expresión son un hecho: actividad de presentación y representación comunitaria de la expresión en la comunidad de la presencia ontológica. La apódeixis, apófansis y la *poiesis* no son elementos subjetivos de un acto del pensar o accidentes de la esencia, son un acto comunitario y comunicativo en sí del ser, lo que significa que son trascendencia, manifestación de la libertad y el sentido diversificador de aquel ente que expresa desde la comunidad de la presencia y por la comunidad expresiva en el hablar de lo común históricamente.⁵² La comunicación temporal del ser es *en* la comunidad del Ser y su temporeidad.

En el logos se expresa permanentemente el ser de la expresión y la realidad expresada, en tanto que toda evidencia es común y por cuanto común es nexo primario. De ahí que:

El ser no es apodíctico para el sujeto que lo aprehende en soledad. Este sujeto solitario, como el del cogito cartesiano, es desde luego una pura abstracción. Por el camino de esta “soledad” se llega al solipsismo. Si la apódeixis consiste en manifestar el ser ¿no resulta elemental preguntar *a quién* se hace manifiesto? El

⁵² *Vid. infra.*, § 21; ‘*De la mundanidad y el mundo*’.

sujeto manifiesta el ser a otro sujeto. La evidencia apodíctica es esa concordancia entre los dos, esa común posesión de un *mismo* ser, mediante el *logos*... El acto apodíctico es una relación dialógica.⁵³

La evidencia apodíctica es evidencia apofántica. En la *apódeixis* general (como omnitud de presencia que se abre en su aprehensión a la luminosidad del *logos*), y la diversidad histórica de apófansis y la *poiesis* es patente la mundanidad de las formas simbólicas de expresar como formas de presentación (que van desde el lenguaje cotidiano hasta las formas elaboradas de la ciencia por una comunidad expresiva determinada históricamente), lo cual no revela otra cosa que el acontecer dialógico de la *apófansis* de la verdad (el hecho de que *hay ser*) sustentado en la garantía común de la *apódeixis*.⁵⁴ Ontológicamente, lo apodíctico es lo siempre comunicable. Los datos inmediatos de la experiencia son evidentes, lo cual quiere decir que son compartidos. Por ende, los condicionantes históricos de presentación remiten a factores existenciales, situacionales de los modos de ser de los individuos, pero ontológicamente la relación entre ser y comunidad expresiva es permanente por cuanto es fundamento ontológico (*fieri*) de dichos factores (*facti*).~

⁵³ E. Nicol. *Ideas de vario linaje*, op. cit., pp. 234-235. Hay un giro teórico en la tradicional relación cognoscitiva (sujeto-objeto) que efectúa Nicol como parte de la revolución teórica de la metafísica, entendida como ciencia del ser y el conocer, que plantea el carácter expresivo del conocimiento como relación de dos sujetos interlocutores y el objeto. Porque "... no es una relación simple y directa de sujeto con la cosa que a él le parece evidente, sino que es el acto de mostrar la cosa real a otro sujeto que la capta junto con el que se la muestra." (E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit., p 423; el subrayado es del autor) Por lo que corresponde a este trabajo, tenemos presente ese giro en la gnoseología, en el planteamiento dialéctico o dialógico en el que cada individuo expresivo responde a la presencia del ser común y corresponde, sobre esta base con otros individuos expresivos, pero nos limitamos a la relación ontológica como copresencia fundamental del ser de la expresión. Es claro el reducido alcance de este trabajo en relación con los derroteros que marca y posibilita la reflexión nicoliana de una Metafísica de la expresión, pero, en verdad consideramos que el "acontecer ontológico del ser de la expresión" es fundamental para continuar con una filosofía de la expresión, teniendo siempre en cuenta esos giros contemplativos y teóricos que la reflexión de nuestro pensador, y de otros, han ofrecido. No se trata de una revisión crítica sobre el pensamiento de Nicol ni un vano eclecticismo, sino que esta tarea cifra sus esfuerzos en los problemas mismos que fueron señalados como radicales por aquellos pensadores.

⁵⁴ Relación simbólica y formas simbólicas de la mundanidad son aspectos primordiales de la relación dialéctica y "Hermenéutica de la expresión"; vid. *infra.*, caps. III y IV.

⁵⁵ Destaca en este tema el hecho de la ciencia. Como teoría no es mera acumulación de datos "empíricos", en lo cual sería dable pensar que la ciencia es estática; pero contamos con el *factum* histórico de la ciencia para afirmar que las verdades de teoría o razón que produce (apófansis y poiesis) la ciencia, son históricas y tienen intrínseca relación con las otras producciones de su momento histórico, además de estar vinculadas orgánicamente en el decurso, con los demás momentos históricos. Esta doble vinculación o tradición habla de la historicidad y variabilidad misma del *factum* expresivo, pero lo que permanece en el carácter dialéctico de la historia es el señalamiento del ser en relación con la certeza absoluta, ante la verdad de hecho invariable (hay Ser), por cuanto es pertenencia al ser en la manifestación. La verdad fundamental es el hecho de que el ser es el fundamento de toda presencia del ente en sus variadas formas de presentarse. Esto significa que si bien es la presencia del ser absoluta, cuanto se pueda decir de ella no es nunca acabado ni absoluto. La

No le corresponde al logos la demostración lógico-concluyente como garantía de que el ser existe, de que el ser es, porque el ser es con carácter apodíctico (universal, primario, común e inmediato) y no depende de ningún proceso lógico de demostración en tanto que no está sujeto a cambio o a variación alguna. La función primaria del logos no demuestra, muestra lo evidente en la aprehensión inmediata y compartida. La apodicticidad del Ser no es histórica, pero sí es histórica la presentación creadora y recreadora de vinculación con-sentido que se da en la comunidad expresiva dentro la diversidad temporal del logos. Es decir, el logos no crea la apodicticidad del Ser, se atiene a ella y en sus márgenes es apofántico y lo poiético. No hay más ser que aquél de que se puede hablar: el alumbramiento del logos no es cuantitativo es onto-lógicamente cualitativo.

De tal manera, la *apófansis* es comunicación de lo que se manifiesta en común, pero la posibilidad del fenómeno presente de ser manifestado por “alguien” tiene implícita la relación de, al menos, dos individuos que *hacen* presente: aquel que presenta y otro a quien el ser es presentado. Luego, la apodicticidad, apófansis y *poíesis* no son actos solitarios, por el contrario, en sí la evidencia desplegada por la teoría fenomenológica en estos tres elementos del hacer presente es siempre una operación que se articula, en todas sus maneras posibles, *parem inter pares* al ser dialógico-expresiva.

§ 7. Metafísica y “Fenomenología de la expresión”

De tal forma, debemos reiterar con júbilo metafísico que estamos en la evidencia de la fenomenicidad del Ser porque ella es apodíctica, es una realidad que se advierte como un hecho patente, manifiesto: el Ser está siempre ahí, presente y perdurable, su presencia es omnitud ontológica (*parousía*), como lo presente siempre y presente a todos (a todo *ente* que *ve* y *habla del ser*, “un alguien” expresivo), aparece apofánticamente y es recreado en la apertura de la presentación doquiera que se mire y se hable de él por la constituyente apertenencia del ser de la expresión. Siempre nos la habemos con el Ser en esta realidad

diversidad histórica de las formas simbólicas de la expresión es testimonio de ello. Así, puede haber errores teóricos en la manifestación del ser, al atribuirle caracteres que no posee, pero no por ello deja de ser patente. El error total no existe. Hay errores teóricos, que pueden ser rebatidos o corregidos, pero siempre cuentan con la verdad de hecho de que hay ser, y ella es fundamento de la comunidad expresiva.

que “es la misma para todos”. En verdad: *Hay Ser, está a la vista* y cuanto pueda decirse del ente debe fundamentarse, por principio, en esta verdad fundamental y originaria.

Transcurrir en el acontecer del ser de la expresión es iniciar el sistema con la “novedad” en la indagación, al reconocer el hecho de que el Ser es omnipresencia absoluta, inmediata y visible en la unidad de la realidad como comunidad fenoménica.

La revolución y necesidad de la Metafísica de la expresión reside aquí. La revolucionaria afirmación nicoliana “*Hay ser*”, tiene el carácter fenoménico como ofrecimiento que no se retrotrae y está siempre a la vista en su carácter de aprehensión apodíctica, fundamentada en la omnipresencia. La *apódeixis* del Ser es un mostrarse que se “da al decir” en su datidad porque es un dejarse-ver en la presencia. Esta es la comunidad ontológica de presencia entre Ser, logos y lo entitativo general de la realidad formada.⁵⁶

Insistamos en que la presentación del ser no la puede lograr un sujeto aislado: la aprehensión y presentación, la *apódeixis* y *apóphansis* del ser se da *mediante* el logos en el Ser, como alumbramiento y recreación de la presencia, la cual sólo se pueden tener y ofrecer en un acto expresivo. Es decir: el Ser es experiencia primaria y común, es lo fundamentalmente comunicable, y es con la expresión que se fortalece la seguridad invulnerable de la presencia, la comunidad del ser y la comunidad expresiva. Así, la “Fenomenología de la expresión” “descubre la virtud apofántica del logos, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada, antes que toda investigación relativa a los entes”⁵⁷. Así, queda abierta la vía por donde habrá de continuar la investigación en torno al *ser* de la expresión.

Se vislumbra que la pregunta fundamental de la metafísica fenomenológica de la expresión no interroga por el *cómo es posible que algo se dé*, sino por aquello que *fenoménicamente se da*, y por el *cómo se da* o su modo de darse. Así pues, en rigor, no hay otra vía para hacer ciencia metafísica si no es como fenomenología del *óntos*, que en tanto que es no puede ser sino manifiestamente evidente (*phainómenon*) y en la posibilidad del alumbramiento del *lógos*. Metafísica es fenómeno-logía. Su trabajo no radica en hacer patente al Ser (debe aceptar y partir de que éste *es* ofrecimiento en su *haber*), sino en hacer explícita esa apodicticidad principal en los modos de su presencia como formas

⁵⁶ Vid. *infra.*, § 8. “La realidad formada. Dos formas de...”

⁵⁷ Vid., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, pp. 102-103

fenoménicas de ser, mismas que son evidencia fehaciente, al señalar la realidad de los entes.

Hay Ser, hay-formas de ser. La videncia del absoluto no se compromete por la existencia de las formas de ser, ya que dicha videncia es simultánea a las formas de ser —aunque discursivamente sea una afirmación subsecuente—, en el hecho de que el Ser *aparece* “formado”. La presencia absoluta no es indefinida, y por tal razón no requeriría ser in-formada por los artilugios del metafísico. Las formas se dan según los modos en que la presencia del ser es manifiesta en los entes. El Ser en general no es problema teórico, no cabe pregunta alguna por su sentido ni acción alguna para buscarlo y articularlo. Hay que suspender la cuestión por el sentido del ser, hay que proscribir cualquier divagación en precomprensiones de lo oculto y descubierto, y asumir como problema fundamental la manera o maneras del aparecer en la plenitud del Ser.

Del Ser solamente podemos decir que *es* fundamentalmente el dato de la apariencia, *pró-blema* ontológico frente al cual no hay evasiones, aunque sí posibles negaciones; pero en sus formas de aparecer está la tarea que compete a la ontología como tarea siempre positiva del Ser. Restaurar el valor ontológico del fenómeno es el principio. Principio, pero no el orden de la constitución interna del ente, ni en una jerarquía gnoseológica, sino porque es aquello que se presenta primero. El giro contemplativo tiene como tarea principal la patencia fenomenológica del Ser en general, como reconocimiento inmediato del ser en el ente, para proceder con fundamento por la evidencia apofántica del logos como hecho de comunidad de la expresión, ya que el ente ontológicamente comunicativo, es decir, expresivo, en el acto de presentación no puede *desvincularse* de esa inherencia fundamental con el Ser. Expresar es siempre el encuentro del logos con algo que *es*, indefectiblemente, en el Ser.

Ahora bien, transcurrir fenomenológicamente en la diafanidad absoluta del Ser es hablar de sus formas propias de presencia, ya que éstas vienen dadas plenamente desde el primer momento como existencias determinadas ópticamente bajo la luz del Ser. Hacer explícita la estructura o forma de ser de lo ente es iluminar *nuestra* comprensión de la realidad y no descubrir ontológicamente en sí *su* estructura encubierta en la automostración. No hay camino especial para gozar de la evidencia del ser del ente. Fenomenología no es vocación manifestadora de lo ente. Manifiesto es el ser de los entes y revelador es todo

logos, porque alumbra, se muestra mostrando al ser. Comprender cómo es que ello se da, investigar lo que se hace patente como hecho común en el ente (pero que no revela toda la constitución óptica en una primera mirada), es vocación, libre elección del filósofo como una mirada siempre despierta ante esa constitución.⁵⁸

El logos es logos concreto, se acrecienta conjuntamente (*concrecere*) como luminosidad atendida al ser fenoménico. La presencia, el estar-ahí de lo que *es* es injustificable por no estar sujeto a prueba teórica alguna, su *forma* de aparecer no. En este sentido debe especificarse que el primado de lo apodíctico y de la visión, en la “Fenomenología de la expresión”, no es el primado de la *visión* apodíctica en cuanto conocimiento positivo particular (que corresponde a las ciencias segundas).

El primer compromiso de una metafísica auténticamente fenomenológica es constatar que todo logos cuenta con el hecho de que el *óntos* le viene dado como algo que es ópticamente determinado, formado. Consecuentemente, el aparecer es patencia fidedigna de la forma de ser a la que debe ceñirse el estudio fenomenológico para la explicitación exegética de la constitución ontológica del ente, partiendo de la presencia como absoluta seguridad de su ser-ahí. Buscamos evidenciar la estructura del ente en su manifestación, no su realidad que es de hecho evidente en la apódeixis. En suma: “primero el Ser; luego la indagación de las formas de ser, la cual requiere una presentación profunda”.⁵⁹

⁵⁸ Impera, por fuerza de una inercia histórica, entre los filósofos y las filosofías (señaladamente aquellas que ostentan el rubro de metafísicas) cierta astringencia para atender a aquello que se da apodícticamente y a generar problemas sin posible solución. Abrevados por la tradición, aún existen los recelos al hecho apodíctico de la *verdad fundamental por la que ontológicamente estamos siempre en situación de la videncia fundamental, para la ciencia y la existencia. Hay Ser como luminosidad que permea al logos y de éste como forma de ser en el ser. Con todo, se sigue por las laderas y abismos de la ocultación y atemporeidad, o por la empecinada tarea de identificar ontológicamente a un ente supremo con el Ser, o bien, por la devaluación del ente frente al ser, y la consecuente e irreconciliable brecha que el planteamiento abre de una comunidad ontológica entre presencia contingente (visible) y ausencia absoluta (por matizada que ésta sea). Súmense todas las teorías de la analogía o reitérense los claroscurios saltos ontológicos, ello no obvia de que esto no es sino seguir en el camino inseguro de un *más allá* de toda comprensión metafísico-fenomenológica.*

⁵⁹ E. Nicol. *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, p. 244. (Una fenomenología que no concibe al ser separado del fenómeno debe cancelar, consecuentemente, la vía para una mera descripción de apariencias sobre cuyo sentido ontológico fundamental no puede pronunciarse. Enmarcada en la expresión, la fenomenología no es, a partir de la existencia óptica, una fenomenología de la existencia, sino fundamentalmente la comprensión de la existencia en el ser como acontecer ontológico. Justamente, la “Fenomenología de la expresión” no es fenomenismo de actos expresivos ni circunstancias enaltecidas, sino que por el hecho del darse el ser en el fenómeno, y en particular en el fenómeno de la expresión, el estudio de éste concentra sus denuedos en el estudio del *cómo* aparece el ser en el fenómeno en tanto que forma de ser ontológica del ente. Atendida a ello, la “Fenomenología de la expresión” es *eo ipso* auténtica ontología: “la

Realidad es diversidad y relación. Esto no proscribire la unidad de lo real. Unidad no es unicidad, es coexistencia de la pluralidad existente que se visualiza como cohesión integral que no se desune ni se interrumpe ontológicamente. Así, el Ser se da en una pluralidad de presentaciones diferenciadas “formalmente” en la unidad y comunidad de la presencia ontológica de la realidad.⁶⁰

§ 8. La realidad formada Dos formas de ser

Hacer fenomenología consiste en aguzar la mirada frente a la apariencia ontológica para hablar de la realidad lúcidamente manifiesta en y por los entes, y de su constitutiva forma de ser en sí de la datidad o modos fenoménicos de presencia. Es el horizonte óntico mismo, en sus posibilidades intrínsecas de mostración apodíctica, el que configura la visión categorial del ser de los entes, esto es, las formas de ser definen los modos en como se apunta a ellas cuando se busca explicitar al ente en tanto que ente.⁶¹

Se entiende que las categorías no pueden ser aquí meras funciones lógicas, como aquellas que no pueden sufrir ninguna alteración con base en su articulación “lógico-formal”, aun y cuando la realidad que buscan explicitar sea alternativamente distinta a dicha articulación. Debido a ello, las categorías han de ser fenomenológicas, atenedas al hecho mismo de la manifestación para de ahí explicitar la constitución y los modos ónticos de ser del ente que es expresivo.

La visión es categorial porque responde a la exigencia categorial de la donación por sí mismo del fenómeno, por lo que la visión se configura por esa donación del ser como forma. Todo cuanto del ente se puede decir viene legitimado por su propia fenomenicidad formada. Lo que *es* se manifiesta en su forma, porque ella es la constancia de ser en el

reforma habrá de restablecer la presencia y sólo de este modo podrá encauzarse una auténtica fenomenología” (E. Nicol, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 103).

⁶⁰ Se entiende que el análisis teórico no puede sino presentar esa diversidad y pluralidad en sucesión discursiva, pero esto obedece a los fines explicativos de la teoría misma, porque ¿qué duda cabe que no puede procederse de otra manera?. La presencia, pluralidad y cohesión de la realidad son un mismo fenómeno y bajo ese tenor deberá ser comprendida toda explicación que sobre ella se haga. (*Vid. infra*, cap. III, “Dialéctica de la expresión”).

⁶¹ Apostillemos: el Ser no tiene forma porque no se distingue de nada, ni está determinado ónticamente, no es un ente. Ahora bien, las formas de ser como propiedades distintivas ontológicamente no son el ser sino formas de manifestación determinadas ónticamente. La forma de ser es diferencial en “dos órdenes de ser” (expresivo e inexpressivo), mientras que el hecho de Ser es indistinto, que es cualitativamente el mismo en la realidad toda y es el fundamento para toda distinción.

cambio visible. Así, en el ente su fenomenicidad y su “diferencia ontológica” primaria, dada su constitución permanente, se ofrecen conjuntamente en la patencia de su aprehensión inmediata e irrefutable como reconocimiento de la presencia. La forma de aparecer no es ajena a la forma de ser cuya ontologicidad está a la vista. Por ende, es patente que las funciones entitativas se incorporan a la estructura formal u ontológica. Esto es, la *physis* de cada ente constituye la articulación ontológica inteligible del ser dotado de su estructura y de sus leyes propias, y que es aquello que nos permite afirmar que fuera de lo que es el ente nada puede producirse *contra natura*, puesto que toda producción o acontecimiento se origina en esa estructura.⁶² La fenomenología puede dar razón de una forma de ser que en su manifestación misma ofrece apodícticamente su forma de ser y su *physis* por ser lo primariamente manifiesto y lo primariamente conocido, la expresión. Sin embargo, la *physis* no es aparente de una manera tan apodíctica en todos los entes, la manifestación misma de las formas de ser es diferente, aunque no por ello exista una descualificación ontológica entre *physis* y fenomenicidad o entre las formas de ser expresiva e inexpressiva. La *physis* corresponde al ente, lo cual quiere decir que corresponde a su manifestación misma; así pues, la *physis* no está expuesta de igual manera en el ser inexpressivo que en el expresivo. De la diferencia expuesta en su fenomenicidad parte la búsqueda que trata de explicitar la constitución del ente mismo en su *physis* como determinación del ser del ente.

Consecuentemente, en los seres inexpressivos, aunque contamos con el conocimiento apodíctico de su forma de ser, éste no es diferencial completamente en su onticidad porque

⁶² Es de sorprender que la tradición metafísica no haya seguido por este derrotero atendida al fenómeno y sólo a él cuando ya veía *indicios* del ser en el aparecer, y afirmaba que el “ser y la operación se corresponden”; antes bien, se enfocaba en un fenomenismo en la tajante distinción entre accidente y esencia. *V. gr.*, cuando ya el estoico Crisipo afirmaba: “...ni los seres animados o vivos son iguales entre sí, ya que las diferencias de *apariencia externa* son reflejos de las diferentes naturalezas, todas aquellas operaciones que proceden de cada ser son ejecutadas por éste según su propia naturaleza. La piedra actúa como piedra, el fuego como fuego, los seres vivos como seres vivos, y nada cuanto una cosa hace según su propia naturaleza, puede hacerlo de otra manera”. (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Arnim; II, 979, “De Fato”, c.113. *Apud*, Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, p. 142; el subrayado es nuestro). Con todo, la apariencia de la *physis* o naturaleza es la naturaleza misma; sin embargo, ¿cómo sería posible enmarcar en ésta teoría a un ente cuya “naturaleza” es transformación, a un ser que actúa mudando el ser en la temporeidad y cuya transformación altera la conformación anterior, individual y comunitaria?, ¿un ser cuyo actuar es mutación no meramente accidental sino que señala una capacidad y actualidad positiva en los cambios imprevistos de su forma de ser propia? ¿cómo sería posible explicar la diversificación en la actividad real de los individuos que teniendo la misma naturaleza actúan diferente haciendo de su singularidad un carácter (*ethos*) distintivo, es decir, individual? Estas preguntas desbordan la arquitectura metafísica que fue pensada, sobre todo, para un orden del ser que es uniforme, invariable e inalterable. No es legítimo encuadrar en un mismo esquema formas de ser que, fenomenológicamente, se reconocen como distintas.

con la sola visión no es posible todavía decir cómo es, aunque su presencia real es indudable. En esta forma de ser la *physis* no es patente primariamente. Su elucidación requiere las derivaciones teóricas correspondientes como frutos de la indagación exhaustiva de cada especie particular de individuos con sus funciones y leyes propias por parte las ciencias particulares, sujeta a cambios histórico-condicionantes para decir en qué consiste la articulación óntico-ontológica de dichos individuos. En contraste, por lo que corresponde al ser de la expresión su *physis* se da inmediatamente y no es ningún derivado o sustrato de su manifestación en las expresiones fácticas.

La forma de ser es visible como la configuración externa que todos aprehendemos. Es en ella que se establece la diferencia fundamentada en el despliegue de su manifestación, a saber: aquella que se manifiesta en el “estar ahí” de su ser inexpressivo, cuyas variantes de manifestación no son posibles, es decir, no tienen posibilidad de ser de otra manera que como el dato de lo que es. Esta forma de ser y sus modos ónticos de ser son “invariables”, no-productivos de diferencia ontológica entre la constitución del ser del ente con respecto a todo lo ente, y en la óntica relación con los individuos que comparten sus determinaciones.⁶³ Esta forma de ser no revela propósitos, sentido o fines intencionados que guarden relación con los demás entes ni con el Ser, nada cambia en su orden intrínseco: no lo constituye la tendencia a responder ante la “presencia” de otros entes, no hay cambios de disposición en su correspondencia ontológica. Su forma no es la conformación de comunidad. Su sucesión temporaria es inexorable ontológicamente frente a cualquier acto, es decir, la forma de ser de los entes inexpressivos no es un acontecer que se ponga de manifiesto como presencia, pues el propio ser del ente está manifiesto sin una referida e intencionada trascendencia de manifestación a los otros entes (como ocurre en el caso del ser de la expresión que trasciende con el logos en el horizonte óntico, por lo que no se trata de una autopercepción o autoconsciencia manifiesta únicamente para sí misma). En rigor,

⁶³ Se comprende que la distinción metafísica de dos formas de ser o dos órdenes del ser de los entes es primaria como verdad de hecho o apódeixis “formal” de la realidad que se ofrece. Esto no depende de ninguna tesis de ciencia positiva. Así, ninguna de las distinciones internas que dichas ciencias logren establecer como verdad de teoría en el orden de la realidad, que atañe a la forma de ser no expresiva, ninguna variación formal de las categorías (ya sea de la teología, del vitalismo o del actual estudio genómico), puede invalidar esta distinción primaria. El ser de la expresión es el ser que marca la diferencia ontológica (sin abismo o fractura de la realidad) en su posibilidad, temporalidad y comunidad expresiva. De hecho, en este tópico, el empeño de las ciencias cifra sus talentos en la dirección de argumentos de analogía entre lo no-expresivo y el ser de la expresión, atenedos más a la ontificación caracterológica que al dato primario, el cual es supuesto, ya que de ahí se consideran legítimos dichos empeños.

un ente determinado inexpressivamente no tiene modos ónticos de ser, no tiene posibilidad de ser de otro modo sino como es, tiene necesariamente *un* modo que se reduce a su propia entidad singular como límite de su ser (un *qué* en sus determinaciones propias en la diafanidad del Ser), compartido uniformemente por los demás individuos igualmente determinados en la invariable constancia de su ser y su cambio. Se trata del ente que es así y no de otro modo: es-ahí. Esto permite, en cualquier caso, su identificación en géneros, clases y especies.⁶⁴ La forma de ser que fundamenta esta determinación como propiedad distintiva en todo ente así estructurado es la forma de ser no-expresiva o inexpressiva.

La realidad, en su radiante luminosidad fenoménica, es asombrosamente diversa en la facticidad de los entes. Pero he aquí que en esa formalidad del ser inexpressiva, ontológicamente uni-forme, materia sin voz, surge el logos, irrumpe en el silencio como constituyente primario de un ente que, no sólo es en el ahí del Ser, sino que vino a su diafanidad para hablar de él, en un logos que no es materia pero que es *en* la materia, transformando su manifestación. Ésta es la otra forma de ser que es acrecentando e intensificando la llanura de la manifestación por la posibilidad del hacer presente en la presencialidad misma que promueve en el Ser. Con el logos el Ser ha dejado de ser silencioso al *dar* (se) la palabra al ente y cuyo advenimiento, en la diafanidad plena, significó que el Ser *tomara* la palabra para hacerse presente en ella, enriqueciéndose en la temporalidad. La palabra se ofrece ofreciendo al Ser, como algo que le ha sido dado al ente expresivo. Hay *más* Ser por la forma de ser de la expresión, el Ser es más ofreciéndose en el acontecer de la palabra (temporal y memoriosa, histórica) del ente que es la “voz del Ser”.

Esa determinación primaria no ha dejado la plenitud de la diafanidad inalterada. Algo se alteró con la palabra, porque es ella el carácter ontológico diferencial, es la otra forma de ser a la que nada le es indiferente porque es ella misma diferencial, y que desahució la ontológica plenitud silenciosa de la materia muda. El reconocimiento del ser de

⁶⁴ Se deja ver que ni siquiera los conceptos tradicionales de género, especie o clase pueden asentarse en la metafísica con un significado lógico-estático. La temporeidad de los entes no expresivos (el tiempo y el cambio), que sucede en la peculiaridad de su propia existencia, se rehúsa a la clasificación que parte de un sustrato inalterable. La evolución, en tanto que dinamismo y constancia del cambio en las especies, aunque extendido paulatinamente en su temporeidad, es un hecho. Con la afirmación de la evolución de las especies se dio por terminada la concepción de esencia estática en los individuos. Ahora sólo podemos seguir en el utillaje de las categorías de especie, género y clase si con ellas comprendemos que el orden de la realidad no expresivo es constitutivamente un proceso dinámico de sucesión en los entes, cuya estabilidad de características ónticas compartidas uniformemente por determinados entes se revela en su cambio.

la expresión, como forma de ser, es el reconocimiento de la radical distinción fenomenológica de dos órdenes del ser. En esta aprehensión del ente, que somos en cada caso nosotros mismos, es inherente la distinción de dos órdenes que de manera común se manifiesta en la “comprensión natural” de aquello otro que nos es ontológicamente extraño por inexpressivo, porque nos distinguimos de él en tanto que somos expresión con-sentido: nos comprendemos de un modo “expreso”. Este distinguirse es ya diferencial desde sí.⁶⁵

La diferencia es visible, nos permite hablar de aquel que es el orden de la presencia del sentido, de la *libertad*, porque dota de sentidos en la *apertura* de posibilidades por el logos como diversificación de la presencia (de la facticidad del ahí de los entes), con su historicidad y mundanidad dialógica expresa; y el orden que, en sí mismo, se da al decir calladamente, que no tiene más sentido que su aparecer en el ahí fenoménico del ser en su forma de ser invariable de gestación y ejecución de cada acto uniforme, en que la forma de su aparecer siempre tiene el mismo sentido: ser ahí, en la pura evidencia ontológica primaria y común. Pero tener un sentido es tener ninguno, únicamente puede tener sentido aquello que puede tener más de uno en su manera de hacerse presente, en sus maneras de presentarse.

El ser de la expresión es la manifestación de una forma de ser que ofrece más de un sentido manifiesto. Esto es: el manifestarse en la epifanía del ser de los entes, incluido él mismo y el Ser, como posibilidad de un acto creador, diversificador e histórico de ser de otra manera de lo que es, por lo cual, dicha manifestación, no se agota enteramente en un solo acto manifiesto, sino que siempre hay la apertura a otros actos nuevos, posibles, que no se reducen a la reiteración de los ya realizados. Ésta es la forma de ser que tiene el poder de ser, su *posibilidad es alternativa* de ser de otros modos y elegir entre ellos, es decir, la forma ontológica de ser cuya estructura es siempre la misma haciendo de sí algo diferente, alterándose por la otredad y eminentemente con la alteridad de su *alter ego*. Alterarse es ser distinto diferenciándose de sí, de lo demás y los demás. La posibilidad de que ello acontezca ineludiblemente se debe a la contingencia propia de esta forma de ser, entendida como insuficiencia ontológica, cuya limitación de ser, no es sólo un externo estado limitativo con los demás entes, sino un potencial de su ser mismo en la posibilidad de ser

⁶⁵ Vid. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., § 29.

de otra manera en la ontogénesis, en la posibilidad de ser más (*áuxesis*).⁶⁶ Esta forma es la que se patentiza libremente, es el ser de la libertad. Es el ser que consiste en ser posibilidad inacabada de transformación de sí mismo, porque es acontecer estructurado que se revela en la transformación manifiesta de su aparecer, en el darse de su ser eminentemente relativo en el acto de la expresión, en lo cual revela su diferencia con la otra forma de ser. Esto lo ha visualizado con un entendimiento lúcido Merleau-Ponty al aseverar que:

La cosa nos ignora, reposa en sí... Luego, es hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino Otro decididamente silencioso, un Sí que se nos escapa tanto como la intimidad de una consciencia extraña. La cosa y el mundo... se ofrece a la comunicación perceptiva [apofántica, diríamos nosotros] como un rostro familiar cuya expresión se entiende en seguida.⁶⁷

Lo-otro inexpresivo nos es extraño, como un en sí cuya afinidad ontológica nos es ajena, tan distante como nos es el “silencio eterno” de lo inexpresivo que nos abrumba. Pero la materia es fácticamente presente, y es con las palabras que nos apropiamos y donamos de diferentes maneras lo-otro indiferente. En sí, la materia y el logos no *tienen* comunidad *formal*, pero es en el logos el que acontece su génesis con la expresión como acto apofántico. Este acto, pues, es acontecer entre la extrañeza de lo-otro, que se integra a la familiaridad del horizonte diáfano del logos y el sentido, y la proximidad con el-otro que se apropia como reiteración de la proximidad recíproca, dialógica. La alteración que produce la apropiación del logos se introduce en la propia mismidad del ente expresivo, es decir: el ser de la expresión no deja de ser lo formado en tanto *que es* expresión, pero cambia su modo de ser, el *cómo es* que no se restringe al individuo, sino que implica a la comunidad en la diversidad de esos modos expresivos ontopoiéticos, que son alternativas de su ser para alterarse. Se trata del ente histórico, en el que la forma de ser común es *morpho*-lógica, por ser la forma del logos. Se trata, pues, de este ente cuyo ser no olvida, el que sin dejar de ser lo que fue es ahora distinto en el acontecimiento de su cambio.

Vemos la diferencia entre un ser de los entes que simplemente está puesto ahí, cuya forma de ser no se transforma y se mantiene indiferente en sí a las impresiones que la expresión promueve; y la otra forma de ser en que los individuos existen interexpresivamente: con el otro-yo altero mis modos de hacerme presente y su presencia, porque toda presencia es copresencia. Expresión es impresión en el ser propio del yo y del

⁶⁶ E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, § 3.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. op. cit., p. 336.

tú cuando se efectúa la *apófansis* y *poíesis* de todo el ser que se halla en nuestro dominio expresivo, en el mundo.

Así, la diferencia de los órdenes del ser, fundamentada en su manifestación, posibilita la relación fáctica en la comunión y comunicación sin estar desprendido de la propia llanura del Ser y de la temporeidad; aunque bien es cierto que dicha relación confirma la diferencia señalada de que ningún otro ser *aparece* como ontogenerador de relaciones ontológicas de presencia en la realidad, que surgen signadas con la propia temporalidad del ser expresivo que es su agente transformador, y no mero paciente del tiempo. Presencia es en la actualidad que sólo se da en el encuentro, en la relación expresiva. Sólo porque el tú se da en su expresión inmediata de hacerse presente, surge la realidad como presencia actual.⁶⁸

El ser de la expresión o el ente diferencial de los órdenes del ser es inconfundible con cualquier otro ente indiferente, porque él *es* génesis de dicha diferencia. Apodícticamente aprehendemos este contraste en el que el ser indiferente es dato que no produce novedades, permanece uniforme. Corroboramos que aun y cuando su dinamismo de sucesión sea “evolutivo” (entendido ésta como categoría de cambio), no tiene historia. De ahí que

... los entes orgánicos pueden alterar su forma de ser, y en esta mutación consiste el cambio evolutivo. La alteración ya no es entonces la relación definitoria entre dos entes de distinta especie, sino la relación interna entre un ente y la forma distinta que adquiere su entidad al evolucionar...
 ‘Pero el sujeto de este proceso de diferenciación interna no es el ente individual sino la especie. El individuo mismo no evoluciona, no se transforma a sí mismo, no puede ser sino como es. La evolución en él es involuntaria en su origen, e inapreciable en su efecto.’⁶⁹

Las formas de ser son los dos órdenes del ser heterogéneos en la *radicalidad* entitativa, pero comunes en su fundamentalidad ontológica.⁷⁰ Es un hecho la fenoménica distinción

⁶⁸ En relación estrecha con este punto *vid.*, Martín Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, “Primera parte”.

⁶⁹ Nicol, *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, p. 287.

⁷⁰ Así, debemos descartar las consecuencias de la esencial diferencia establecida entre “dos especies de ser” absolutamente heterogéneas (la pureza de lo íntimo, atemporal e inespacial y lo espacialmente extenso, temporal y móvil) como dualidad absoluta de substancias entre la extensión y la consciencia, la materia y el espíritu, que se opone a toda comunidad de lo real (*vid.*, *infra.*, ‘*La presencia: logos encarnado*’). La unidad de lo absolutamente heterogéneo de esas especies del ser es insoluble, aunque su abolengo remite a los más altos círculos de la tradición metafísica, y sobre todo de la modernidad. Es insoluble porque está mal planteado. La comunidad de lo real no es problema, es hecho evidente en su presencia, lo que se busca es dar razón de ella fenomenológicamente, no crearla después de que la teoría la ha eliminado metódicamente.

que manifiestan los entes no-expresivos y el ser de la expresión, así como la relación fáctica que entre ellos se mantiene temporalmente por la actualidad expresiva, que es esencial acontecer comunitario y comunicativo en la apropiación y donación, por el logos, de lo que es próximo y aquello que es diferente a la forma de la expresión, es decir, indiferente en su forma de ser inexpressiva.

Justamente, el ser de la expresión como dádiva no es un dato, es un darse. Su existencia no está dada, realizada plenamente en sí, sino que es dinámica en la temporalidad de su estructura misma como posibilidad fundamental o apertencia ontológica de relacionarse simultáneamente: de ser en el Ser, de ser con el otro-yo y con la otra forma de ser, y de toda apertura de posibilidades ópticas de individualidad. El darse es común a todo individuo expresivo, es *universal*, pero, al mismo tiempo, es la manera de darse de cada uno lo que lo hace *único* y *singular*, generando la individualidad propia, la cual es originariamente como referencia a otro-yo en la gestación de la comunidad expresiva. “Comunidad expresiva” es una categoría propia de la forma de ser de la expresión, que se caracteriza por su historicidad intencionada (con-sentido) permanentemente transformable.

La universalidad de la forma común de ser de la expresión no es el término de su específica exégesis “formal”. Y es que no se comprende únicamente la igualdad fundamental de cada individuo en su estructura y sus funciones particulares de facticidad, sino que, por ella, debe hacerse explícito, asimismo, el *fieri* y el *factum* de la comunidad expresiva, fuera de la cual las individualidades son abstracciones.

Compartir en la forma de ser-expresión es ser diferente individualmente y de manera imprevisible, porque el ser y el cambio de este ente consisten en una renovación que se produce singularmente en cada individuo, *un* quien –yo, tú- cuya posibilidad de hacerse le es propia en cada caso, es decir, es la posibilidad de ser de un modo u otro en el entramado de decisiones deliberadas que lleva a cabo en su existencia interexpresiva.

La “comunidad”, por cuanto categoría fenomenológica, es fundamentalmente una evidencia de relación ontológico-existencial propia del ser de la expresión. Por tal motivo, aquí no hay sitio para clases, razas, géneros o especies, como conjunto o aglomeración de ejemplares idénticos. No hay sitio para la reducción de individualidades a un género común, por vía de la inducción lógca a partir de un conjunto de casos (prescindiendo de las

(Sobre el problema en la metafísica del dualismo ontológico y las especies de ser, *vid.*, Heinz Heimsoeth, *La metafísica moderna*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, s.d.)

diferencias o conceptuándolas como accidentes), por lo cual se ofrezca el concepto genérico de “hombre”, “ser humano” o el hegemónico “animal racional” en tanto que principio ordenador que clasifica abstractamente en un género próximo y una diferencia específica, atendidos a la hipótesis ontológica de la inmutabilidad y a-historicidad de la substancia. Estas reducciones deben ser rescindidas para atenernos a una realidad comunitaria organizada y desplegada históricamente, en la que cada individuo es inclasificable en la peculiaridad de su posibilidad de ser porque su existencia es la constitución de la individualidad misma en sus acciones únicas, inconfundibles e irreductibles, aunque no comunicables, sino que ellas son correlativas, comprensibles e interpretables.

La forma de ser ontológica es manifiesta en el individuo con sus “formas de vida”, o modos óntico-individuales de ser en sus expresiones propias. Aquí ya sólo es factible hablar de la expresión como aquello que siendo *común* y diversificador en la singularidad es *unidad* en la relación constante que desde sí genera: la comunidad expresiva y la ineluctable relación ontológica con la comunidad de la presencia. Es decir, la comunidad es un “organismo” histórico, una integridad expresiva. La pluralidad individual y las variaciones históricas modales, sólo son comprensibles bajo el crisol ontológico de la forma común de ser, dado que en esa estructura formal —no estática, pero sí estable en el cambio— es posible a todos los individuos el comprenderse en el peculio de la diversidad y pluralidad de variaciones que los hacen diferentes; esto es, la comunidad expresiva surge de la diversidad de individualidades diferenciadas por su mismidad, lo cual tiene fundamento en lo común que es la forma de ser.

El ser de la expresión es comunitario por historia, no por naturaleza. Ontológicamente el ser de la expresión es en la comunidad de su forma de ser compartida (expresividad es comunidad), pero se entiende que ese compartir acontece históricamente en comunidad. En todo caso, comunidad e individualidad son categorías de una relación *sui generis* en el orden entitativo que por sus variaciones históricas no puede reducirse a la relación especie-individuo. En suma, la manifestación de esta forma de ser del ser de la expresión es aprehensible no como una especie entre especies, sino como una forma común que se diferencia del otro orden ontológico, mismo que ónticamente es especificado por las ciencias particulares.

Por lo que atañe al estudio de los modos de ser individuales en la expresión concreta de cada individuo, el contenido de ella y en cada situación determinada, corresponde a la filosofía de la expresión y a las ciencias particulares (sociología, psicología, historia, etc.).

Por su parte, la ontología fundamental de la expresión cuenta con el darse de la forma de ser en la presencia, ya que la forma común es inequívoca. En ella su *physis*, se manifiesta en el logos, no es una incógnita: éste es un ser que tiene que expresar para ser (como dinamicidad y diversificación de la singularidad en la temporalidad que ello abre) lo cual es común a todo individuo así formado, y lo cual otorga un carácter diferencial respecto de la otra forma de ser. Debido a ello, su identificación es universal e inconfundible, porque sus funciones son estructurales en tanto que su apariencia es patencia de su ser. Su manifestación es hacerse presente en la expresión como eminente relación ontológica desde su presencia misma.

Así pues, la expresión no es remedo de una esencia escondida, que en las expresiones concretas daría el indicio de su “presencia” encubierta. En este ente presencia y *physis* son datos primarios que se captan sin vacilaciones. Lo que el ser de la expresión es está revelado en la forma aparente, en su transparencia ontológica.

El ser de la expresión, en la profunda superficialidad de su piel, revela su presencia al otro-yo, a “un quien” visivo en lo que les *es* común: la expresión. Para el yo, el otro-yo, cuya forma de ser es común, es el ser que habla del ser hablándome. Esto determina que la manera de relación con el otro sea inmediatamente distinta de la relación con el ser de que se habla, pero no habla.⁷¹ La evidencia del tú como otro-yo crea un dispositivo especial de atención inmediata. En verdad, la categoría primaria de la ontología fundamental *está a flor de piel*, su *physis* es *apódeixis* en la apófansis del logos que está a la vista, no detrás de ella; es decir, no se le busca en la indagación, se le encuentra *vis a vis*, porque sale al encuentro presentándose. El ser de este ente no puede ocultarse, su fenomenicidad es transparencia

⁷¹ Como el lector lo habrá advertido, es difícil mantener las distinciones intrínsecas en el fenómeno de la expresión entre presencia, copresencia y mundanidad: esto se debe a la fenomenicidad del acontecer, a su manera manifiesta de darse. Por lo que respecta a la relación ontológica de copresencia, en tanto comunidad ontológica del yo con el otro-yo, esto será motivo de exégesis especial en el siguiente capítulo de la “Dialéctica de la expresión”. Las aproximaciones que se dan aquí pueden asumirse como preparativos, pero, fundamentalmente, son la aseveración de complejidad estructural del ser de la expresión que es un plexo de relaciones, no sólo en sí, sino con la comunidad ontológica de la presencia, la comunidad expresiva y la mundanidad.

expuesta que nada oculta y a nadie se esconde ontológicamente. Como hemos visto, éste es el dato inmediato, invulnerable, definitivo y diferencial.

§ 9. Hacia la presencia expresiva.

(Una breve pausa para mirar lo transcurrido)

A estas alturas, nos es posible afirmar que la “Fenomenología de la expresión” está encaminada a dar razón de la forma de ser que no puede ser sino expresiva, cuya fenomenicidad está siempre presente en su apariencia manifiesta como un manifestarse por sí misma en la comunidad de la presencialidad. La indagación ha mostrado el alcance de la “Fenomenología de la expresión” en la llanura de la diafanidad del Ser y las amplias relaciones de ser, temporeidad y logos, inherentes a la fenomenicidad de presencia en la expresión. Como se ha indicado, el acercamiento paulatino en el transcurrir del fenómeno —ceñido al imperativo *lucidus ordo* que nos mantiene en el camino de la claridad del ser— no ha podido atenerse sin más a la exégesis específica de la apódeixis del ser de la expresión, porque ésta es eminentemente relativa en su determinación apofántico-vinculatoria. Si todo fenómeno es, por sí, en relación ontológica con la diafanidad que se brinda por el Ser en lo ente, el fenómeno del ente de la expresión corresponde prominentemente a ese ofrecimiento ofreciéndose por el alumbramiento epifánico del logos, en el mantenimiento y apertura diáfana de la realidad que se muestra como presencia al ser que habla de ella.

De tal manera, es claro que nuestra investigación no ha sido una perífrasis en las sendas perdidas más allá del fenómeno expresivo. En la planicie de la fenomenicidad, la teoría no puede limitarse a abrir veredas para una andanza más ligera a costa de la fenomenicidad misma. Estamos en las veras del Ser y debemos atenemos a ellas con lucidez, aun con el esfuerzo que ello implique. *Lucidus ordo!*

Hay que ir hasta donde el fenómeno lo permita en su manifestación. En el giro contemplativo que acomete la metafísica fenomenológica de la expresión no es factible reducir la exégesis del fenómeno de la expresión a un solo orden ontológico de la realidad, dado que una reducción como esta supondría ocultar en la oscuridad estrecha de la teoría la nítida omnitud de la manifestación misma, patente ya en la simple presencia de todo lo dado.

El ser de la expresión es en la realidad formada y había que dar razón de ésta, por breve que fuese, así como del fundamento último de todo manifestarse: el *haber del Ser*. El acontecer ontológico del ser de la expresión se da en el *haber*, pero, no como un añadido, sino por ser constituyente en la inherencia ontológica de la “realidad formada”, y en la variante de la manifestación como presencia que por la expresión ocurre. El ser de la expresión es el ser al descubierto en el pleno del Ser. Correspondientemente, la presencia del Ser, por su ofrecimiento en todo lo ente, es punto de partida para la comprensión de una forma de ser que no puede ser de otra manera, sino expresando toda manifestación fenoménica en la presencia, haciendo presente aquello que acontece en la luz del verbo. El acontecer de la fenomenicidad de la expresión acontece en el ser, no sólo entre el ente señalado por su prominente manera de presentarse (individual y comunitariamente), sino, asimismo, en la ontológica presencia plenaria.

Por esto mismo, ha sido la claridad del aparecer, en la llanura ontológica de la realidad, la que nos ha obligado a extender nuestra mirada para entender la luminosidad que irradia en todo lo que radica en el *haber del Ser*. Esta irradiación temporaria tiene formas de manifestación en la realidad que vemos, mejor dicho: el Ser se manifiesta en la realidad formada en su apodíctica dinamicidad. De ahí que la “recuperación” del Ser en la apariencia ontológica y la diferenciación categorial de las formas de ser haya sido *ineludible* para estar ya en la comprensión de la presencia ser de la expresión.

En esta operación, la fenomenología ha transitado en la comunidad de la presencialidad de la realidad (en su unidad y diferenciación) por lo que se han revelado ya algunos de los aspectos centrales del acontecer ontológico del ser de la expresión en relación con el Ser, la temporeidad y los seres no-expresivos; así como algunos aspectos de la relatividad ontológica del ser de la expresión con lo que le resulta más próximo, el otro-yo, en función de su forma común de ser y sus modos ónticos de expresar.

Hasta aquí, la clarividencia fenomenológica señala que ser-expresión es acontecer en la evidencia irrebasable de la manifestación misma de la presencia que se da por el encuentro, en todo momento, de la facticidad y la posibilidad ontológica general y expresiva. Acontecer es el hacerse presente del ser de la expresión en la existencia, la cual, no puede desplegarse ontológicamente, sino como persistente concreción con lo que es en la copresencia y coexistencia transparentemente expresiva. Todo transcurrir

fenomenológico en el ser de la expresión es en su revelación expresa, porque en ella tal ente existe de-clarándose a sí mismo y de-clarando todo lo que apofánticamente se da al decir. Declarar es exhibir el ser con la claridad del logos en la transparencia del Ser. El logos ex-hibe, exhibiéndose libremente él mismo.

Entendemos que la estructura ontológica permite evidenciar el *fieri* de la presencia, por cuanto fenomenicidad de su *apódeixis* y *physis*, en las variaciones libres de todo *factum* (apofántico y poiético) manifiesto temporalmente. Así, explicitar fenomenológicamente dicha presencia, no es someter el estudio a la llana descripción de lo que se ofrece, sino ubicarse en la fundamental diafanidad ofrecida de la permanencia en lo variable, para no tomar perspectivas parciales o esbozos, pudiendo atender a la integridad del hecho desde el fundamento central de su estructura que revela su forma de ser de la expresión y que lo distingue de otro orden formado del Ser. La “Fenomenología de la expresión” adopta así, por la virtud del fenómeno, el punto de partida y reconoce como primer sentido del origen la presencia ontológica como forma estructural de ser, fuera de la cual no puede darse otra función propia del ser de la expresión.

Ser-expresión es acontecer ontológico, por lo que se entiende que *no hay ser y luego expresión*, esta oposición sólo puede ser fruto de una abstracción teórica en función de operaciones expresivas.⁷² La “Fenomenología de la expresión” tematiza radicalmente el origen de toda posición expresiva y el fundamento del plexo de sentido con el otro-yo y con lo-otro, y el de la fundamental mundanidad que en ella tiene lugar.

⁷² Por reincidente que sea, consideramos idóneo continuar con el distanciamiento de la filosofía contemporánea en relación con la idea de expresión. Aquí debemos señalar lo que afirma Giorgio Colli al respecto: “*Expresión* es la facultad del hombre de comunicar lo que le ha sucedido. El concepto de *conocimiento*, es decir, la facultad del hombre de *representar* lo que le ha sucedido...” (*El libro de nuestra crisis*, op. cit., p. 491). Vemos que la expresión entendida como una “facultad del hombre” no logra dar con el punto en el cual es manifiesto que toda comunicación facultativa es expresión, porque “el hombre”, no puede, sino presentar y representar lo que sucede si no es como acontecer de la expresión. La empresa dirigida a elucidar el concepto de expresión acometida en la filosofía contemporánea, debe mostrar un alcance más fundamental del que logran las teorías de la significación o del conocimiento, mismas que adquieren el rango teórico de “física de la expresión”. Pero la riqueza Metafísica de la expresión no puede ser abarcada por una ciencia específica o por un conjunto de ciencias atentas a los *facti* expresivos; en ellas el *fieri* o acontecer ontológico es supuesto, cuando en rigor debe ser explícitamente expuesto. En realidad, la empresa de una física de la expresión es adjunta al giro contemplativo de la Metafísica de la expresión, pero es imperativo dar razón ontológicamente fundamental del fenómeno expresivo. Además, es preciso hacer énfasis en lo que ya ha resultado evidente: fenomenológicamente, en congruencia con el fenómeno del acontecer no es posible dar una definición de “expresión”; únicamente podemos atenernos al dato “describiéndolo”, explicándolo y comprendiéndolo, haciendo aflorar el discurso como el más fidedigno testigo del propio acontecer de la expresión, que es el entramado de la fenomenomenicidad fundamental de presencia, copresencia y mundanidad.

Por ende, sólo queda para la “Fenomenología de la expresión” permanecer en el transcurrir con la seguridad ofrecida por los hechos apodícticos de que *Hay Ser, hay formas de ser y hay expresión*. El tránsito atenderá ahora de manera señalada al punto arquimédico diferencial de las formas que se nos ha revelado: la expresión, en el ser del ente que, no puede ser, sino en esta persistencia presencial de su mostrarse.

De tal manera, la “Fenomenología de la expresión” sigue en el camino seguro del fenómeno para explicitar la forma de ser de lo dado como el darse en la presencia expresiva. Este darse es fundamento originario de la forma de ser del ente, fundamento originario en tanto acontecer de la presencia ontológica, irrenunciable e irrestringiblemente común a todo individuo expresivo, en la integridad y unidad de su presencia, sin dualismos ontológicos de extensión y pensamiento, o cuerpo y alma.

La presencia: logos encarnado

Darse es en la integridad de la expresión es un acto fundamentalmente pleno y unitario ontológicamente del individuo expresivo. Miramos bien, y por más que busquemos en el ofrecimiento de la fenomenicidad de la presencia no vemos algo más allá de lo expreso en el acontecer íntegro de la presencia. El ser de la expresión se ofrece todo en su acto primero, porque no puede hacerlo mas que en la apariencia de ser-logos-temporalidad, y atentos a esta necesidad ontológica de su apodicticidad (esta patencia aparente, *phanerós*) no vemos razón alguna para afirmar que la expresión se trate de algún fragmento accidental del ser, el “cuerpo” o el “alma”. Seguimos mirando y aprehendemos que el ser no se *concentra* más en el pecho, en la glándula pineal, ni en las oscuras categorías a-fenomenológicas de espíritu, mente, “consciencia” o alma que vayan en detrimento o descualificación ontológica de lo demás que es visible.

Teóricamente comprendemos que esas “concentraciones” ontológicas que ha afirmado la tradición metafísica son resultado de una congruencia de pensamiento con la “ocultación del ser” en la substancia e hipótesis de cierta *physis* invariable y esencial que nos salva de la temporeidad. Aunado a esto se encuentra la depreciación ontológica de lo visible —lo visiblemente cambiante a los ojos de todos— que tiene supuestos arraigados en la consciencia histórico-colectiva del pensamiento occidental, fundados y fundamentados

destacadamente en las concepciones biológicas, religiosas y morales que emergen de situaciones existenciales determinadas.

En este entramado metafísico-existencial de la tradición encontramos otra de las dificultades teóricas para asumir la presencia como fenomenicidad de los individuos expresivos. Porque es verdad, el dato de la integridad de la presencia ha sido cuestionado, a pesar del dato mismo del que surge la cuestión. Recordemos que la presencia no es problema, es un hecho incuestionable, *es*. Sin embargo, la tradición nos dice que el problema radica en un dualismo ontológico de la presencia: la distinción metafísica alma/cuerpo que es la escisión del acontecer de la presencia en la afirmación de una heterogeneidad esencial; esencialmente distinto como lo es lo externo de lo interno.⁷³ Lo “externo” sería la realidad físico-visible, comúnmente llamada “cuerpo”, encajada en los infortunios y penurias de la Naturaleza, y esto contrasta con lo “interno”, la realidad inteligible y espontánea, pero intangible, que es denominada comúnmente “alma”.

Dicha escisión tuvo sus consecuencias en la problematicidad misma que desencadenaba: frente al fenómeno de la integridad en que se desenvuelve la existencia, el metafísico debía reconstruir la vinculación de una realidad patentemente unitaria que había escindido. Al igual que la escisión, la reconstrucción estaba enclavada en la abstracción teórica, que descuidaba su permanencia en los límites del fenómeno mismo que pretendía explicitar.

Centrada la problemática en la atemporeidad del ser y en la identificación absolutamente substancial de la *physis* del “hombre” o como un puro sujeto trascendental del pensamiento, raíz última de la unidad del yo, todos los denuedos se orientaban a dar razón de esa realidad patente en su presencia como una individualidad espontánea e invisible, creándose, así, la paradoja de dar razón de la apariencia por una ausencia fenoménica. De tal modo, se atendía a una ontológica pureza interna del individuo que, para actuar por sí misma, no necesitaba del concurso de condiciones corporales. En la interna constitución de dicha pureza, la interioridad explicaba el ser todo, lo demás eran *meras* expresiones de un ser “exprimido”, exteriorizado accidentalmente. Por lo demás, sólo había que explicar las peculiaridades de esa relación patente entre las percepciones psíquico-cognitivo internas de lo recibido del exterior, por los órganos sensible-corpóreos,

⁷³ *Vid. supra.*, nota 69.

y de la espontaneidad psíquica en el influjo de las acciones fácticas (piénsese sobre todo en las morales) y, en general, en la transformación de la realidad externa.

Como se aprecia, la simple relación “psicofísica” era ya un problema mayúsculo: ¿cómo vincular las acciones fácticas entre “realidades” tan heterogéneas como son lo íntimo, inespacial-atemporario y espontáneo, con lo externo, extenso-cambiante y reactivo (en sí involuntariamente) a condiciones ajenas a su propia constitución?; pero aún más, la compleja relatividad del “hombre” con la realidad era insoluble: ¿cómo vincular a un ente —que en su misma constitución no logra la unidad “esencial”— con la alteridad y la otredad?

Seguimos mirando detenidamente y no es claro que aprehendamos, como se nos dice la metafísica tradicional, dos realidades absolutamente heterogéneas. No es claro que en nuestra presencia y co-presencia veamos el “cuerpo” y luego intuyamos el “alma”. Aprehendemos el ser que somos en el aparecer de la presencia toda.

Ahora bien, en el último siglo de nuestro decurso histórico, el problema del dualismo y la eventual reunión de las sustancias se ha avizorado como una abstracción meta-física que poco a poco ha dejado de tener la importancia que manifestaba en la ontología siglos atrás. Precisamente, el problema tomó un nuevo giro teórico y llevó a la excentración teórica ante el auge biológico en el estudio de la fisiología humana, desde la que se pretende dar cuenta del fenómeno expresivo integrado y reducido, abstraído, a los procesos orgánicos del “cuerpo”. Con todo, el problema de la expresión sigue en el panorama de la interioridad y la exterioridad, en una serie de relaciones causales, al vincular las funciones centrífugas del fenómeno expresivo con la realidad centrípeta de la naturaleza física, por lo que se convierte al “cuerpo humano” (entiéndase al “ser humano”) en un conjunto de mecanismos psico-fisiológicos que explican las tomas de posición afectivas y prácticas de la existencia. Desde esta perspectiva, se entiende que la “vinculación” interior-exterior es inmediata: toda expresión externa es resultado de una “transferencia”, por la que las situaciones complejas de interrelación humana están estrechamente vinculadas a aparatos nerviosos. El camino de la explicación de los actos externos se reduce, así, al seguimiento objetivo desde las interrelaciones fisiológicas internas hasta las proyecciones externas en la expresión; por lo que, dicha explicación del fenómeno expresivo es indiferente a la forma ontológica, en tanto que el “cuerpo” humano

deja de ser el fenómeno de una individualidad diferencial para convertirse en un mero objeto de estudio entre los demás cuerpos sujetos a consideración.

Así, la presencia pierde el carácter de ontológica fenomenicidad expresiva y supone la inferencia de los actos concretos hacia una causa trascendente a la voluntad del individuo. La presencia, como fenoménica relación de copresencia expresiva, comunicativa, se pierde para ser una *mera* apariencia de un interior complejo, constituido fisiológicamente y regido según leyes psicofisiológicas y psicológicas. En este sentido, la aseveración de Merleau-Ponty es oportuna cuando enuncia: “De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial.”⁷⁴ Esto, debido a que, según este fisiologismo, cada expresión concreta del individuo está inserta en un sistema de funciones psicofisiológicas uniformes, constantes y descualificadas en todos y cada uno de los individuos, es decir, que en rigor no son *sus* expresiones individuales, sino que suceden como en un espectáculo en el cual él no participa; en cuanto a *su* individualidad nada de lo que haga lo forma, “es hueco”. Esta oquedad no permite dar razón de la variedad de las modalidades expresivas que entraña para cada individuo la experiencia concreta de su materialidad (“cuerpo”) en las múltiples relaciones que establece, como situaciones vitales de su acontecer.

De tal forma, al tomar el “cuerpo” el primer plano de la excentración en la reflexión de la presencia, el problema seguía siendo que la objetivación fisiológica no podía dar cuenta de la dimensión ontológica (cambiante, histórico-temporal, de sentido y el acontecer de la copresencia expresiva en el mundo), ninguna función orgánica o la complejidad de relaciones funcionales, así como las categorías que se aplican para dar razón de todo lo ente en su reducción orgánica, explica el acontecer expresivo que históricamente se ha desplegado y que no encuentra correspondencia con ninguna evolución fisiológica en el “hombre”.

Comprendemos, que las respuestas que da por la tradición metafísica, y recientemente por la fisiología, son insuficientes cuando se alejan de los hechos mismos, sin embargo, cada una de ellas tiene un mérito indiscutible: remiten a la insoslayable necesidad de dar razón fenomenológica de la unidad ontológica que en la existencia se

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 77 (Asimismo, vid., E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, México, FCE, 1975, p. 37 et seq.)

trasluce como experiencia dividida de algo que se considera cotidianamente como interno y externo. Es decir, el problema ontológico del dualismo o la reducción ilusoria de la fisiología es insoluble porque se ha planteado incorrectamente al “ontologizar” factores determinados de la constitución entitativa del ser de la expresión, o bien, al elevar a rango ontológico una experiencia existencial que tiene gran prosapia cultural. En este contexto el dualismo no sería únicamente metafísico, sino que, a su vez, estaría reafirmado por lo existencial.

A lo largo de la historia cultural hemos configurado existencialmente una comprensión de nuestra individualidad como dos modos diversos de experimentar nuestra presencia expresiva, que es unitaria. Muy probablemente, dichos modos estén sustentados en aquello que nos revela la muerte del prójimo, dado que ella es el último acontecimiento de la existencia, postludio en el que el acallamiento nos embarga porque el logos nos “deja” y en esto dejamos de ser-expresión: sólo quedan los “restos”, la materia que sin perder su apariencia se suma al otro orden del ser; pero, aún en esa apariencia material, queda la impronta que ha impreso en su existencia aquella alteridad próxima. El deceso del prójimo nos conmueve en nuestro ser, porque ese suceso final es el fin de un ser único, individual; sabemos que esa individualidad ha terminado, se ha perdido como acontecer venidero.⁷⁵ Cuando el otro pierde la vida, cuando en él se pierde la expresión, cada uno de nosotros pierde un complemento ontológico de nuestra insuficiencia, un otro-yo. La conmoción no podría ser menor: llega hasta la hondura misma de lo que somos.

En los “*restos* mortales” tenemos el testimonio visible de la ausencia del logos propio del prójimo. Al morir, la vida se oscurece en el ya-no-ser-más, porque el logos ha dejado de alumbrar la transparencia del existir. En la experiencia frente a ese “interlocutor” que ya no habla, que ya no nos responde, porque ha devenido en algo fuera de la locución vital (ex-locutor). Nos parece que el *acontecer* de nuestra existencia es como el *suceso* de la muerte, que existimos escindidos en una exterioridad visible, pero inerte, y una interioridad, que, sin lograr ubicar bien a bien en esa constitución tangible y visible,

⁷⁵ Lo acontecido durante la existencia deja, ciertamente, una impronta en el orbe del Ser y en el orden de la comunidad expresiva, se trata del sentido de nuestra presencia y los sentidos de nuestra existencia con los próximos. El logos nos deja, pero nosotros hemos dejado sentido en el mundo, hemos sido coautores expresivos del orden común en el cual venimos a ser y venimos a hacer mundanamente en la actualizaciones y posibilidades que heredamos de otros y heredamos a otros. El deceso es el cese del ser-del-sentido que existe floreciendo en su presencia con el otro-yo. (*C.ca. infra*, cap. IV.)

sabemos que dota de “expresión” a lo que algún día será lo que suponemos que es en sí, acallamiento, materia que surge cuando se resta el logos a la existencia, en esa inexorable fatalidad. Éste es el fenómeno de la presencia de lo inexpressivo en el suceso de la muerte, en el deceso del ser de la expresión.

Lo que sucede *en* la muerte (no más allá de ella) es ya un misterio, porque ¿cómo explicar esa pérdida de la expresión en la individualidad? Quizá el misterio está ya desde el origen ¿cómo fue posible que en la materia, ahora inerte en el deceso, se originara el logos? La “Fenomenología de la expresión” halla aquí los límites de su exégesis, atendida al acontecer de la presencia en su apariencia y al fundamento ontológico de todo aparecer. Únicamente está al alcance de nuestro estudio la afirmación fenomenológica de que el acto íntegro de presencia es expresión en la realidad originaria del individuo. La razón de porqué el ser-expresión sea en el Ser es un misterio, pero, no así, el ser mismo. De tal modo, cualquier exégesis que sobre las expresiones se pueda dar para explicar las características o rasgos que le son propios al ente que se exhibe expresivamente, debe partir del dato mismo de que toda característica o rasgo *es* expresión.

Se entiende que ante el fenómeno ontológico de la expresión, que resulta tan complejo por sí, y en la diversidad dinámica de su aparecer, sea posible asumir la integridad de este ente expresivo en términos diferentes (psicológicos, fisiológicos o existencialistas), pero, la incorrección en el punto de vista de cada asunción radica en confundir diversas modalidades y factores de la expresión con la expresión misma, que representa, en cada caso, lo fundamental y permanente. No son las expresiones del cuerpo ni las del alma, ni la angustia y el cuidado existencial ante la muerte, así como tampoco la sonrisa en situaciones determinadas, o el porcentaje genético diferencial la fundamental distinción. Lo ontológicamente distintivo del ser de la expresión es la expresión misma que se hace patente en cada uno de esos actos. Por lo que es fenomenológicamente imperioso poner entre paréntesis las categorías metafísicas, científico-positivas, teológicas y vulgares de alma y cuerpo, extensión y espíritu como dos órdenes distintos y separados o reducidos uno al otro, y que resultan anejas al concepto ya suspendido líneas atrás de “hombre” o “ser humano”.⁷⁶

⁷⁶ El último Husserl acomete una operación parecida a la que aquí se lleva a cabo. El padre de la fenomenología realiza un giro teórico en la *epoché* de los presupuestos científicos - naturales y psicológicos- destacadamente- para contemplar como “mundo de la vida” la existencia unitaria del hombre: el cuerpo con

En realidad, aquellas “purezas” meta-físicas no nos son accesibles en el fenómeno de la presencia del ser de la expresión, porque, en éste, la materia es algo más que pura materia inerte, indiferente, mero cuerpo. Desde que el ser de la expresión viene a ser en el pleno de la realidad, la materia adquiere una cualificación por el logos distinta a cualquier otra en el orden lo ente, en tanto que relatividad intrínseca del sentido e inmediatamente comunicativa persistiendo en el cambio, surgiendo temporalidad en la expresión que es unitaria en logos-materia.

Todo lo ente, todo *lo que es*, es en la universal temporeidad diáfana del Ser; sin embargo, y como se ha visto, esa temporeidad tiene un carácter formal. Las formas de ser son las formas de la temporeidad que no son puras, desculificadas, ni independientes del aparecer de los entes. La temporeidad es constituyente “formal” y manifiesto, según las maneras de aparecer. Todo aparecer de la forma es en la materia formada, según el orden de ser que le corresponde. Por lo tanto, las formas de la temporeidad son cualificadas, heterogéneas (tiempo y temporalidad) e impuras —en el sentido de que están dadas en su materia, implicadas en la simultaneidad fáctica de la espacialidad (no derivadas ni anteriores a ésta).

Así, la temporalidad o historia que surge por el ser de la expresión, no puede presentarse como algo abstracto, “en el aire”, porque encarna una materia expresiva en la espontaneidad de sus modos de aparecer en un “aquí y ahora”. Expresión es cambio visible, es decir, es espacio-temporalidad que surge en un antes, ahora y después, mismos que no son por sí en la temporeidad, sino que dependen de aquello en ella acontece por la expresión, por las relaciones fácticas de acontecimientos espacio-temporales de nuestra propia existencia, expresivamente encarnada. El acontecer se constituye en la temporalidad al hacer presente, con lo cual deja de ser la temporeidad un simple instante presente del estar ahí en el suceder. Es decir, en el orden expresivo, espacialidad y temporeidad son siempre cualificados por aquello que acontece *haciendo* acto de presencia. Así, en la forma del ser diferencial la materia es dinámicamente expresiva, temporal, está inscrita en la forma de ser del ente.

sentido es presencia en cualesquiera circunstancias. Esta operación debe ser tenida en cuenta como parte integral del giro teórico que en estas líneas se presenta. (Vid. E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folio Ediciones, 1984, pp. 214-217. Asimismo, *vid.*, Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, VI “El filósofo y su sombra”).

En verdad, el acontecer le ha robado a la temporeidad su independencia como un suceder unidireccional e irreversible de “ahoras”, porque el acontecer *es*-expresión en el entretejido de la materia (carne) como temporalidad. El ser de la expresión no es temporal porque exista en la temporeidad (como escenografía en la actuación de su existencia); sino porque su ser es, fundamental, fundación abierta de relación apofántica y poiética en la espacio-temporalidad con el orbe de la realidad.

Se trata, pues, del ser encarnado, de la encarnación del logos como el emerger de la temporalidad en el espacio, en la que ni materia ni logos pueden entenderse puramente separados: la relatividad es fundamental, se da en el *fundus* mismo del ser. Pero la relatividad de la expresión irradia su diafanidad doquiera que su alumbrar aparece, por lo que ningún acto expresivo es indiferente, ya que se cualifica siempre en la vinculación con otras expresiones.

El cuerpo nace con la muerte del ser de la expresión. Nace, porque la materia es ahora presente, es “siendo-simplemente-aquí” en su soledad ontológica sin el logos; pero en la duración de la existencia no es el cuerpo el que se presenta (como mero *organum* de funciones biológicas), porque, en ella, la materia es ontológica y existencialmente distinta del cuerpo, esto es, desde el origen es logos encarnado, la *carne* sin la cual el verbo es imposible. La cualificación ontológica en el ser de la expresión es cointrínseca a la carne y al verbo. En el principio no es el verbo, ni la carne, es el ser todo en la piel y la piel toda en el ser. La forma de ser de la expresión es “superficial”, su ser y su *physis* son latentes en la “carne verbal”, en ese ser dermato-lógico, porque, en él, ser-expresión es patencia carnal. La carne es fenoménicamente expresiva. La radicalidad de la expresión en la carne cualifica la existencia fáctica de lo el ser de la expresión es en tanto que presencia en el mundo. Justamente, la carne expresiva no es un agregado de partes, como lo puede ser la materia corporal en su disgregación después de la muerte. La carne, nuestra piel, está tejida con el hilo de la latencia del sentido que es el verbo común. Esta latencia es la de *mi* carne expresiva (no ya un cuerpo compuesto) que está presente en la aprehensión que el otro-yo hace del yo.

Cercano a nuestras reflexiones, esto es señalado por Ortega y Gasset certeramente:

La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido lo llamaban “logos”, y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: “verbo”. Pues bien, en el cuerpo del hombre, el cuerpo se hace

carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo latente de una realidad latente.⁷⁷

La latencia de la carne es la expresión, es decir, se trata de una materia peculiar porque es, literalmente, una *materia signata* —valga la formulación—, impresa con el logos expresivo desde su origen y en la donación fáctica de la palabra por la comunidad expresiva (esa patria del lenguaje en la que somos ciudadanos del mundo del sentido). Esta materia, pues, es especial en el pleno del Ser, es carne comunicativa inmediata, cuya patencia latente en la existencia no con-genia con el orbe de la materia corporal inexpresiva, que resulta irreductible al logos.

La latencia es el fenómeno y su comprensión fundamental no puede cederse ciegamente a una teorización existencialista que prolongue la experiencia última de la existencia al existir mismo; ni puede confiarse a la fisiología o a la teología, porque el fenómeno no cede completamente a la abstracción reduccionista de órganos y funciones, indiferentes a la individualidad de quien expresa y ante quienes se expresa; o al espiritualismo de algo misterioso y escondido que se sirve del cuerpo para expresar sus operaciones (aun y con todas las matizaciones muy elaboradas de un personalismo substancialista, que en última instancia no reconoce la plena fenomenicidad de la presencia expresiva).

En tanto fenómeno expresivo, la comprensión le corresponde a la metafísica, por cuanto la fenomenicidad es evidencia unitaria *en el acontecer ontológico de la expresión*. La temporalidad, espacialidad, logicidad y ontologicidad del acontecer son datos que no pueden ser resultantes de una dualidad ontológica, un reduccionismo fisiológico o una afenomenicidad espiritual. La presencia del ser de la expresión es completa en el darse actual, íntegro y efectivo en la realidad como experiencia inmediata de la presencia (y no de ideaciones teóricas o subtracciones hipotéticas de cariz diverso); lo que quiere decir que la expresión no es fuera de la materia carnal, más allá de ella, a parte o a pesar de ella, sino que se da en ella y con ella. En el ente expresivo hay la asombrosa, y hasta misteriosa, compatibilidad del *verbum* con la *carnis* en el *óntos*, la cual sólo se da en este ente señalado.

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *Sobre la expresión y el fenómeno cósmico*, Madrid, Revista de Occidente, Obras II, , s. d., p. 508

El acontecer de la expresión es la presencia toda en la evidencia que da la experiencia propia y la del prójimo que es inmediata y apodíctica. Es en la individualidad carnal expresiva, en sí misma y por sí misma dada en la espacio-temporalidad de su acto de presencia permanente que es ante otro-yo.

La materia verbal y la expresividad material de la presencia (que éstas no son sino dos maneras de remitir a lo mismo) no son accidentes lógicos, existenciales o psicológicos, pertenece al orden ontológico fundamental en la presencia permanente del acontecer ontológico del ser de la expresión. Insistamos: el ser es en la expresión, mejor dicho, el ser es expresión que se da con plenitud y autenticidad en la presencia toda, acontece, y esto no requiere de abstracción alguna en la Metafísica de la expresión.

En esa totalidad expresiva, unitaria e íntegra, ahora comprendemos más claramente la realidad de la presencia diáfana que es carnal, fáctica, relativa, espacio-temporal y mundana; comprendemos que el ser se hace presente en toda expresión, aún y cuando no pretenda expresar nada, porque la carne está formada con el logos, es expresiva *katá physis*, o sea, por naturaleza y desde el origen, constituyendo la forma de ser de la expresión. La expresión está a la vista.

Los rasgos primarios de la presencia

Para seguir por el buen camino del fenómeno debemos destacar los rasgos primarios de la presencia expresiva que hasta ahora han sido enunciados y que nos permiten dar cuenta específica del acontecer ontológico del ser de la expresión en su fenoménica presencia. Estos son:

- Expresión es manifestación. En tanto que expresión, el ser de este ente consiste en la presentación de su íntegra fenomenicidad. Lo que primariamente expresa es su forma de ser en el acto de presencia, cuya patencia es en la diafanidad que se revela con la plena claridad de su ser, la cual permite identificarlo apodíctica y diferencialmente como ser de la expresión.
- Expresión es comunidad *apofántica*. La expresión tiene el carácter de vinculación y relación ontológico-apofántica. El acto de presencia es ya comunicativo: la identificación inmediata del yo como ser-expresión es llevada a cabo por otro ser

expresivo con el cual se establece una relación dialógica. Como en todo, esto no es un accidente del ser expresivo: su ser-expresión es eminentemente relativo a la copertenencia ontológica de la comunidad expresiva y a la comunidad de la presencia general. La forma de ser, en la inherencia a toda fenomenicidad, no es únicamente un estar ahí del ente expresivo. Esto es evidente porque, en el acto de la expresión, la fenomenicidad de lo que es ahí se transmuta como una presencia diáfana en la *apófansis* del logos.

- *Apófansis* es comunicación. Toda expresión es comunicación que implica, aunque sea virtualmente, a ese otro-yo ontológicamente próximo. Comunicación es el surgir de la comunidad expresiva en la relación ontológicamente complementaria de individuos que se relacionan con sentido en aquella primaria identificación de su forma común de ser.⁷⁸
- La expresión es individuación en la concreción situacional de lo expresado por los individuos, en el despliegue de posibilidades abiertas y actualizadas existencialmente, en las que resulta manifiesto la unidad óntico individual por las expresiones particulares que el sujeto produce y que lo caracterizan personal y comunitariamente. La particularidad expresiva de cada acto es en su intención comunicativa (que remite a otro-yo) y su contenido significativo (que refiere a algo que es). Dicho despliegue es la diversificación de sentidos que se someten a la interpretación y comprensión de los modos de ser, pero ontológicamente en ellos se manifiesta una común forma de ser que existe transformando el mundo en las relaciones que crea y que promueve. Sin embargo, una aspecto es lo que se refiere a la personalidad individual, y, otro, es el hecho de su manifestación en la sola presencia, porque la apodicticidad de la presencia no requiere interpretación. Por tanto, la manifestación del ser-expresión no está reservada para ningún acto expresivo excepcional. Manifestamos nuestro ser en toda expresión, y esto no se empaña por la intención o el contenido significativo.⁷⁹

⁷⁸ Como se ha enunciado en notas al pie, hasta ahora, ateniéndose al dato de la “presencia”, en tanto constituyente del acontecer, clarificamos únicamente lo manifiesto en ella en relación con la comunidad expresiva. El ocurrir de ésta en la copresencia diáfana de la expresión será centro de la “Dialéctica de la expresión” y de la mundanidad en la “Hermenéutica de la expresión”.

⁷⁹ De manera parecida a la nota precedente, ya hemos afirmado que toda expresión es en la manifestación fenoménica o aparecer del individuo expresivo, en el que es patente su forma de ser. Atenerse a las evidencias

- Expresión es dinamicidad en tanto que acto. La particularidad de dicha actualidad es propia de la forma de ser del ser de la expresión. En ningún acto expresivo se da por terminada la presentación fenoménica. Dejar de expresar es dejar de ser. Lo que manifiesta la presencia del ser de la expresión es un *continuum* de acción, un cambio constante, una necesidad de prolongar el ser presentándose en la expresión, mejor dicho, la imposibilidad de que el ser-expresión se *dé*, si no es temporalmente, creando temporalidad. No hay expresión fuera del ser ni de la temporalidad.
- Es claro que en cada acto de presencia el ser de la expresión diversifica su manera de exhibirse. Afirmamos la temporalidad de este ente porque su presencia temporaria es renovada, constantemente sorprendente y cambiante. Haciéndose presente de la misma *forma* lo hace de diversos *modos*. Este es el ser que cambia temporalmente porque abre alternativas, *da de sí* (se-dice y se-deja-decir de diversas maneras) arraigado en las condiciones situacionales que se le imponen. Las alternativas que abre son alteraciones de sus modos de ser que patentizan una forma, la cual no es uniformemente invariable ni preestablecida, sino que es ella misma insuficiente y siempre requiere hacerse en comunidad. Ser es expresión. La apertencia ontológica es fundamento de la libertad manifiesta. Cada acto expresivo es fenomenicidad de un ser que tiene que expresar y *elegir* cómo hacerlo en la permanencia ontológicamente diáfana de su libre existencia.

§ 10. La fenomenicidad de la presencia

En hic ille est. Así, hemos señalado al ser de la expresión porque es ahí manifiestamente, su presencia “salta a la vista”. La fenomenicidad que nos manifiesta para señalarlo no es un indicio, es la plena y segura indicación ontológica de su ser revelado. Así, no preguntamos qué es el ser de la expresión, porque vemos que es presencia expresa en tanto que evidencia fáctica primaria, por cuanto es punto de partida para nuestra existencia, y clave para

no es abstraer a la expresión de donde se origina, sino clarificar que el fundamento de todo aparecer individual, en la presencia, es común —en tanto que estructura ontológica— a un orden de ser que es inherente a cada individuo expresivo. En este sentido es pertinente la individuación en la presencia y la “Fenomenología de la expresión”. Sin embargo, las relaciones que crea el ser de la expresión por la co-presencia expresiva en la conformación de mundo, por la diversificación de sentidos y la *particularidad expresiva* (intención y contenido) que, desde su origen, la expresión manifiesta, atañen a la exégesis de la mundanidad en la “Hermenéutica de la expresión”.

exégesis ontológica de su acontecer y fundamento para todo estudio específico de las ciencias de la expresión en los modos ónticos de ser. *La presencia ontológica*, no contamos con ningún otro dato anterior en el ser de la expresión.

El primer aspecto del giro contemplativo ha sido éste: la revelación apodíctica (inmediata, universal y definitiva) de que el ser de la expresión está a la vista en el acto declarado en su presentación. Hacer presente el ser propio es declaración común, apofántica, es comunicación en el reconocimiento por el cual *habemos* en la comunidad ontológica de la presencia y de la expresión, y en ésta nos distinguimos individualmente por lo que expresamos.

Desde esta actualidad de hacerse presente del ser de la expresión se ha mostrado la fundamental posibilidad e inicio del transcurrir de una ontología fundamental de la expresión. Al ser la expresión algo propio del ente que hemos señalado, que resulta evidente, ella es la clave para la explicitación de todo lo que acontece en su ser y su devenir temporal, comprensión fundamental de sus acontecimientos históricos, punto diferencial con el orden ontológico de lo no-expresivo y, finalmente, de su inherencia, copertenencia y apertenencia en la omnitud del Ser, así como patencia común de las relaciones de todo lo real. Es decir, ontológicamente hemos presenciado el fenómeno de la expresión, por cuanto a la presencia se refiere, en su vasta irradiación luminosa. Así, todo lo que el ente expresivo es y hace se explica primariamente por la expresión o se implica en ella.

El despliegue del acto de presencia expresiva se ofrece en una actualización incesante, temporal y variable en la diversidad de expresiones que involucran al otro ante quien nos presentamos. Esta revelación ontológica no requiere interpretación alguna. El ser no se interpreta, se aprehende en la apódeixis de su fenomenicidad. No sometemos a escrutinio si este ente que está ahí desplegando su ser es o no un ente cuya forma de ser nos es común. La seguridad es plena, aunque no sepamos a cabalidad quién es en su individualidad expresa, sabemos que nos es familiar en el ser. La intención comunicativa y el contenido de sus expresiones se entregan a la extensión de nuestra existencia compartida para la consideración hermenéutica, comprensiva de ese otro-yo, que “da la cara”, por lo que nuestra vida transcurre en las expresiones para *enterarnos* del otro-yo, para completarnos en y con él. El otro-yo, el tú aparece en el dominio de la interlocución, en el

dominio de la presencia o comunidad expresiva, en el que todo lo demás puede ser presentado.

Pero, dejemos en claro que, el *rostro*, la *cara* del otro no es una metáfora filosófica, es la afirmación fenomenológica de la copresencia. Desde aquí, avizoramos que la complejidad de esa alteridad en su “mera” apariencia dirige a nuestra exégesis por otros serios desnudos del camino, pero por ahora podemos allegar nuestra andadura hacia la manera en como se presenta el rostro del otro. Esta presentación trasciende todo dejo de subjetividad ensimismada que pueda quedar en la noción de presencia. El otro no es algo quieto ante la mirada del yo que se exponga como un conjunto de cualidades que conforman una imagen. El rostro del otro es logos encarnado que desborda la imagen plástica de su materia, porque es materia expresa. El otro que da la cara no se somete al des-velamiento o interpretación analógica, sino que da, es autotatidad de sí, es expresión en el acontecer copresencial de su ser dado al yo.

Acontecer en la presencia con el tú es surgir en la temporalidad de una duración intensiva de la expresión en el que *nosotros* (el yo y el otro-yo) aparecemos simultáneamente ofreciendo y siendo ofrenda del ser en esa reciprocidad diáfana que se da en nuestra piel misma. Ontológicamente no hay alternativa: damos la cara exhibiendo lo que somos. De tal manera, se quiebra la asunción de la expresión como *exprimere* de la interioridad del “hombre”. De frente a un “expresionismo”, la “Fenomenología de la expresión” se atiene al carácter ontológico del acontecer de la expresión, que consiste en un dar y recibir el ser en el decir y el dejarse-decir de la fenomenicidad original. Por ello mismo, no se trata de la *función* “expresiva del lenguaje”, sino que es la expresiva diafanidad ontológica del logos. En esencia, el acontecer no es decible y mostrable, ni el lenguaje testimonia el acontecer de la presencia, como un *spectaculum*, como “quien dice cosas”, sino que es donación del ser. Acontecer de la expresión es el decir y mostrar ontológico en la presencia del ser-logos-temporeidad (temporalidad y tiempo), cuya radical donación fenoménica reclama al otro-yo visivo, quien es decir-escucha por, en y del acontecer, y no un mero “testigo visual”. El acontecer en la presencia es el *cara a cara* del ser de la expresión que ofrece y entrega íntegramente en la expresión el ser. *Hay* expresión.

Toda alternativa del aparecer de los individuos, todos sus modos ónticos que le caracterizan como otro-yo, se fundan en esa necesidad exhibicionista, mostrativa de su ser

que constituye aquello que él es en su *haber* y que en cada acto corrobora diciendo quien es. Somos expresión y existimos expresando. Mientras dura la existencia no podemos “esconder la cara” de nuestro ser, éste es diáfano porque es clara presencia manifiesta.

Sin embargo, aquí hay una dificultad que debe ser suspendida. Correlativa a la desconfianza en las apariencias que sintió la metafísica tradicional por el Ser, hubo una desconfianza ante el ser de la expresión, desconfianza que se deja sentir ópticamente en la experiencia cotidiana: a veces las expresiones individuales vienen teñidas por la voluntad del engaño y la hipocresía, por lo que nos *parece* que el individuo no comparece auténticamente en su expresión, que existencialmente no nos da la cara. Por esta razón, nuestra existencia muchas de las veces se erige en la sospecha y escepticismo moral de lo que el otro nos revela como mediación de algo que esconde, una individualidad mal intencionada, porque no se presenta como es ella misma, porque es inauténtica. Pero estos son los complejos *avatares* de la existencia, juegos de máscaras en los modos diferentes de encarnar nuestra individualidad con los otros, para *parecerles* lo que en nuestro modo individual de ser no somos. Las razones que cada cual tiene para aparentar *lo que se es* son profundas; el ser común que aparece no.

Debemos trascender los prejuicios profanos y aquellos que la tradición elevó al rango de metafísica, y atenernos al fenómeno en su *aparecer*. Ontológicamente, las *apariencias* no engañan, en cada expresión se manifiesta que no podemos aparecer sino expresando. Es más, toda intención, buena o mala, es ya la plena indicación de que ese otro-yo que se me presenta es-expresión, familiar ontológico en la forma de ser. Ningún otro ente puede ser intencionado, ningún otro asume una atención hermenéutica existencial en la sospecha o la confianza para organizar la coexistencia proyectada con el otro. Mirar con cuidado (*sképtomai*) al tú para que no nos engañe es parte del dispositivo existencial que asumimos con la plena seguridad de que el otro nos es ontológicamente próximo. Así, la presencia expresiva nos revela una seguridad ontológica de la forma de ser y una incertidumbre existencial del modo de ser individual expreso.⁸⁰

Hay expresión. En cualquier expresión exhibimos lo que somos, sin esta fundamentalidad ontológica de la expresión no habría ninguna expresión óptica concreta, ni pudiera tener ninguna de ellas un sentido determinado. Aquello que el ente del logos, el

⁸⁰ Vid. *infra.*, pp. 194-195.

ente literalmente fenómeno-lógico expresa en cada una de sus exposiciones es su misma presencia real como ser de la expresión. Su presencia fenoménica es expresividad patente, éste es el punto de partida. Viéndolo bien, no podría ser otro, porque “suponiendo que sólo dispusiéramos del dato de la expresión, podríamos reconstruir la estructura del ser humano; todos los demás caracteres irían apareciendo, dispuestos orgánicamente, a partir de la evidencia inicial, y en la plena congruencia con la expresividad constitutiva”.⁸¹

Si se visualiza fenomenológicamente esta invulnerable seguridad apodíctica del fenómeno en el ser de la expresión se comprende que la exégesis ontológica fundamental haya dado inicio con una “Fenomenología de la expresión”, porque fundamental resulta que en este ente que somos nosotros mismos es ser-expresión.

La formula nicoliana “ser de la expresión”, que señala nuestra primaria y universal manifestación ontológica, resalta la evidencia misma que revela prominentemente la indicación sobre la constitución estructural, en la que se exhibe lo que es común, permanente y definitorio, al tiempo que es histórico, dinámico e irreductiblemente individual. Por ello, no se trata de un atributo entre otros, de algo que “el ser humano” pueda o no ser “accidentalmente”, o bien, de una exterioridad psicofísica o de cierta esencia oculta e inmutable. *Ser de la expresión* es la determinación ontológica de todo individuo real y posible, en su integridad, que se presenta en el pleno del ser, que en todo acto y, en primera y última instancia, en el acto de su presencia revela manifiestamente lo que es. Esta revelación se aprehende en cada individuo, pero esa presencia singular es evidencia cabal que manifiesta el rasgo primario y distintivo de todo ser de la expresión en su constitución ontológica. Reiteremos: este ente que somos en cada caso nosotros mismos no es un problema, es un *dato* evidente (*phanerós*), que fundamentalmente es manifestación en el darse (ofrecimiento y entrega constante) expresivo de su ser, en la manera de hacerse presente en cada acto. Somos fenómeno en el acontecer de la presentación de nuestro ser expresivo.⁸²

⁸¹ E. Nicol. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 141. Y *Vid.*, E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión. *op. cit.*, p. 189.

⁸² Muy probablemente aquí radican los inconvenientes más destacados de la lógica y la antropología en la historia del pensamiento por dar con las definiciones definitivas que suponen una fijeza, no sólo en las maneras ónticas y situacionales en que se ha presentado el “hombre” en la historia, sino, asimismo, una radical fijeza ontológica que está más allá de la vista y que no logra avenirse con la fenomenomenicidad misma que acontece en la *mera* presencia. Algunas veces, aquellas maneras ónticas se tomaron como indicios de esa radical fijeza ontológica, el fenómeno daba que pensar sobre el *noumeno*; pero el punto, como hemos

De ahí, que la fórmula “ser de la expresión” no sea equiparable a algún concepto de especie o clase, de esto nos hemos distanciado ya; es más, en la radicalidad del giro contemplativo de la Metafísica de la expresión, no es ella una operación teórica que aporte una idea del hombre, sino la piedra de toque para la comprensión ontológico-histórica de las ideas del hombre.⁸³ El ser de la expresión se presenta y en él tenemos la evidencia apodíctica, inmediata y directa, que no está condicionada por situación histórica alguna y que elimina cualquier riesgo de relativismo antropológico. Pues como se ha dicho, cada idea es una expresión histórica en el *factum* del darse, un acontecimiento temporal, que surge de la comunidad expresiva en un momento histórico, caracterizado por sus relativos modos de existir (“situaciones vitales”), como el reconocerse y situarse en el mundo con una idea de sí mismo en la transformación del ser, que es propia de la forma común de ser expresiva. Pero en cada idea histórica del ser de la expresión no sólo muestra el dato de la actualidad existencial en ciertos modos de ser, sino que también se muestra en ello la permanentemente forma común de ser, en cuanto acontecer. Ninguna variación vital, fáctica (actual o posible) quebranta la permanencia ontológica de la estructura expresiva. Atendiendo a esta evidencia es lícito afirmar con Nicol que:

Las ideas del hombre no se sobrepone a las situaciones vitales: 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. Las expresiones humanas no son como la crónica, más o menos fidedigna de lo que acontece al ser, sino que son este propio acontecer (...) pues no se vive primero y luego se expresa lo vivido: vivir consiste en expresar.⁸⁴

mencionado, es que no se trataba de un indicio, sino de la indicación primaria que debe ser tomada en la consideración ontológica: el ser del “hombre” es fenómeno expreso. Comprender la dinamicidad inherente al ser de este ente radicaba en asumir que, ontológicamente, su ser no puede definirse con los métodos y categorías con que se ha utilizado la “ciencia del hombre”. Como fuere, es claro que ni la lógica ni la antropología, ni una ontología del hombre, podían asumir al fenómeno como el ser mismo, dado que ello requería un giro contemplativo más allá de la exégesis antropológica, exigía reconocer que todo el Ser y todo en el Ser es fenómeno ontológico.

⁸³ En la historia del pensamiento occidental podemos distinguir momentos históricos, caracterizados por la manera en cómo el ser de la expresión se relaciona con lo divino, con la naturaleza y con él mismo. En última instancia, la unidad de estas relaciones da a luz en la historia una idea del hombre que expresa de manera fidedigna una cierta y eminente manera de acontecer, lo cual nos permite diferenciar un determinado momento histórico de otros. Los momentos históricos cambian cada vez que el ser de la expresión ofrece una nueva idea de sí mismo como *acontecimiento* histórico-temporal de su ser que acontece. Cada idea es diferente ejemplar de lo mismo, de la permanencia de ser. Esto es, ser expresión es acontecer históricamente dando ideas de sí mismo en las relaciones en que se encuentra y que promueve. Acontecer y no acontecimiento, porque ninguna idea logra ser definitiva, ninguna logra cerrar las posibilidades de ser. Toda esa relatividad de ideas históricas del hombre, se explica por el absoluto de la expresión que no deja de ser dinámica bajo situación histórica alguna. (*Vid. infra.*, § 16. “La comunidad expresiva en la temporalidad y las formas simbólicas” y cap. IV. C. ca., E. Nicol, *La idea del hombre* 1ª y 2ª versión, *op. cit.*, “Introducción”.)

⁸⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 191.

En la expresión, el ser del ente que expresa acontece con integridad en cada expresión concreta. La con-creción no es sólo en el pleno del Ser, ni únicamente en el aquí y ahora del individuo singular en la comunidad, en él acontece la presencia ontológica, no sólo temporalmente presente, sino, también, la presentación del pasado común, histórico, y la apertura de posibilidades, con el otro-yo y en lo-otro, al presente venidero. Pero esta es la complejidad de la estructura del acontecer del diálogo y la mundanidad.

Por ahora, lo primero que vemos en el ser de la expresión es el fundamental dato fenoménico que nos ofrece: su presencia. Éste es el rasgo ontológico fundamental que se ofrece permanente —en el cual lo distinguimos—, y fundamento real de todo lo que en él aparece y puede aparecer en su estructura.

En hic ille est. Señalamos al ser que nos hace frente, que es *próblema*. Este señalarlo es ya hacerlo presente con evidencia en la exégesis. *Hay expresión* y este es el dato fenomenológico por excelencia que no requiere un subsiguiente análisis en la dirección de un desvelamiento de su presencia que manifieste los oscuros recovecos ontológicos de algo no expreso. Ser-expresión es manifestación inmediata, es patente, en la presencia, la manifestación del ser, el logos y la temporalidad de esta forma de ser.

En suma, el presentarse de la fenomenicidad expresiva, como surgir de la presencia, es el dato constituyente primigenio de la estructura dinámica y clave para su identificación primaria en la función central del acontecer.

Si podemos aprehender a este ente de manera tan universal y directa, sin miedo a equívocos, ni en regateos escépticos, es porque las categorías de su forma de ser están manifiestas. No sólo aprehendemos su ser, sino que lo aprehendemos ya categorizado como expresión. Esto no sucede con los demás entes. Algo tiene de cierta aquella afirmación popular que dice que “no todo lo que brilla es oro”, porque no todo ente despliega su *physis* tan inmediatamente; pero en el ente expresivo todo lo que brilla en su presencia es ser-expresión. Esta presencia es inconfundible, no sólo porque se aprehende apodícticamente en la mismidad de cualquier individuo expresivo, sino, asimismo, porque cada individuo la presenta de manera diferente.

He aquí el acontecer ontológico de la presencia. Su fenomenicidad es permanente en la diáfana revelación que declara lo que es a otro-yo: inter-locutor congénito (*con-genus*), nacido en la familia ontológica del logos y propiedad del yo, como constituyente del ser

propio. El yo expresivo es, desde sí, correlación ontológico-vital con el otro, porque expresión es una categoría de relación sobresaliente, vinculatoria. Así, pues, en la ontología fundamental, la presencia del ser toma la forma distintiva del acontecer en la expresión.

Acontecer en la presencia es darse al ser del otro, entregarse en el acto común de manifestación que implica a los interlocutores metafísicamente. Manifestar el ser es siempre ante alguien que corresponde, ya con la simple atención que dispensa a dicho acto. Expresar, pues, es poseer el ser manifestándolo en el haber del Ser. Reconocemos manifestamente al ser de la expresión porque su ser persiste en mostrarse, y aunque su presencia es definitivamente diferencial, por esa persistencia en el decir-se y dejar-se decir (por ese acontecer que no puede ser sino expresando), debemos reconocer que existencialmente este ente no puede dejarlo todo dicho cabal y definitivamente (esto es también diferencial en él respecto de los otros entes).

Somos el ser de la expresión. Acontecemos existencialmente en la insuficiencia de nuestro ser, en el aparecer de nuestra expresión por la cual queremos ser más plenos en y con el-otro. Es esta la necesidad de encontrar en la existencia, fuera del yo-mismo individual, el ser completo con aquél que puede “enterarnos”, el tú; completar el ser en la comunidad del logos, en el *nosotros*. Nuestra presencia es onto-lógicamente insuficiente, por eso es que no basta con estar presente, como lo que está ahí colmado, silencioso en su transparencia metafísica. Expresar es el acto de ser diciéndose y dejándose-decir, transparentando el ser, pero esto nunca puede ser cabal porque nuestro ser, en la radicalidad constituyente de su insuficiencia, jamás puede alcanzar la cabalidad: es esta la existencia nuestra que consiste en el bregar del *lógos* para colmar el *óntos*. Ésta no es ninguna tragedia de la existencia, es el hecho de la existencia misma, y no requiere adjetivaciones de sesgo existencialista (que eleven a universalidad lo individual concreto, situacional), sino más bien reconocer el carácter profundo de nuestro ser, que es en su insuficiencia, la necesidad de existir respondiendo y correspondiendo persistentemente al don de la palabra y a la datidad de la presencia con el otro.

Hacemos acto de presencia, nos relacionamos en la actualización (*dynamis*) temporal de nuestra manera de estar presentes dando la cara, expresando permanentemente, imprimiendo nuestro ser en el otro-yo, dejando impronta en el “simple” encuentro presencial. Ponernos delante, hacer acto de presencia, es ex-ponernos y encontramos ya en

el reconocimiento inmediato y espontáneo de nuestro ser-expresión, en y con el prójimo. Sabemos del otro en la integridad de su presencia expresiva que es complemento ontológico del yo, y no resultado de una mera agregación conjuntiva espacio-temporaria. Es evidente que

la expresión no es meramente un eco de algo más, de un ser real, que yace detrás de sus propias expresiones. Quizá la expresión no sea sólo la fuente de todo aquello que posiblemente podamos aprehender del hombre, sino constituyente principal, radical de su ser. Si esto es así, el individuo es único más no independiente, completo o autosuficiente.⁸⁵

En verdad, *el logos lo traemos a flor de piel*, porque las categorías son evidentes en la presencia. En la piel, en nuestro ponernos frente al otro, se manifiesta en toda su fenomenicidad la permanente forma de ser que está expuesta con su individualidad diferencial, su temporalidad, su cambio y sus relaciones variables. Logos es permanente dinamismo de la expresión impresa en la correlación presencial.

La presencia del ser de la expresión es copresencia ontológicamente diáfana, según hemos visto, porque todos los individuos expresivos están implicados en el acto de expresión singular. El ser de la expresión no es *a pesar* de la comunidad expresiva, es en ella, con ella y por ella. Comunidad, no es un accidente del acontecer, es constituyente de nuestra común forma de ser y de la presencia, en cuanto relación comunicativa que da de sí inmediatamente, porque ser-expresión es ser en la vinculación ontológica con el otro-yo y lo otro en el terreno del Ser. Estar presente es un acto de ser que siempre es “en relación con...”, que mantiene el nexo ontológico, dialógico, de la existencia individual con todo lo que no es el yo, con el tú (en el despliegue temporal de su presencia, pasada, presente y venidera), y de *nosotros* con lo-otro inexpressivo en sucesión.

De tal manera, la presencia expresiva no se comprende sino es como un fenómeno de correspondencia intrínseca, de interdependencia ontológica *en* el otro-yo y con lo demás. Si en los acontecimientos expresivos, desplegados en la existencia, se va configurando la individualidad singular o personalidad única en relación con otros, se entiende que dicha existencia no puede ser la única existente. Existencia es coexistencia expresiva, correlatividad del logos. El reconocimiento entre seres expresivos, en la apodíctica identificación del *tú* como ser de la expresión, es ya el acontecer de la presencia en la comunicación efectiva e inmediata de la forma común de ser. Pero éste es sólo el principio

⁸⁵ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit. p. 45.

de la complejidad de la co-presencia en el acontecer del ser de la expresión, por el cual debemos seguir, porque el camino continúa en el transcurrir de la “Dialéctica de la expresión”.

III

DIALÉCTICA DE LA EXPRESIÓN

No entienden como discordando
concuerta consigo mismo: armonía de
tensiones, como el arco y la lira.

Heráclito.

§ 11. El fenómeno dialéctico

La ontología que se aboca a la exégesis del fenómeno del acontecer de la expresión no puede zanjar su discurrir en la presencia expresiva, cuando el camino que se abre, allende el horizonte, es en el claro del otro-yo-expresivo. En congruencia con lo dicho hasta ahora, la presencia no es en la soledad de un "yo" que se mantiene en relación con el Ser, porque de suyo es evidente que éste sería un yo abstracto, separado de su *situs* ontológico y existencial, de relatividad y vinculación en la comunidad de la presencia; del cual nadie señalaría su ser mismo como ser de la expresión. El yo-expresivo no puede, ontológicamente, desvincularse de la realidad en la cual, no sólo es inherente como un ser-ahí dado, sino que es en la forma de ser vinculatoria y diferencial que da de sí.

La realidad se revela ante el ser de la expresión como comunidad de la presencialidad, por lo que él existe integrándose, presentándose ante lo que no es él mismo como individuo (con el-otro-expresivo, alteridad) y como ente (con lo-otro-inexpresivo, otredad específica). La condición ontológica de *ser-expresión-con* es la actualidad y posibilidad de toda relación, es constituyente del ser propio del yo. Expresión es eminentemente relatividad, en tanto que revelación apodíctica del ser en el logos, es decir, por cuanto es apófansis.

Como hemos apuntado, la apófansis del ser del logos no se reduce a la diáfana manifestación del ser del individuo expresivo (yo) y a lo que expresa, sino que, también, cointrínsecamente la apófansis remite, primordial y necesariamente, al destinatario de la manifestación: a un otro-yo vidente ante quien ocurre la presentación. Así, en el orden del ser de la expresión,

la sola presencia, uno frente al otro, o al lado, es suficiente. Se trata de dos unidades, pero de dos unidades que no se pueden intercambiar. Cada uno es él mismo (...) no es necesario que comiencen a expresarse para advertirlo, pero en rigor, ellos expresan ya, sin hablar, expresan siempre: la sola presencia es ya expresiva, y todo lo que se puede conocer del hombre en general y del ser en sí mismo de cada individuo,

debe encontrarse en la expresión, es decir, en eso que es para cada uno la diferencia real. El hombre existe en la forma de ser de la presencia expresiva.⁸⁶

Existir es hacer acto de presencia y ningún acto puede ser, en este ente, sino expresión que habla del ser (de su ser, del ser de lo-otro y del Ser) al otro-yo, dado que en última instancia, todo hablar versa sobre el ser. Pero ese versar, ese andar declarando lo que el ser es, es posible por el escuchar del otro quien recibe el ser dado, ofrecido en el acto de expresar: hablar es presentarse abiertamente al otro con-versando, porque lo versado se vierte ante y en la presencia del interlocutor. Y es que, viéndolo bien, no hay otra manera de existir expresando, sino es en, con, por y para el ser que no-soy, pero que está implicado en la presencia del yo.

Este “yo” es un sujeto de relaciones, no es algo dado de manera uniforme, como un ente que fuera completo o inmutable desde el origen, sino que fenoménicamente es algo, mejor dicho, “alguien” que se forma y se transforma en la relación vinculatoria con todo lo que no es él mismo. El yo es él mismo por el proceso de relación que se da entre lo que es y no-es él mismo “en sí mismo” (en la configuración óntico individual de su ser) y lo que no es él mismo en relación con lo-Otro (otredad general). Correlativamente, lo-Otro aparece tanto más independiente y ajeno cuanto más *distinta* sea su forma de aparecer. Por ende, el ser del ente expresivo, no se puede comprender de otra manera en sí mismo que no sea “en relación con”, porque, de hecho, no puede ser antes o más allá de la permanente y estrecha relación con todo aquello que lo conforma y delimita: el otro (que aparece en la forma de la familiaridad ontológica) y lo-otro (que aparece inexpresivamente como lo que “es ahí”).

Justamente por esto, frente a la fenomenicidad, un Yo absoluto en la identidad de sí mismo, sin relación alguna, o con la relación objetivante desde sí hacia lo-Otro y sin alteración (ya sea con la otredad, o la alteridad del tú), es una mera ficción, una abstracción. En rigor, esa supuesta identidad absoluta del ser del yo no es relación, porque de cualquier manera algo “que es” sí mismo es siempre en la relatividad e interacción, y es distinto en la interdependencia de sí con respecto a algo más que el mismo. Todo ser-presencia es en la copresencia.

Recordemos que las abstracciones han quedado en la preliminaridad del principio para el transcurrir, y aquellas que nos han salido al paso han dado lugar para la

⁸⁶ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 283.

fenomenología, en la lúcida disposición de atenerse a lo que se muestra en los confines de la expresión: *lucidus ordo*. La expresión, como simple presencia, se declara como revelación apofántica de latencia de sentido que mantiene un nexo comunicativo, ontológicamente comunicativo, con el otro-yo-expresivo. Como se mostrará en el andar consecuente: el otro no se da en su presencia como un objeto sobre el que pudiera proyectar el yo sus propios modos de ser óticos. El otro no se reconstruye por analogía con el yo, porque aquél se da, se muestra ya dermato-lógicamente expresivo. La evidencia del otro no es la de un maniquí cuyo despliegue de su vida pueda el yo imaginar a su antojo, sino que se trata de la integridad expresiva que el otro manifiesta en la propiedad de su ser. El nexo primero con el otro es un dato primario ontológicamente y no la reconstrucción de expresiones concretas en la esfera cerrada de representaciones del yo. De modo que, fenomenológicamente, el ocurrir de la expresión y sentido forman el *concretrum* del acontecer con el otro en la comunicación.

Precisamente, el ser de la expresión no existe, por principio, en la soledad, sino en la comunicación y relatividad con la alteridad. El punto de partida es que toda presencia expresiva se configura presentándose frente a otro individuo expresivo. Ser-expresión *es* comunitariamente presente en la comunicación y comunión con el otro-expresivo. Ésta es la evidencia que posibilita el transcurrir sobre el fenómeno del acontecer dado que no hay ser-expresión y luego comunicación: el ser de la expresión es en la vinculación apofántica de su presencia. La expresión es, así, dia-léctica, si se comprende que el ser del ente mismo se-dice dinámicamente al otro para hacerse diferente en el acontecer.

Dialéctica y Metafísica de la expresión

A todo esto preguntemos ¿qué es la dialéctica?. Primero, para comprender el término es menester que nos alejemos por completo de todas las asociaciones con los usos kantianos, hegelianos o marxistas y los derivados de estos.

En sus orígenes, la palabra “dialéctica” (*dialektiké*) era un adjetivo y la denominación de una actividad que se entendía como un “conocimiento”, “arte” o “método”. El arte dialéctico (*dialektiké téchne*) era el acto de hacer algo con pericia, para lo

cual se usaba el verbo *dialegesthai*.⁸⁷ El significado común de *dialegesthai* es *dialeghéin* (saber con-versar, hablar al otro), del cual se deriva el término de “diálogo”. Hasta aquí, es imperioso enfatizar que en el vocablo *dia-lektiké* se conjuntan la idea de *lógos* (*lektiké*) y la idea de transición o transmisión que contiene el prefijo *diá*, que encuentra su equivalente castellano como “a través de”. Esto se debe al hecho de que, en el diálogo fáctico, el *lógos* atraviesa el estado vital que media entre los interlocutores, debido a lo cual el griego entenderá que la función dialéctica es una función intermediaria en el transitar del *logos*.⁸⁸

El habla es un acto transitivo, una operación dia-lógica. Si nos permitimos traducir *dialektiké* por “conversar” es porque hablar no es sino la manera en como el ser de la expresión *versa* con sus palabras sobre el ser con el otro. Ser-expresión *es* transitar en la palabra, en la dinamicidad de la interlocución del dar (*didónai*) y recibir (*lambánein*).⁸⁹ Por tanto, el prefijo *con*, en el término “conversar”, desempeña en el castellano un papel análogo al de *diá*: señala una diferencia, marca una distancia, reafirma una mismidad y establece una mediación en el habla.⁹⁰

Confirmemos: *lógos* es diá-logo, porque ontológicamente el *logos* o ser-expresión se configura y despliega en el conversar *sobre* el Ser, *ante* el ser de los entes y *en* su ser-expresión común con el otro.

⁸⁷ *Dialegesthai* es un verbo griego que se encuentra en voz media. Esta voz se denomina así porque está “entre” la activa y la pasiva, en lo cual el agente es la persona afectada o beneficiada por la acción. En el caso de muchos verbos, sin embargo, la voz activa y la voz media constituyen en la práctica dos verbos activos distintos; y esto es lo que ocurre con *dialeghesthai*.

⁸⁸ Quizá a ello se deba que *dialektiké* designara para la sofística el arte, técnica o pericia en la conversación o en el debate. Esto es, que cuando dos sujetos “discuten”, se produce una contraposición personal y verbal. Cada interlocutor ocupa su posición (*thesis*). La antítesis sería esencial en la dialéctica de los sofistas, porque si bien la dialéctica implica una relación, esa relación es, en última instancia, una posición y una o-posición.

⁸⁹ “*Logón didónai*” era una fórmula común al uso en griego antes de la filosofía, con ella se indicaba el dar razón, el rendir cuentas, o bien, significaba dar la razón, en el sentido de coincidir con una opinión expresada al aprobar los motivos de una conducta. Pero, ahora, entendemos que lo primero que dona el *logos* es el ser mismo que él es (ser-expresión), por lo que el *logos* es desde sí mismo ontológicamente comunicativo y vinculatorio, porque se da. Pero darse es dar el ser a otro que puede recibirlo, tomarlo. El verbo *lambánein* en griego significa asir, sujetar, tomar, captar, por lo que tomar posición en el darse (*didónai*) es lo que en latín se designa como *praehendo*, *apprehendo*, en tanto que todo acto expresivo en la copresencia es una posesión del ser. Es una captación de lo que se da presentándose (el otro-yo) para que pueda tomarse. Así, toda aprehensión no es sino com-prehensión, como apropiación del ser del yo en el ser del otro. (*Vid. infra.*, § 15.; ‘*El encontrarse y la dis-posición*’, *et seq.*)

⁹⁰ *Vid.*, E. Nicol, *Ideas de vario linaje*; p. 273. (Estos componentes de la operación quedan implícitos en el verbo *leguén*. De ahí, que el griego sugiriese que la presencia implícita del interlocutor, y que el carácter transitivo del habla, podrían manifestarse añadiendo el prefijo *diá* a los vocablos formados con la raíz de *lógos*. Esa preposición *diá*-, que aparece en las palabras *diá-noia* y *diá-logo*, envuelve la noción de un movimiento, de algo que va desde aquí hasta allá: desde mis adentros hasta donde se hallas el tú.)

Dado el carácter fundamental de la ontología del ser de la expresión y la exégesis del *fieri* de la estructura de dicho acontecer, entendemos que el *item* teórico de “Dialéctica de la expresión” es ineluctable para la Metafísica de la expresión, como ciencia del ser y conocer. La aportación de esta dialéctica, en el sistema general de la Metafísica de la expresión, es ya visible desde el hecho mismo de que el ser de la expresión es diferencial: en su presencia se exhiben las notas que permiten afirmar una manera del ser-dialéctico; diferente de cualquier otro ente; y, además, el hecho de que la realidad, en su variante de fenómeno, es en la apófansis de la fenomenicidad que realiza el ser de la expresión por el logos, en la comunidad que se crea con el otro en la interlocución fáctica (*factum*) que tiene fundamento en el *fieri* de la copresencia.

La intelección de la dialéctica, en la Metafísica general de la expresión, presenta ciertas complejidades en el planteamiento nicoliano, ya que no se reduce a la conceptualización de dialéctica como conversación fáctica, sino que, además, se expande en la conceptualización categorial de algunos “niveles” o grados, según la fenomenicidad (general o específica) de que se trate de dar razón,⁹¹ a saber:

- i) Dialéctica general. Atiende sistemáticamente a la fenomenicidad de lo entitativo al versar sobre el ser-determinado de todo lo ente, cuya determinación resalta en la otredad de su ser (aquello que no es en él mismo y que se muestra en su alteración) y en la determinación o delimitación del ser de cualquier otro que “está-puesto” ontológicamente. La dialéctica es sistema de todo lo fenoménico determinado en el haber del Ser, con lo cual se da razón de la pluralidad y diversidad de la realidad, y la unidad diversificada de los entes (primordialmente las formas de ser) en el Ser. La diafanidad de la realidad se muestra con orden primario en el permanente cambio y contingencia de los entes.⁹²
- ii) Dialéctica fundamental. Ella atiende a la particularidad del aparecer de los entes en su contingencia. Al dar razón del cambio particular de los entes, en la relatividad general de su ser determinado, es imperioso partir del carácter diferencial que fenoménicamente nos permite discernir las maneras de mostrarse

⁹¹ Las conceptualizaciones de dialéctica en la filosofía nicoliana impugnan frontalmente el principio de no-contradicción, debido al fundamental imperativo de atenerse al aparecer del ser. Esto se ha visto ya y sólo cabe aclarar, en éste capítulo, cómo se presenta dialécticamente la fenomenicidad de los entes:

⁹² *Vid.*, E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 253 *et. seq.*

el ser en los entes; es imperioso, pues, atender al ente cuyo ser es diferente en su presencia y presentación del ser entre todo lo ente: el ser de la expresión. Así, el carácter fundamental de la dialéctica se despliega aquí ontológica y ónticamente en otras puntualizaciones dialécticas de la revelación del ser de la expresión, a saber: a) *Dialéctica ontológica específica*: en la que se atiende a la apódeixis de la presencia y copresencia inmediata del yo con el otro-yo por la apófansis de su ser-expresión como diálogo ontológico, en el reconocimiento de la forma común de ser, lo cual no se somete a análisis ni a interpretación, sino que es evidencia compartida en el estar presentes del yo-tú. b) *Dialéctica vital*, existencial o de la libertad: en la que toda decisión se produce en una *situación* de alternativa e implica la renuncia de otras posibilidades que se presentan ante el “yo”, ya sea porque él las abre o porque son la apertura en la actualidad del tú, por lo que siempre cabe ser “modalmente” como el otro. La vida tiene sentido, porque el ser de la expresión es potencia de ser que se exhibe en la apertura de alternativas, de posibilidades a elegir, por lo que afirmamos que no tiene *un sentido único* y trágico (el de su finitud); la vida es en la ambigüedad constitutiva de poder-ser de modos ónticos distintos. De tal suerte, la vida o la existencia es una tensión constante del equilibrio (dialéctica) entre pérdidas y ganancias existenciales, dadas por las posibilidades actualizadas o postergadas. La existencia del ser de la expresión es dialéctica, y ningún otro ente existe así, porque su ser en acto ha de incluir siempre una potencia de ser, que culmina con el cese de la actualidad de la contingencia, cuando muere. b) *Dialéctica fáctica de la historia*: todo acto del ser, toda elección y postergación de alternativas es en la temporalidad, en una actualidad del ser que es, no sólo apófansis de su ser, sino que es, también, poiesis comunitaria con el otro-yo. El acto de ser, de expresar, es creador en los nexos comunitarios y comunicativos con el otro en la temporalidad, constituyendo comunidades siempre cambiantes que expresan históricamente (temporalmente) los modos de versar con el otro en el ser.

En sí, como veremos, la dialéctica general y la dialéctica fundamental se hallan entretejidas y no es posible desvincularlas sin la extrema posibilidad de caer en incongruencias

exegéticas. La finalidad de nuestro trabajo nos impide adentrarnos en todos y cada uno de los sentidos y explicaciones que sobre la dialéctica ofrece la Metafísica de la expresión en Nicol. Nuestro objetivo es la “Dialéctica de la expresión” en el acontecer. Así, centraremos nuestro análisis en el carácter ontológico de la dialéctica, y los caracteres ónticos o existenciales se puntualizarán en su momento.

De tal manera, lo importante, en relación con la “Dialéctica de la expresión”, es comprender el dinamismo ontológico que presenta el ser-expresión como *diá-lógos* y el dinamismo de la realidad toda en la que se da la presentación expresiva. Como afirmamos desde el principio de nuestro transcurso: se trata de la dia-fanidad de un ser que es expresión, y cuyo carácter fundamental de esa diafanidad es el hecho de que él mismo se presenta en relación con el Ser y lo entitativo, lo cual es nodal para la comprensión, en el giro contemplativo de la evidencia del ser de la expresión.

Sobre este giro y el momento en que la filosofía de Nicol lo acomete, la conceptualización filosófica de “dialéctica”, da la imprecisión sobre los temas que el historicismo había revelado: la temporalidad, la historia, el logos y el ser, con la finalidad de dar razón de los opuestos que constituyen la racionalidad del cambio en lo real y el dinamismo de la razón.⁹³ El problema teórico asoma en plenitud cuando sobre tales tópicos, y de cara a la tradición metafísica de la razón, se considera a la dialéctica como un instrumento metódico *a priori*, dando cabida a dos caminos teóricos: el del principio inmutable de la no-contradicción, sobre el ser que es y no puede no-ser, en el que el cambio y la temporeidad son irracionales; y el del camino de la contradicción racional en la unidad entre pluralidad y unidad que se abrió con Hegel, y que busca la validación en las corroboraciones de la realidad ontológica, en su ser y devenir histórico.” Pero, para el mirar

⁹³ Habida cuenta es de que el historicismo representó un fuerte acicate para el pensamiento contemporáneo. Por lo que a la ontología fundamental respecta, con aquél comprendimos que el ente no se presenta como una individualidad uniforme e inalterable. Por lo que al tratar de definirlo ontológicamente se volvió necesario interrogar, no sólo por lo que él es en cada momento histórico, sino por la relación existencial que guarda con lo que no es él, y que a él lo constituye. Con el historicismo se reveló la pregunta por la estructura, por la permanencia en el cambio, en el orden de la forma de ser expresiva; se reveló el ser dialéctico de éste ente como un hecho. En la historia, no sólo cambia el “como es” del individuo (la individualidad) de un tiempo histórico a otro, sino que cambian las comunidades históricas en la variación de las formas de vinculación del ser de la expresión con lo que es él mismo, en cuanto ente y existente (el ser y el mundo), y con lo que no es él (lo inexpressivo, la naturaleza, el cosmos). *Vid. infra*, cap. IV “Hermenéutica de la expresión”.

⁹⁴ El punto del vértice es una alternativa teórica de la razón que se mueve entre dos opuestos: el Ser absoluto y el no-ser de los entes, la permanencia trascendente y el devenir inmanente de la realidad; pero, acaso, todo radica en lo que afirma Jean Wahl cuando interroga si “¿nos será posible volver a la inmanencia sin perder la trascendencia y salvar el valor de aquellos mitos [de la metafísica de la razón] después de haberlos destruido

fenomenológico de Nicol, la dialéctica no es un prurito del filósofo, es la manera universal del transcurrir del logos, de la razón, que versa sobre la realidad diáfana, porque la dialéctica no puede desvincularse de la ontología, aun y cuando la razón pugna por reducir a la identidad el *óntos*. Lo cual es indicación clara, desde la metafísica y su revolución, de que la dialéctica es un *item* constituyente de la crítica de la razón que busca dar cuenta del ser y el conocer. Así, fenomenológicamente no habría más que un camino: el fenómeno es dialéctico, y el giro contemplativo debe ceñirse a las evidencias.

El acontecer dialéctico de la realidad, no es una teoría, sino un dato fenoménico. La posibilidad de que se presente como teoría está dada por la evidencia de los hechos, pues la visión del logos es siempre sobre la realidad. Esto es lo que ha prejuzgado y obviado el apriorismo, la tradición en la visión de lo real. Dialéctica es la filosofía por origen, por cuanto el logos que atiende al fenómeno, y no por antagonismo o protagonismo de un nuevo teorizar en los tiempos contemporáneos. La dialéctica no es una “novedad”, es una originalidad, un volver la mirada al origen en que *lógos* y *óntos* se corresponden en la normalidad de la razón. La razón y, sobre todo, las razones teóricas que ahora pueden brindarse en filosofía sobre el dato dialéctico están en la posibilidad de organizarse en la onto-logía sobre la base del dato del ser, en la seguridad de que hay Ser.

En el *discurrere* de la razón visiva, como método fenomenológico que restituye la fenomenicidad a su *status* ontológico, el logos debe volver la mirada hacia sí, porque él mismo es fenómeno, y exige la restitución equivalente de su revelación como forma de ser que es fundamental para la comprensión de la realidad toda. Cuando el logos da razón de sí mismo en la fenomenología, cuando da razón de su ontologicidad dialéctica en el ser (y no como una mera facticidad lingüística o epistemológica), es manifiesto que no se trata de un simple instrumento para pensar y decir la realidad ajena, sino que da razón de sí como manifestación: es diafanidad “lógica”. Al respecto, advierte Nicol que fenomenológicamente

Para la filosofía, la dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablar dialécticamente, y en este hecho se basa el método de la razón. La filosofía está

con el pensamiento? ¿Será posible una eterna recurrencia dialéctica por lo que el primer término, enriqueciéndose reaparezca una y otra vez en su primeridad?” (*Introducción a la filosofía*, México, FCE. 1950, p. 377 “La dialéctica”) Como advierte Wahl, el momento de la filosofía contemporánea debe replantear las cuestiones que someten a crítica los presupuestos tradicionales, sin embargo, esto va más allá de un volver al pasado o de “neo” vertientes; exige la reconsideración, no de las teorías, sino de los fenómenos mismos, como, en cierta medida, lo visualizó Nicol.

obligada a reconocer que el hombre es excepcional, en el orbe de los seres, no tanto en su racuitad de pensar, que en formas rudimentarias se encuentra en otros seres. Es definible como el ser de la razón porque es constitutivamente dia-léctico.⁹⁵

Lo que sea fenoménicamente la dialéctica del ser de la expresión está fundamentalmente manifiesto en la propia esencia del logos, en la propia estructura del acontecer, cuya exégesis es fundamental para dar razón del ser de los entes. Ello es así, debido a que el logos que versa sobre el ser constituye la forma de ser que acontece dia-lécticamente y que da razón teórica en la dialéctica general de las estructuras del ser y el cambio en la realidad, de las estructuras dialécticas de ser y no-ser en lo entitativo; porque las realidades que pueden ser comprendidas dialécticamente también son variadas dentro de la pluralidad de lo real, y al menos de dos maneras: la dialéctica de la forma de ser inexpresiva y la dialéctica de la forma de ser expresiva, aunque ambas manifiestan notas comunes.⁹⁶

La dialéctica tiene, de tal manera, un sentido eminentemente ontológico, porque el logos mismo es ya un *óntos* que se dice a sí mismo (que da de sí) y que habla del Ser. La integridad entre el logos y el *óntos* está preestablecida en la plenitud diáfana del Ser, en la presencia de la comunidad ontológica de la presencia por la que el Ser se muestra a sí mismo en el acontecer del ente que habla de él. Corroboramos, así, que en la comunidad ontológica no hay contradicción entre permanencia y cambio, tiempo y eternidad, entre absoluto y contingente, ni entre trascendencia e inmanencia. Todo se aviene en el orden del ser en la armonía de la diafanidad que todo lo ilumina. Por lo que, de igual manera, no es contradictorio el logos y el *óntos*. En verdad, la metafísica no coincide con la negatividad absoluta del ser. En la realidad no existe la *contradicción* de los opuestos. La *contrariedad* de la mismidad y la diferencia, en la correlatividad del estar-puesto de los entes, de sus límites ontológicos y existenciales en la relación es otra cosa. Todo lo puesto es ontológicamente positivo en el Ser. El no-ser es un modo ontológico de ser constituyente, del ser determinado en los entes. Negación relativa no es negatividad contradictoria absoluta.⁹⁷

⁹⁵ *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, p. 192.

⁹⁶ C. ca. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, p. 180-187; *Ideas de vario linaje, op. cit.*, 106-110.

⁹⁷ *Vid. infra.*, nota 101.

§ 12. Presencia y copresencia expresiva

Bien es cierto que la expresión aparece como el rasgo distintivo y primario del ente que en la pregunta se ha abierto claramente en la interrogación de su ser *phanerós*. El fenómeno de la presencia expresiva nos ha señalado el camino por el cual debemos continuar, porque en esta variante de la presencia ha sido manifiesto que ella consiste peculiarmente en darse, y darse es donar el ser a otro. Darse en la expresión es estar-en-diálogo, es acontecer en el reconocimiento inmediato de la *proximidad* (ni identidad ni abismo), de la familiaridad ontológica, por la forma común y por la diferencia ontológica con lo-otro-inexpresivo. La expresión, pues, es vinculación por sí, desde la presencia misma que implica explícitamente al otro; es decir, la expresión, ontológicamente comprendida no es mediadora de realidades absolutamente ajenas (contradictorias), como un abismo entre el yo y el otro-yo, sino que es inmediatamente *en* la inter-comunicación del ser que se ofrece en la presencia del otro en los límites de “lo que es” y “como es”. Decir expresión es enunciar eminentemente relación ontológicamente expresiva: inter-locución. En este sentido, presencia es copresencia.

De tal forma, no nos es lícito oscurecer la lucidez propia del ser de la expresión confinando el análisis en los indicios de la singularidad del individuo ontológico, porque el yo no es en la contemplación “muda” (aquella que dice sin decir a nadie) del Ser y de la realidad. Ni el yo, ni la realidad, ni el mundo, en los que señalamos el fenómeno del ser de la expresión, son en el mutismo en el que no comparece ningún rostro, ninguna otra presencia elocuente. El ser de la expresión no es un ente al cual “le va el ser” en el sinsentido de preguntarse por el abstracto “sentido del Ser”, sino que es un ente cuyo sentido se encuentra con el otro, en la relación de apertura y pluralidad de sentidos, en el encuentro expresivo que acontece *vis a vis*. La lucidez es en la mostración de un logos que es visivo y visible, que se muestra a sí mismo y muestra lo-otro, expresando ante la presencia de la alteridad expresiva. Así, el fenómeno de la expresión tiene luz propia y no requiere de las luces de la razón para determinar su diafanidad en algún sentido recóndito. Para captar su sentido se requiere únicamente la comprensión en la lucidez del logos filosófico sobre el *óntos*: entender que estamos frente al ser del sentido.

La realidad ontológica del ser de la expresión es la indicación diáfana en esa constitutiva relación fenoménico-dialéctica “yo-tú”. Esta es una evidencia primaria que se

da en la apodicticidad fenoménica del acontecer. Por ello, el giro contemplativo en la exégesis fenomenológica del acontecer exige el restablecimiento —aunado al de la fenomenicidad del Ser—, la vuelta al otro, en la relación expresiva que se ofrece *prima facie*, como alteridad.⁹⁸

A primera vista ha sido claro que el ser de la expresión no es un ente aislado, solitario e incomunicado ontológica y fácticamente, sino que es abierto, *concretum* y en relación expresiva, comunitario y comunicante en el encuentro, en el diálogo ontológico con el rostro del otro. La comunidad y la comunicación expresiva se dan en la radicalidad de la forma común de ser, que se muestra en la dis-posición expresiva del ofrecer y el recibir el ser. Ofrecer el ser y recibirlo son dos aspectos complementarios del mismo acto dialéctico (*didónai-lambánein*), en lo que se perfila la arquitectura del dinamismo de la relación de alteridad y apropiación. Las ex-posiciones ópticas del ser-expresión son ofrecimientos, pero ponen delante o presentan lo que fundamentalmente está ya a la vista. El ser se da: hay expresión. Pero lo dado es lo que se tiene, lo que el ser del yo retiene para ser como es (diferente del otro), porque no se puede dar sino lo que es bien poseído, y cuando mejor se da, más se retiene: se es más sí mismo. La dis-posición en el darse es lo puesto, no sólo porque sea un acto o un tomar posición frente al otro-yo, es puesto, positivamente, porque tomar posición es tomar posesión del ser común. No hay lucha de contrarios ni sintetizaciones teóricas. El ser de la expresión es la forma de ser que se posee a sí mismo al exponerse, porque siempre está dis-puesto ontológicamente a hacerlo, porque

⁹⁸ Téngase en cuenta que la tarea de “vuelta *al* otro” no es una operación teórica que prime, como un juicio, el objetivo de una apología “del otro” con vistas a un neohumanismo, cómplice de formas fraternalistas cercanas a una loable ideología, pero muy lejanas de una rigurosa fenomenología. El método nos impide tomar el derrotero de la afirmación del otro como un tema de disertación *ad hoc* para las problemáticas “sociales” en la actualidad, es decir, no es éste el motivo de nuestra exégesis, aunque los caminos que desde ella se abren pueden resultar alentadores para pensar nuestros tiempos. La vuelta al otro tiene el carácter de “novedad” porque aunado al ocultamiento del Ser, a la substancialización del ser de los entes, a la escisión entre Ser y la realidad; aunado pues, al ocultamiento del ser fenoménico-expresivo del ente que somos y a los dualismos que ello acarrió, “el-otro” fue dado por supuesto, o más bien, suspendido de la realidad común y negada toda posibilidad de comunicación apofántica inmediata y apodíctica. Fuera de ser una proclama ideológica esto es una evidencia fenoménica del acontecer del ser de la expresión y de la cual debemos dar cuenta ante la exigencia de lucidez que tenemos ante la diafanidad del ser de la expresión. Sin embargo, la tarea en este giro contemplativo no puede acometer la tarea de un análisis exhaustivo del otro-yo, del tú, en sus términos existenciales de correlatividad comunicativa. Asumimos aquí la limitada tarea de contemplar al otro en los confines del acontecer ontológico del ser de la expresión, es decir, en su copresencia expresiva en el orden del ser. Es como si se tratase del trazado a lápiz del dintorno radiante de su diafanidad, el colorido de que en ello se manifiesta existencialmente corresponde a una tarea posterior que siga los derroteros de la filosofía de la expresión como la “vuelta *del* otro”.

expresar es dádiva por cuanto es posesión, y la posesión se consolida porque es un entregarse.

Lo radical ontológicamente es este acontecer del encuentro copresencial del ser en la expresión. Por tanto, la radicalidad de la copresencia es constituyente del *problema*, queremos decir: es constituyente de la prominencia con que se muestra el ser de la expresión, es el ente cuyo ser consiste en “dar la cara” al otro, es *próblema*; pero es problema, también, en tanto que fenómeno, porque la exégesis del acontecer de la expresión debe dar razón de esta manera peculiar del darse “dia-lécticamente” (“a través del” logos) en su diafanidad, por la que tiene cabida la comunidad y la comunicación como constituyentes fenoménicos. Es decir, debemos interrogar, desde la radicalidad misma de la fenomenicidad, *¿en qué consiste la peculiaridad mostrativa de este ente cuyo ser es indefectiblemente en correlación expresiva? Y, conjuntamente ¿cómo es la mostración de su constituyente ser-expresión-con?*

§ 13. Dialéctica fenoménica general de lo entitativo

Todo lo que es prospera en la raíz de la relatividad. La comunidad ontológica de los entes, que florece en la llanura del Ser, nace ontológicamente vinculada en la temporeidad y en la contingencia de su ser determinado. Así, Ser y temporeidad irradian permanentemente en el cambio (sucesión o acontecer) de lo entitativo. Como ha quedado señalado, en el cambio es visible que todo ente fenoménicamente dado es contingente, lo cual significa que no es *absolutamente* ser, sino que en sí mismo está constituido por la insuficiencia del no-ser.⁹⁹ Relatividad y contingencia, como categorías ontológicas, se dicen de todo ente —aunque de manera distinta, según el orden del ser al que atienden fenomenológicamente— en virtud de que con ellas se patentiza el *cambio* como maneras del no-ser de los entes, determinados ontológicamente. Sin lugar a dudas el hecho es que la contingencia no es un accidente del ser, es constitutiva, inherente a la realidad visiblemente cambiante de los entes; pero esta constitución no es absoluta, no es la Nada o una sombra del Ser, es siempre la relatividad

⁹⁹ *Vid. supra.*, § 5. “De la fenomenicidad o el fundamento ontológico del acontecer ontológico de la expresión”.

del ente concreto en su ser que consiste en no-ser esto, no-ser ahora y no-ser lo otro¹⁰⁰. La relatividad fundamental de todo lo entitativo consiste, pues, en la insuficiencia del ente, en ese no bastarse a sí mismo para llegar-a-ser y, ya siendo, para permanecer en su ser. Relatividad, contingencia, diversidad, pluralidad y cambio se dicen de los entes por aquello que no-son ellos apodícticamente en la comunidad ontológica que permanece fundamentada en el haber del Ser.

Es evidente que en la radicalidad fenoménica, la pregunta pertinente no sea aquella que interroga por cómo es posible que el ente sea y no-sea —es decir, deje de ser el que es— al mismo “tiempo”. Como ha mostrado la exégesis de la fenomenicidad, el *ente es* (por obvio y redundante que esto parezca) en la temporeidad, y su consistencia ontológica no se ve sustraída por la posibilidad de su *cambio entitativo*. El ente no es a pesar del cambio, sino que éste es constituyente ontológico del ente mismo. Fenomenológicamente, sustraída es antedicha contingencia frente a dos posibilidades de negatividad absolutas que de-terminan el ser actual propio del ente, a saber: la posibilidad de no-haber-sido, de no aparecer en el haber del Ser; y la im-posibilidad de no-ser-más, la des-aparición del haber del Ser. Estas “posibilidades” son los límites de toda relatividad y contingencia en la actualidad del ente.

Insistamos: el cambio es una transformación positivamente relativa en el diferir del ente que es y sigue siendo en la temporeidad el mismo, y no una transformación total *del* ser del ente, en el que su alteración constituya el devenir otro del que es, negación total de sí. Si esto último se sostuviera, entonces se mostraría al cambio como ontológicamente contradictorio, porque el ente no puede ser y no ser al mismo tiempo si deviene permanentemente otro del que es, por lo cual sería menester negar el fenómeno del cambio mismo y, con él, la temporeidad, la pluralidad y la relatividad entitativa, es decir, negar la evidencia de la mismidad y diferencia de lo ente, ante la necesidad de un principio *a priori* que busca la identidad absoluta e inmutable en el ser del ente.¹⁰¹ Sin embargo, el ente que

¹⁰⁰ Es imperioso prescindir en la dialéctica general de lo ente, en la Metafísica de la expresión, de la noción de no-ser-en-sí como contradicción absoluta con del Ser y el ser de los entes. El no-ser es positivo ontológicamente en el ente, y no compromete a la fenomenicidad del ente ni a la omnitud del Ser (lo cual se ha señalado líneas arriba).

¹⁰¹ Este es el problema de la identidad, del ser más allá de la temporeidad y su teorización en el principio de no-contradicción ontológica, que es incompatible con la mismidad concreta y el problema de la alteridad general del ser de los entes; misma que habrá de ser comprendida en la dialéctica general de la Metafísica de la expresión y la dialéctica fundamental de la expresión. (C. ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión* 1ª

aparece constantemente es él mismo y *difiere en* la temporeidad consigo mismo, y con los demás entes. Su ser se muestra fenoménicamente contingente y cambiante en la integración que establece en su ser con lo que no-es él mismo.¹⁰²

En el fenómeno y su mostración debemos interrogar por *cómo es esa* integración *que ocurre en la propia entidad del ente —que tiene consistencia ontológica en su fenomenicidad—, y que es permanentemente (mismidad) cambiante (diferir) en relación con lo que no es él.*

Es ya en la comunidad de lo real en donde se muestra el no-ser co-relativo del ente, su limitación con lo-Otro que no es él. El dinamismo de lo entitativo es patencia de un no-ser radicado en la mismidad del propio ente, de su insuficiencia radical interior y de su propia contingencia en la temporeidad, que lo lleva a la relatividad constitutiva en la comunidad ontológica. Es comprensible de suyo, ya aquí, que la mismidad, por cuanto es alteración del ente, implica la dualidad de ser y no-ser: i) en el interior del ente y ii) con lo que no es él en su ser, la exterioridad correlativa.

La mutación del ser del ente, el cambio, se cifra en que el ente ya no es *lo* que era (no *el* que era) ni será como lo que es, pero esta negación óptica afirma la persistencia entitativa de su ser (mismidad) en la temporeidad como algo distinto, diferente de lo que fue. Así, y en todo caso, el fenómeno de la presencia del ente manifiesta sus variaciones de ser como es, que ocurren en la temporeidad, mismas que cualifican a ésta como tiempo o temporalidad, según la forma de ser del ente y la manera correspondiente de su cambio (suceder o acontecer).

En suma, el no-ser es siempre relativo en el ente, es en la relación del ente consigo mismo y con lo-Otro. Así, decir mismidad del ente es decir sus diferencias propias con lo que no-es, porque el dinamismo de lo entitativo y de cada entidad singular consiste en diferir de lo que es él mismo (interior y exteriormente). Lo “mismo” es la diferencia en el

versión, *op. cit.*, cap. II; *Metafísica de la expresión* 2ª versión, *op. cit.*, cap. III; *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, cap. V; “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, *passim*: *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, caps. V y VII.)

¹⁰² Así pues, ser y no-ser de los entes son ontológicamente positivos, puestos en el orbe del Ser, que mantienen una relación dialéctica en el dinamismo del ser del ente, y de éste con los otros entes. El no ser es constituyente de la unidad y comunidad entitativa en su cambio y temporeidad, por lo que su referencia es al Ser y no a la Nada (absoluta negación del Ser), porque aquél es principio de lo que es y no-es, en tanto que aquello que se niega se niega siempre de lo que es, de lo que hay.

diferir del ente que es, es decir, si algo difiere *es*, es algo con una mismidad propia que lo hace ser lo que es por las relaciones entre ser y no-ser que lleva a cabo.

Esta es la dialéctica fenoménica general de lo entitativo, que no consiste en una síntesis de contrarios, debido al hecho de que la “posición” que cada ente tiene, aquello que cada *individuo* es en su ser (lo que es) y en su “como es”, es una afirmación ontológica y óntica que no es reductible (*synthesis*) a la posición de lo-Otro; así como tampoco es una antítesis radical (contradictoria) de lo diferente en el ente como una relación en una identidad cerrada, “ensimismada”. Debemos, de tal guisa, ponderar metafísicamente la evidencia del modo de estar-puestos de los entes, porque cada posición es realmente positiva en sus diferencias e insuficiencias, y no constituye una ontológica negación recíproca, contradictoria: el régimen de la realidad no es la guerra, la ad-versidad. En el orbe del Ser todo versa en la ontológica con-currencia fundamental de esa diafanidad absoluta que es relativa a todos los entes en el florecer ontológico de su ser como existencia en la mismidad; y por tal razón, toda diferencia se arraiga en el hecho de que todo ente es él mismo. Ninguna diferencia es fuera del Ser. Así, la mismidad no elimina las diferencias ni las absolutiza, las pone en su lugar, en su relación. Advirtamos que enfatizar las diferencias o la mismidad es romper el nexo apodíctico de comunidad o correlatividad ontológica en un relativismo ontológico absoluto.

Por lo tanto, lo-Otro (que es con el ente o aquello que es en el ente) es una posibilidad latente de relación de lo que el ente es. Así, es dable sostener que “como relación de alteridad, o como alteración temporal de sí mismo, el ente entraña el no ser en su misma entidad”¹⁰³ como afirmaciones de lo que es en tanto que ente.

Estas afirmaciones del no-ser como alteridad co-relativa o diferencia en la mismidad del ente, se dan simultáneamente, dialécticamente, en la constitutiva unidad del ente, limitado en su relatividad entitativa y determinado en su insuficiencia ontológica. En ellas se da la afirmación y negación de ser en los límites que lo constituyen (lo que es y como es), lo cual es la clave de la pluralidad y diversidad entitativa en el orden permanente del Ser. Es decir, el ente “es esto” y en ello está implícito todo lo que no es, lo-Otro diferente que participa del Ser común. Esa otredad general es una manera determinante del ser de cada ente, marca los límites de la *relación* con otro ente o con otro estado de ser (en aquello

¹⁰³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 331.

que es imposible que el ente sea por constitución, así, porque no puede ser otro del que es constitutivamente, la relatividad se mantiene en la diferencia correlativa) en cuanto es limitado en su contingencia ontológica.

La afirmación de la otredad del ente afirma su estar-puesto, porque niega a uno de lo-otro, es decir, la “negación” imposibilita la reductibilidad de un ente a otro por cuanto afirma a cada uno de los dos en la diferencia que im-pone (dentro de sí) su limitación, su mismidad. Es visible, pues, que ser *ente* es ser-otro, es decir, no ser el-otro. La mostración fenoménica de la realidad, en su contingencia y relatividad, es en el régimen dialéctico del ser y no-ser constituyente y determinante ontológico de lo entitativo, por razón de una insuficiencia radical: aquella por la que requiere del Ser para ser (para llegar a ser y para mantenerse en el orbe de su diafanidad) y del dinamismo interno del ente para persistir en sí mismo con lo-Otro.¹⁰⁴

Bajo este tenor es que la metafísica general, atendida a la fenomenicidad, es dialéctica sistemática, porque el propio fenómeno de la manifestación del ente posee esa estructura dialéctica y ofrece la razón del cambio en sus formas: el ser contingente entraña el no-ser en el hontanar de lo que es, y esta estructura es condición ontológica de su temporeidad visible, como dinamismo manifiesto de la realidad diversa y plural.

Con todo, debemos reafirmar que si la metafísica es dialéctica, no quiere decir, en ningún caso, que ésta sea un esquema lógico *a priori* al cual deban adecuarse los fenómenos, como simple corroboración teórica de lo previamente pensado. La dialéctica no es una lógica, su base son los fenómenos, no los principios formales. Así, la metafísica sólo puede ser dialéctica porque es fenomenológica en tanto que el transcurrir sistemático se atiende a los fenómenos y se va formando paulatinamente en la apódeixis, sin presupuestos lógico-ontológicos. En ese transcurrir, la dialéctica general es un logos sobre el ser, que exhibe las formas radicales del cambio en la temporeidad y, debido a ello, se van articulando las categorías en congruencia con la experiencia de la efectiva unidad y comunidad de lo plural y diverso en la realidad, en la que se manifiesta la “compatibilidad de los *contrarios*” (ser y no-ser en la entidad) —como se le suele llamar.

¹⁰⁴ Sin el no-ser determinado, el cambio y la temporeidad serían imposibles e impensables, dado que es por las restricciones y relaciones de alteridad del ser en el no-ser por las cuales se efectúa dicho dinamismo de la realidad

Precisamente por esto, el término dialéctica no designa un esquema lógico de pensamiento que se aplique uniformemente a la realidad. La variedad del teorizar dialéctico en la Metafísica de la expresión se aboca a las formas de ser, que si bien —como se ha visto— presentan una estructura dialéctica común, en tanto que entes, es preciso enfatizar que cada forma tiene su peculiar estructura ontológica en el aparecer: su insuficiencia, contingencia, relatividad, cambio, y temporeidad. Es decir, la dialéctica fenoménica general de lo ente, por razón del método, atendida a las formas del aparecer de los entes, se “desdobra” en la especificación dialéctica del ente inexpressivo y el ente expresivo.

§ 14. La dialéctica en el orden del ente inexpressivo*

La dialéctica versa sobre del ente, cuya determinación resalta en la insuficiencia de su ser (aquello que no es en él mismo y que se muestra en su alteración “interna”) y en la determinación o delimitación “externa” del ser de cualquier otro que está-puesto ontológicamente en la realidad. Estas determinaciones simultáneas de lo ente dan cuenta del dinamismo y pluralidad de la realidad que se manifiesta en la unidad de lo diferente. La diferencia general está marcada entre las dos formas de ser, de las cuales en su contingencia se afirma la relatividad en la comunidad ontológica del Ser; sin embargo, la relatividad, y el consecuente dinamismo en el cambio de la entidad, así las posibles correlaciones con los otros entes, no son unívocas.

La contingencia, el cambio y la temporeidad en la forma de ser inexpressiva se hallan determinadas en las relaciones de su suceder, es decir, que limitan sus maneras de ser posibles con la otredad. Cada ente inexpressivo es lo que es uniformemente en cuanto a su manera de existencia. La forma de ser y su modo de ser están dados de antemano en la imposibilidad radical de ser distinto, lo que define y delimita su ser de manera “inalterable”. Su estructura ontológica y sus funciones ónticas no varían mas que en aquello

* La breve a aproximación a la dialéctica del ente inexpressivo que a continuación se presenta es operativa. El dar razón del acontecer del ser de la exesión. de tematizar sobre la dialéctica de éste ente. debe atender (sin perder de vista la finalidad del trabajo) al cambio de la otra forma de ser en la cual resaltan las divergencias en lo tocante a la relatividad. la contingencia y el cambio. Por tal motivo. el exiguo análisis al ente inexpressivo en este rubro debe ser, limitada a los datos del aparecer de éste ente para ser puntal y motivo de elucidación de la exégesis del ser de la expresión. *Vid. infra.*, § 22. “Del cosmos al mundo. El acontecer del ser con sentido: la mundanidad”.

que le es determinantemente posible y que comparte, aunque no comunica, con un *conjunto* de entes estructurados de idéntica manera.¹⁰⁵

En este sentido, la mismidad del ente inexpressivo se muestra como “absoluta” e inmutable, porque el cambio, la mutación que en el tiempo (en la sucesión temporaria) se produce en él, es la imposibilidad de introducir en su propia mismidad la otredad, de alterarse en la apropiación del ser ajeno. Su ser insuficiente es “completo” en el entendido de que su existencia no requiere de acciones que definan su individualidad, ya que reposa en la seguridad de su ser dado singularmente. En esa “completud” indivisa que el ente inexpressivo manifiesta como suficiencia en sus relaciones con la otredad, y la alteración en sí mismo, es en la ajeneidad del ente que está-puesto delante como un extranjero. Esta ajeneidad es el “reposar en-sí” de la cosa, como ya nos advertía Merleau-Ponty¹⁰⁶, en el que cada ente marca los límites de su frontera en la mismidad de sí, en la integración de ser y no-ser que lleva a cabo en sus posibilidades de su ser mismo y las limitadas relaciones preestablecidas de su ser dado con lo-otro.

El ente inexpressivo es dado en sus limitaciones que no se expanden más allá de lo que es, que no pueden ser en el modo de darse, en virtud de que su ser dado es *suficiente* para ser “como es”. El cambio manifiesto en el tiempo por las relaciones fundadas en la contingencia de los entes inexpressivos aparece en una estabilidad constante, que sin dar lugar para hablar de atemporeidad ni identidad, nos permite afirmar una mismidad determinada en las limitadas variantes de relación y alteración en esta forma de ser.

Al ente inexpressivo —en la actualidad de su contingencia— la *insuficiencia* ontológica, por la que *está* en relatividad con la comunidad ontológica, le es *suficiente para ser*, para reposar en la quietud de su ser, pero, no en tanto que decisión deliberada, sino en cuanto necesidad ontológica de no poder-ser de otra manera, de no poder-hacerse a sí mismo distinto en modos ónticos creados por él con los otros entes. La forma inexpressiva “es ahí” en la vinculación ontológica fundamental del Ser y en aquellas que establece el ser de la expresión en la apófansis, por lo que el ser inexpressivo no es vinculante ni productor

¹⁰⁵ Como se ha visto, el individuo inexpressivo es un ejemplar de la especie o clase, no forma comunidad con sus actos. porque no es en la forma común de vinculación en el darse. Su manera de con-iunción o agrupamiento no acontecen en el modo del cambio distintivo de ser histórico (como alteración compartida en la apropiación de los modos de ser la otredad), sino en el modo de ser en el tiempo, y, por cuanto a los seres orgánicos se refiere, la variación de ser en el tiempo se da como “evolución”. (*Vid. supra.* pp. 67 *et seq.*)

¹⁰⁶ *Vid. supra.*, cita correspondiente a la nota 67.

de diferencias; es, por su parte, en sus diferencias preestablecidas, y en aquellas que le brinda el ser de la expresión por la presentación apofántica con sentido. Esto es, la existencia del ente inexpresivo no se despliega bajo la apertinencia ni en la expectativa existencial del encuentro con lo-Otro para alterarse y crear su individualidad, no existe en una dis-posición de complementariedad con lo-Otro, como parte de su estructura ontológica de *ser-con-lo-otro*, como actualidad y posibilidad de su mismidad.

Por tanto, el ente de esta forma de ser inexpresiva “es lo que es” dado, por lo cual sus determinaciones y limitaciones primarias son negativas: son restricciones de un estado limitativo de ser para su existencia, en las cuales no se pro-mueve, no se proyecta en la temporeidad como un proceso de alteración relativa con y en lo-otro como un darse. Esto último es propio, entre todo lo ente, de la forma de ser expresiva.

§ 15. Dialéctica fundamental: el fenómeno dialéctico del ser de la expresión

*Del yo y la apertura: insuficiencia, contingencia, relatividad y mismidad
(El andar continua en los primeros pasos sobre el fenómeno de la copresencia expresiva)*

El dinamismo manifiesto en la realidad, por las limitaciones y relaciones de alteridad ontológicas, tiene, como principio, la contingencia en los modos ontológicos y ónticos de no-ser que constituyen al ente (la insuficiencia de ser constitutiva), y las maneras existenciales de manifestarlos en la mostración de su ser. El cambio, la relatividad y la pluralidad de lo ente son la insuficiencia en marcha, la temporeidad para la actualización del no-ser de los entes. De ahí, que esta actualización en la temporeidad se manifieste como sucesión o acontecer, como tiempo o temporalidad, según la contingencia fundamental de las formas de ser en su constitución ontológica de insuficiencia; es decir, la insuficiencia del ser en lo ente se muestra fenoméricamente según las formas de ser: inexpresiva o expresiva. Lo que resulta evidente es que tales rasgos *primordiales* de insuficiencia son propios también del ente expresivo y, sin embargo, presentan en este ente ciertas variantes distintivas en relación con la otra forma de ser.

Así, el ser de la expresión comparte con todos los demás entes la radical imposibilidad constitutiva de ser otra cosa, de no-poder-ser sino “lo que es” en tanto que

ser-expresión. Pero hay en este ente un *plus* en su ser contingente, debido a que dicha imposibilidad y relatividad con lo-Otro no lo delimita de manera inalterable y uni-forme. Asombrosamente, el no-ser, que exhibe en su fenomenicidad el ser de la expresión, es una acrecencia de la insuficiencia y contingencia, en relación con lo-otro inexpressivo. Acrecencia que, no sólo es diferencial por sí, sino que, además, esa diferencia es prominente en el orden de lo entitativo, ya que destaca su manera de hacerse presente en la indeterminación que le lleva a alterarse expresivamente con lo-Otro, a saber: las diferencias que establece en sí mismo (en cuanto individuo) y en tanto que es *en* y *con* el otro (comunidad expresiva y la comunidad ontológica general de la presencia). Asombroso es este ente en el orbe del Ser, que en la eximia contingencia ontológica es el ser de una forma que, en y por el logos, debe *darse* forma a sí mismo haciéndose, diferente en la relación con lo-otro y *en* el otro para ser sí mismo.

Aunque el asombro no termina por encontrar una explicación última de por qué ello es así, de por qué en el orbe del Ser fue posible un ente, entre todos los entes, que, cuanto más insuficiente y contingente, es actualidad ontológica de la expresión, y tiene la posibilidad de crear vínculos, alterando sus modos de ser, no sólo individuales, sino también comunitarios, y haciendo presente la realidad de manera distinta. En definitiva, no nos es posible ultimar por qué el haber de un ente, que en la diafanidad del Ser y de su ser, *es dialéctico*: es en la luminosidad del logos compartido que lo constituye. El asombro que estas interrogantes ofrecen, frente a las evidencias de la fenomenicidad de la expresión, sigue manteniendo los tintes de un misterio del que la razón no alcanza a dar cuenta. Las razones de por qué el instante en que el logos emerge en la diáfana materia silenciosa, y, no sólo eso, sino que emerge diciéndose, siendo en la copresencia expresiva que lo transforma. Esas razones, pues, no están al alcance de la razón desde la fenomenología.

Sin embargo, al alcance está lo que la visión extendida en la plenitud del Ser puede atestiguar fidedignamente en la manifestación del ser de la expresión. La dicción es algo dado al ser de la expresión, y si atendemos a esta forma de ser, debemos decir que el ente, cuyo ser es expresión, existe dándose y recibiendo el ser: *didónai* y *lambánein*, ser-en-diálogo.

La estructura ontológica por lo que es y por aquello que lo reconocemos en su presencia expresiva, no determina de manera suficiente y uniforme sus modos de existencia

y de coexistencia en su alteración, como *sucede* con los entes inexpressivos. La insuficiencia fundamental no es determinación o delimitación ontológica suficiente para ser. El dinamismo de su existencia es inquietud, no puede “reposar en sí” dado que su ser mismo está puesto en la posibilidad de diferenciarse al *dar de sí* en las alteraciones que promueve para sí *con* y *en* el otro-yo, y con lo-otro inexpressivo, mutando sus maneras correlativas de ser al exhibirse y al recibir “apropiadamente” el ser del otro.

La contingencia y relatividad del ser del ser de la expresión, no es por la eventualidad de lo que le puede *suced*er en la relación externa de limitación con lo-Otro en el tiempo, sino del acontecer de sus posibilidades creadas y actualizadas en su ser temporalmente. Esta contingencia expresiva es una determinación ontológica positiva para la existencia, que se despliega como indeterminación, libertad. Es de tal manera que en este ente la insuficiencia constitutiva es un “desdoblamiento” ontológico-dialéctico: no sólo es en la negatividad o imposibilidad (de lo que no-puede-ser) que limita en sí misma lo que el ente expresivo es, sino que, también, es supremamente originario el que su ser-insuficiente implique el permanente cambio en la actividad que busca actualizar el no-ser, que busca complementarlo positivamente en la apropiación de lo-Otro para ganarse en la mismidad de su ser. Por tal motivo afirma Nicol que

La contingencia inherente a su mutabilidad es en el hombre una modalidad de insuficiencia ontológica que tiene carácter dialéctico. Representa desde luego una carencia de ser. Pero la limitación primaria (ser lo que es, y nada más) no es en él puramente negativa. La restricción del ser promueve aquí el acrecentamiento (poder ser más, sin dejar de ser lo que es). El no ser no es entonces un *estado limitativo* del ser, o una relación externa de delimitación, sino un potencial del ser mismo.¹⁰⁷

Y, precisamente, lo que puede representar el acrecentamiento de la mismidad del ser insuficiente es la complementariedad del no-ser propio del yo, complementariedad que se manifiesta plenamente en la proximidad entitativa. Es decir, aquello que es presentándose a sí mismo en el orbe del Ser, con un ser actual y posible, común al del yo, aquello que *ontológicamente* es lo más próximo: el otro, el prójimo, con el que el yo a-clarifica y desenvuelve la luminosidad de su ser en la existencia como coexistencia, por el hecho irremisible de estar en la nítida copresencia expresiva.

Entendemos que al no poder ser ontológicamente autosuficiente, al ente expresivo le va su ser como apertura que es la suprema contingencia de lo entitativo. Apertura que se

¹⁰⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 287.

exhibe en la dialéctica vital, por la cual se revela en su existencia libre, al tener que decidir sobre lo que *es* realizando *posibilidades* de ser, creando alternativas para la actualización de su no-ser o ser posible *con* y *en* el otro y ante lo-otro, marcando y expandiendo lo límites de su relatividad individual y comunitaria en las expresiones para ser más sí mismo.

Ciertamente, cada ser de la expresión es individualidad, “un quien” que hace presente el ser a un otro en la transformación del propio ser y no-ser, según los modos ónticos actuales o posibles de expresar. Cada presentación es posibilidad abierta en una *áuxesis*, un incremento en la actualidad de su ser, un incremento en su posibilidad o apertura expresiva como indeterminación, y una irradiación de la diafanidad de su ser ante el aparecer de un otro. Esta complejidad de la presencia en la expresión, no altera únicamente la singularidad individual, sino que es una trans-formación (actualización del no-ser en el ser) que se arraiga temporalmente en la forma común como memoria y herencia “familiar” ontológica y existencial.

Estamos frente al ente cuyo ser es *mutatis mutandis*, cuya su presencia expresiva acontece imprimiendo los cambios posibles en su ser-expresión, para llevar a cabo la actualización de su ser; estamos frente a la presencia del ser de la expresión que es el ente cuyo ser es proteico.¹⁰⁸ Así, pues, el ser de este ente es *phainesthai* transformable, porque todo cambio que *acontece* en las relaciones de alteridad se introduce diferencialmente en el seno de la propia mismidad, creando los modos de individualidad propia (el “como es”) de lo que es.

En la singularidad, el yo es diferente por la apropiación permanente en su ser, del otro, sin dejar de ser él mismo por las diferenciaciones que suscita para sí y lo-Otro en la temporalidad.¹⁰⁹ El yo que era antes, el yo que es ahora y el yo en la proyección hacia lo

¹⁰⁸ Vid., E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1989. Como observa Nicol en este texto, la transformación del ser de la expresión es una meta-física, es un más allá en la *dynamis* de su existencia, conformada por sus acontecimientos actuales y posibles por la acción de la cual él mismo es agente en la meta-morfosis de su ser y no-ser, en relación con la alteridad. Así, el carácter de la fundamentación exegética de la estructura permanente, que da razón del cambio como dialéctica ontológica del acontecer del ser-expresión, se encuentra específicamente en la *Metafísica de la expresión*, mientras que el carácter existencial de todo acontecimiento en la dialéctica existencial de la elección y la dialéctica histórica es tarea específica de *La Agonía de Proteo*. Es visible que Nicol es consciente en todo momento de no llegar a la confusión de dos “niveles” en el fenómeno de la expresión, a saber : el ontológico (acontecer, *fieri*) y existencial (acontecimiento, *factum*).

¹⁰⁹ Como se verá a continuación, la transformación dialéctica en el ser y no-ser, al “interior” del ser del yo-expresivo, sólo es posible por su prominencia relativa con el ser del otro-yo. Lo cual acontece temporalmente como apropiación en la adquisición (*ktésis*) de ser, en virtud de la insuficiencia constitutiva que busca colmar

que será en el presente venidero, son propiedad irrenunciable del yo-mismo, son parte del dinamismo de su estructura ontológica que se articula en la mismidad y diferencia.¹¹⁰ Dicha estructura es permanente por la constitución de ser y no-ser, aunque el “cómo es” cambia alterándose con la alteridad, aconteciendo. Enunciado de otra manera: el yo permanece en el cambio porque jamás completa la insuficiencia radical, jamás colma completamente el ser actualizando permanentemente el no-ser posible que es; sólo cambia el “cómo es” en sus acontecimientos, que dan cuenta de una contingencia particular determinada: la articulación o integración temporal entre lo que actualmente es él mismo y en lo que difiere, y lo que no-es (su ser posible).

La carencia de ser, originaria del ente de la expresión, y su contingencia, que se presentan como posibilidades dinámicas de ser en el proceso de actualización existencial de cada individuo expresivo, se da por el movimiento dialéctico de ser y no-ser, al diferir del que era, lo cual tiene como condición *sine qua non*, para la comprensión de este acontecer, la relatividad ontológica y existencial, en virtud de que alterarse ex-presivamente en el ser-yo sólo es posible con la alteridad im-presa del ser del otro-yo.¹¹¹

siendo más (*áuxesis*) en el cambio, que explícitamente refiere a un proceso temporal. (*vid.*, asimismo, *infra.*, § 16. “La comunidad expresiva en la temporalidad y las formas simbólicas”.)

¹¹⁰ El yo que se da actual y plenamente unitario en cada acción expresiva es inconfundible individualmente en la integridad de su mismidad y diferencia. El escepticismo (de corte humeano) que puede recaer sobre esa integridad no se resuelve en el hecho de la unidad y continuidad de la vida orgánica y psíquica, sino que es menester seguir en la lucidez de la evidencia por la cual, en cada presencia plena, el yo contiene por entero la actualidad de su pasado, y, por lo mismo, las posibilidades que delimitan su porvenir. Esto es: la temporalidad en el acontecer del yo —que es un acontecer con el otro—, no compromete su mismidad, sino que la explica (*vid.*, E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, pp. 41 *et seq.*). En cada acto de actualidad expresiva que manifiesta una novedad de lo no vivido antes está presente el pasado. El problema no radica en explicar ante el yo presente su pasado, valiéndonos de la hipótesis de una unidad substancial y atemporal; por el contrario, es el pasado lo que explica la presencia del yo actual que proyecta su actualidad, su “como es” hacia el presente venidero en la renovación permanente del yo. La existencia expresiva es temporal, porque es en los límites de un poder ya-no-ser-más en el haber del Ser en que se da la actualidad de la contingencia del ser-expresión. El afán de ser plenamente consigo mismo en las relaciones de alteridad y otredad, el afán de ganar mismidad es la permanente proyección al presente venidero, es el afán, no sólo de ser, sino de ser más. La temporalidad se desenvuelve o es el desenvolvimiento de un yo que existe correlativamente en la inquietud de ser plenamente porque su vida es temporariamente limitada. Es en el acontecer expresivo que emerge temporalidad, en el afán de actualizarse totalmente en cada acto con el otro-yo, cuyo ser es temporalidad. En ningún caso se trata el yo de un “hay de percepciones”.

¹¹¹ Apostillemos. En el fenómeno dialéctico de la expresión, ésta debe entenderse en la actividad de intrínseca correspondencia. Nicol lo muestra bajo la imagen del ser de la expresión como “expresor-impresor”, esto es, que el ser de la expresión es un ser impreso porque todo deja su huella en él, su mismidad es en la alteración de su ser; pero el ser de la expresión es también impresor porque “su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se exprime a sí mismo, incluso cuando meramente refleja lo recibido. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un

El ser de la expresión, en tanto fenómeno ontológico y existencial, no es estático, antes bien, es en la permanente transformación y el dinamismo correlativo. De ahí, que para ser diferente entre los demás al yo le baste con ser, le baste con expresar, porque es estar ya en una relatividad que es diferencial en sus posibilidades y realizaciones, por cuanto cada “quien” introduce y crea diferencias expresivas en sus expresiones concretas que hacen ser a cada uno ser “quien es”. Por tanto, el individuo expresivo puede ser distinto de como es porque está en la “posibilidad” de su ser hacerse distinto ya que, dada su peculiar insuficiencia y consecuentemente contingencia, no tiene el de poder-no-hacerse, y en esta promoción de distinción gana su mismidad. La ganancia es permanente mientras dura la existencia, debido a que, lo que se gana jamás es la suficiencia plena, la identidad absoluta de ser (lo cual supondría la eliminación de la estructura ontológico-dialéctica del ser de la expresión, en tanto que ente constituido positivamente por ser y no-ser). Es como si el horizonte para la completud de la insuficiencia de su ser se alejara a cada paso, en cada actualización, porque cada uno de ellos abre más posibilidades de ser, de transformarse. Este “alejamiento” del horizonte que se expande en cada expresión con el otro no es un fracaso de la expresividad es su irrecusable forma de acontecer. Así, las posibilidades no se agotan en ninguna mostración expresiva: el ser que es el yo ahora es también no-ser en la apertura para ser más consigo mismo en el despliegue expresivo de su darse y de recibir el ser del otro-yo. Es visible pues, que el ser de la expresión es siempre más allá de sí mismo de “como es” porque siempre está dado en la posibilidad de ser diferente del que él mismo es: “está puesto” siempre en el dar de sí, en el darse actual y posible en la expresión.

Llama la atención la contingencia del ser de la expresión en relación con los entes inexpressivos. Al igual que éstos, el ser de la expresión pudo no ser, dejará de ser y no puede ser sino lo que es; pero distínguese de que en su ser lo dado es la manera en que ha de desplegarse su existencia en el darse. En su ser no le es dado de antemano la determinación del desenvolvimiento de su vida, lo cual le posibilita ejercer actos propios, libres, para hacerse a sí mismo, en el que ningún acto da por actualizada esa posibilidad, esa contingencia fundamental; sino que, por el contrario, cada acto diversifica las alternativas de las cuales sólo algunas pueden ser decididas, dejando a las demás en estado de latencia, de posibilidad para la existencia.

fenómeno de correlación. Una esencial correspondencia de actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresión.” (*Crítica de la razón simbólica, op. cit., p. 46*)

La diferencia en la contingencia entre formas de ser ya es tácita aquí: en el ser de la expresión la contingencia, no termina en la necesidad ontológica de ser como es en lo que es, sino que ahí empieza la mostración de su insuficiencia e indeterminación, pues la necesidad de ser un individuo expresivo, de hacerse en cada expresión, consiste en la irresolución de ser ya hecho de una vez por todas. Por ello mismo, lo que resalta es la alternativa de poder hacerse de múltiples maneras, de presentarse de manera distinta en cada resolución que toma para ser. En la forma de ser común de la expresión, cada posibilidad individual del yo es común a todos los individuos, a toda la comunidad, y puede ser realizada por el otro-yo como resolución suya, pero que es propia, a su vez, del yo.

Es el buscar con y en el otro la manera de ser más sí mismo, actualizando la libertad que cada uno tiene de hacerse y formarse *con* los demás. Es la con-formación del ser de la expresión, porque ser-expresión no es algo dado, sino en la apófansis y autopoiesis que sólo es posible por el *lógos*, por el diálogo. El *lógos* tiene la fuerza transformadora. En el diálogo, en la conversación algo se logra, algo queda en nosotros que nos trans-forma. En esa transformación común se crea la comunidad expresiva, en la que cada uno es el mismo para el otro, una comunidad en la que es posible encontrarse a sí mismo en el otro. Así, el acontecer dialéctico del ser de la expresión “da la impresión” de un nexo latente, de una disposición al cambio, a no dar por terminado el ser que es “en cada caso mío”. Ser sí mismo consiste en ponerse estar dispuesto a la mismidad y diferencia del otro-yo.

***Del fenómeno del yo y el otro.
La imposibilidad fenomenológica
de seguir por el sendero de la soledad***

Así pues, la insuficiencia ontológica del ser de la expresión se patentiza como una peculiar incompletud originaria de su ser mismo, en tanto que ente, que necesariamente busca colmar en el encuentro con la alteridad. Como es visible ya, en primera instancia, la actualización permanente del ser del ser de la expresión no puede darse en el yo por sí mismo y sólo para sí mismo, porque ello no le es suficiente para ser, en rigor tiene que *darse*, ofrecerse y recibirse en y con el otro, por cuanto la fenomenicidad misma de su presencia expresiva se despliega permanente y necesariamente (con carácter de necesidad ontológicamente constituyente de ser-expresión), para lo cual estar presente es hacerse presente al otro. Éste se muestra apodícticamente como otro-yo expresivo, que en su ser-

diferente complementa la carencia de ser constitutiva debido a que su ser próximo (común y diferente) es receptivo a la dádiva ontológica del yo, en lo cual se reafirma el ser-yo-mismo que se da; y porque el otro se muestra existencialmente como un yo posible, por cuanto hace de su ser actualización expresiva en relación con el yo.

El otro-yo es en verdad otro, pero su “otredad” no disminuye el hecho ontológico de ser un yo, una alteridad, porque el otro-yo no sólo es “como yo”, un ser expresivo, sino que es algo que me pertenece próximamente en su diferencia misma. Entendemos que si el otro fuera una otredad extraña, en sentido ontológico, no sería posible en el logos la comunicación incesante entre el yo y el tú, sino que ambos se mantendrían en el reposo de sí mismos.

Ante la mirada del yo se exhibe la epifanía de la expresión del otro-yo como el surgimiento de su *mismidad* y la diferencia, de ser un *alter* del yo. Pero el otro, no se desvela en la interpretación del yo, sino que es dádiva de sí, expresión diáfana. El ser que se da expresivamente, no se coloca en la luz de otro para su nitidez de presencia, sino que se presenta él mismo en la manifestación compartida del ser. El ser de la expresión no se desvela sino que se revela. La epifanía del otro es el acontecer dinámico de la expresión, el rostro que habla, que se dice, porque es ya logos que no se puede esconder. Por más que se rodee de tinieblas en la existencia, la primitiva luz que *forma* al ser de la expresión, lo sigue en la nitidez de su revelación.

Este aparecer del otro en el orbe del Ser surge con sentido, alberga la intencionalidad comunicativa, en la latencia de su ser presente que se ofrece diafanamente. En la copresencia del darse como revelación del ser inmediata yace el sentido, por cuanto en esa dádiva del rostro es en donde coinciden lo revelador y lo revelado: actos de presentación expresiva que no caben en la mismidad de ser lo que se es del yo, porque no es reductible a una identidad invariable, inexpressiva y atemporal. Diafanidad expresiva es exhibir el ser, darlo a otro. El darse es la manifestación del ser expreso en la copresencia del yo al tú, que implica para cada uno de los dos el reconocimiento fundamental y apodíctico del ser común, el fenómeno de ser ambos ser de la expresión. Expresarse pues, es la fundamental copresencia comunicante por la correlativa correspondencia del reconocer el ser del otro.

La comunicación o el diálogo, ya efectivo en la ontologitud del estar presente frente al otro-yo, es la producción de sentido, el cual no es una esencia ideal ni una intuición abstracta. El sentido se produce comunitariamente, dialógicamente. Tiene sentido toda presentación del ser-expresivo como acontecer dialéctico que es revelación al otro. Esto es, toda presentación, toda copresencia tiene sentido por ser apertura del que se muestra expresivamente, y es correspondencia, también expresiva, del que recibe en el acto dialógico.¹¹²

Por lo que la comunidad de la expresión no se forma en torno a un yo central, solitario, autosuficiente y substancial, en el que el otro sería una fluorescencia del yo-mismo. Antes bien, es necesario reconocer que

la soledad del yo es el tremendo error de la filosofía. Pues la evidencia es precisa : justamente lo que nos proporciona el lenguaje; es precisa y justamente aquello que le damos al tú y él nos da. Esta evidencia primaria es una reciprocidad: el yo y el tú son complementarios (...) Ese tú es un ser que responde libremente a lo que digo yo, y esto no puedo inventarlo ni soñarlo. La evidencia que buscamos pertenece al dominio de la palabra.¹¹³

Atendamos al hecho de que el yo, en tanto que ente en la comunidad ontológica del Ser, no puede desvincularse de esa diafanidad general en la que todo es luz (*phaós*), no puede ser más allá de la realidad. El Ser no habla porque no es un ente, ni está determinado en la forma de ser expresiva, pero el ente que habla entre todo lo entitativo es el ser de la expresión que no es a solas consigo mismo, es decir: el Ser es simplemente diáfano, mientras que para el ser de la expresión su diafanidad es dialéctica, dialógica. Hablar es participar en el Ser. Desde luego que en el haber del Ser somos ya inherentes desde el principio de nuestra actual contingencia entitativa, pero mediante el con-versar, el ser de la expresión que pertenece al Ser, logra que el Ser le pertenezca a él como presencia. Hay expresión, luego hay presencia en el *dominio de la palabra*, en el “mundo”.

Evidente es que ni la presencia ni el versar del logos, la con-versación, pueden ser actos solitarios. El haber de la expresión implica varios copartícipes, los cuales, por el acto de la expresión, enriquecen al Ser que los posee. Es claro, hay más ser desde que es posible hablar del ser. La participación expresiva en el Ser es siempre la trascendencia en la expresión, es la coparticipación comunitaria inmanente en el pleno luminoso del Ser.

¹¹² Vid. *infra.* § 19. “De la diafanidad y *epiphanéia* del sentido”

¹¹³ E. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, Revista Anthropos (Extra N° 3), 1998, p. 172.

El logos es dialéctico por su constitución y en todas sus maneras de exhibirse. En cualquiera de sus formas, el logos dice lo que aparece distinguiendo y aproximando la mismidad y la diferencia en y del ser. Así, la onto-logía es la manifestación del ser del logos y, a la vez, es la manifestación del Ser en la forma peculiar de ser que es el ser de la expresión. Por lo cual, la fórmula que expresa “el ser de la expresión es el ser que habla del Ser”, significa que el Ser se hace logos en el logos del ente.

En la “Dialéctica de la expresión”, en todo acto dialógico, el Ser está presente en tanto que el logos es manifestación fenoménica (apófansis y poíesis) de lo que es apodóticamente. Como hemos visto, dicha manifestación es realizada como algo siempre abierto y nunca acabado debido a que la pluralidad y diversidad de los entes inexpressivos, por la contingencia del ser de la expresión, que es el ser manifestante, y por la diafanidad plena y absoluta del Ser, que resplandece eternamente en todo lo entitativo.

Esta diafanidad absoluta fundamenta todo acto del ser de la expresión en su condición ontológica determinante (de ser lo que es) y relativa (de lo que es y como es con lo demás) y es fundamento de toda posibilidad de la existencia en sus expresiones concretas (en la que se presenta el yo al otro y hace presente a lo-otro inexpressivo). El ser del yo-expressivo existe en la concreción (*con-crescere*) de la realidad, integrándose con lo que no es él mismo, al prosperar en la relatividad de su ser dado por la diafanidad del Ser y dándose en la diafanidad expresiva de su ser a un otro-yo. Hace presente con el logos el aparecer de lo-otro (que “es ahí” y existe puesto para ser “expuesto” en su relatividad, contingencia y tiempo). La concreción de la presencia se establece expresivamente entre individuos que *hablen* de lo mismo, se establece en la comunicación que es el reconocimiento común en la apófansis del ser; pero, esto implica a la comunidad fundamental que permanece implícita en esa correlación expresiva, es decir, la comunidad ontológica de todos los seres en el Ser. Se comprende que la comunidad expresiva creada por el logos, en la vinculación con el otro y la comunidad ontológica fundamental de la presencia, se manifiestan simultáneamente en la expresión.

Con la fenomenicidad del absoluto del haber del Ser en todo lo entitativo, con la relatividad, contingencia y cohesión de los entes, y con la peculiar relatividad, contingencia y comunidad del ser de la expresión, por tanto, es imposible que no exista más que el ser-yo. Éste es en la relatividad general con el Ser hablando del Ser, pero esta manera en como

desenvuelve la existencia expresiva en la claridad del Ser, ese hablar aclarando el ser, implica a un otro que escucha y comparte la visión del fenómeno de la presencia, haciéndose presente él mismo. En verdad, no hay otra manera de existir para el individuo expresivo, que en cada caso soy yo mismo, sino es con el ser de lo-Otro que no-soy yo mismo, en tanto que ser de la expresión; y primordialmente si no es con el ser que está implicado en la contingente relatividad de la mismidad expresiva del yo: el otro-yo.

Como hemos visto en la exégesis de la fenomenicidad de la presencia, la evidencia primaria de la diafanidad presencial del ser de la expresión, no se da en la consciencia o substancia de un sujeto en soledad, sino que se da en la diafanidad del orbe del Ser como presencia que se presenta a sí misma en la expresión (copresencia) y hace presente a lo que "está ahí" inexpresivamente. La evidencia del fenómeno de la realidad entitativa, y específicamente del ser de la expresión, es compartida, comunicada por el logos de un individuo expresivo hacia un otro-yo. De hecho, la apófansis del fenómeno como evidencia compartida es inmediata, universal y constante, en la simple presencia del ser de la expresión, que es revelación del haber del Ser y del haber de la expresión. En esa simple presencia, incluso cuando no se pronuncian palabras, ya se exhibe una latencia plena de sentido en logos encarnado que trae en sí un mensaje: Hay-Ser y hay-expresión. Estas diafanidades expresas en la presentación del ser son compartidas en el reconocimiento inmediato por parte del otro-yo que implican la mismidad y la diferencia entre seres expresivos (la misma piel expresiva es ya diferencial en la individualidad, por ella señalamos inmediatamente al yo y al tú) y la distinción entre el ser de la expresión y cualquier otro ente incapaz de expresión, que puede ser presentado en el diálogo inter-expresivo.

Así, toda evidencia, en la forma del ser de la expresión, es en la relatividad apofántica que es la palabra misma. Ser-expresión es relatividad vinculatoria del yo con el otro-yo y del "nosotros" con lo-otro en diafanidad plenaria del Ser. Toda evidencia es dialéctica por la expresión, por cuanto es la relación de presencialidad expresiva yo-tú.

El ser de la expresión es el ser de la palabra, del logos visivo y visible. Así, solamente por una operación de suspensión teórica de la fenoménica evidencia del tú se pudo contraer, en la tradición de la metafísica de la razón, toda la exégesis del ser de la expresión al "yo substancial", desdibujando en un encierro ontológico toda relación de

copresencia dialéctica en el mutismo y el solipsismo. Pero la evidencia apodíctica del tú está más allá de toda duda posible, toda presencia es un presentarse ante alguien expresivo, al otro. Toda presencia es dialéctica cuando la piel es ya encarnación del ser del habla y cuando ser-expresión es la tendencia a “decir”, a hablar. Un hablar que es siempre a otro que no soy, el cual no sólo es el decir sino que es, como yo, en el escuchar, en el comprender.¹¹⁴

En verdad, de no ser así, sin el ser del otro que es expresivo, suponiendo, pues, que el yo sea a solas consigo mismo sin la alteridad constitutiva ¿qué significaría la apodíctica evidencia de ser-expresión a un otro?, ¿qué sentido tendría ese fenoménico anhelo constitutivo de la contingencia del ser de la expresión por actualizar el no-ser que se es en y con el otro?, ¿qué razón podría darse de la evidencia de la comunidad expresiva que es en la dádiva recíproca del ser de la expresión al otro y que habla de lo-otro? Sin la comprensión del acontecer dialéctico del ser de la expresión todo se desdibuja en una “ipseidad” que restringe y obstaculiza el caminar por la lucidez propia del fenómeno expresivo y todo deviene en una fluorescencia de la razón. No es posible seguir por el camino de esa abstracta noción de identidad que es de *facto*, en la tradición de la razón purificada, y no de *jure*, en la evidencia fenoménica.

El ser de la expresión es en la diafanidad de su ser que es presencia en el Ser y copresencia dialéctica, es relatividad y vinculación por la contingencia de su ser expresivo que es y no es, que posee y carece de ser. Así, no ha de dolernos en prendas el volver la mirada a la evidencia fenoménica del otro, la vuelta al otro, por cuanto atendemos a la contextura dialéctica del aparecer del ser de la expresión. El yo deja a un lado del camino del fenómeno la carga histórica de esa soledad ontológica y se restituye, a la integridad fenoménica de la mismidad del yo, el ser constitutivo del otro, del tú. Esto será evidente en lo que sigue, porque sin el tú no es posible explicar la mismidad del yo.

De momento, es claro el fenómeno de que el yo, no puede existir en la afirmación de sí mismo, sino es por la con-firmación del otro, no puede existir en la presencia; sino es

¹¹⁴ Todo hablar es logos, palabra. La palabra en el habla — que a fin de cuentas no hay palabra que no sea hablada, que no se presente con la disposición del encuentro con un otro-yo en el decir y escuchar— es la gestación de la evidencia presencial que es simbólica, dialéctica. La alteridad peculiar del tú, por la que el yo se ve a sí mismo en el otro, es una expresión que me habla, que habla para mí, por la que el logos visivo acontece en la unidad de la mirada dia-logada del yo-tú, en la que se posee el ser propio del “nosotros” expresivo y de lo-otro expresado. (*Vid. infra.*, ‘Proximidad y disposición expresiva’)

en la copresencia. La copresencia como la correlación expresiva del yo-tú es la revelación mutua del ser en lo diferente, de la mismidad del uno al otro, y de cada uno a sí mismo, que por la insuficiencia entitativa radical se manifiesta como una intencionalidad de unión con el otro-yo para actualizar, con él, el no-ser constitutivo del yo. No obstante, en esta unión concreta del mirar del yo a la presencia del otro “que da la cara”, y en el incesante bregar hacia él en los actos expresivos concretos, el yo y el tú no se reducen el uno al otro, sino que ambos permanecen en la posición de su ser dado en tanto individuos, pero en el permanente dar de sí en la mismidad y el diferir.

Asombrosa relación es ésta frente a todos los entes no expresivos, porque el ser de la expresión se *une* al otro en la mirada y la palabra, sin ser como una dualidad unificada completamente, con-fundida (como si se tratase de un primitivo ser esférico del que cuentan los mitos); sino como una unidad dualizada en la dialéctica de alteridad, en la que cada uno sigue siendo el que es, es decir, sigue siendo complemento del otro en la proximidad ontológica.¹¹⁵

De la simbolicidad o complementariedad ontológica

Si miramos atentamente lo que nos parece tan obvio en el concurrir de la existencia, y profundizamos la mirada en la superficie resplandeciente de la copresencia y la

¹¹⁵ Es patente que el análisis de “relaciones” dialécticas en los entes y el nexa sistemático concreto que se da en la realidad desbordaría los límites del presente trabajo. La finalidad de lo enunciado sobre el ser y no-ser, de la dialéctica general de los entes, se ofrece para la comprensión ontológica (“Dialéctica de la expresión”) de la copresencia en el acontecer. La dificultad que esto pueda acarrear debe ser valorada en función de que no nos ha parecido lícito dar por descontado el carácter de insuficiencia, mismidad, diferencia y expresión recurriendo al mito platónico del andrógino, en la ya clásica interpretación metafísica por parte de Nicol, para la afirmación simbólica del ser de la expresión. La resplandeciente retórica filosófica (entiéndase esta afirmación sin ningún sentido peyorativo), que es distintiva de Nicol en este punto y en muchos otros, suele en ocasiones oscurecerse en la lectura, es decir, darse por descontada en algunas interpretaciones críticas ante la exigencia de ir al *fundus* mismo de la ontología fundamental y dar razón de la primitiva insuficiencia del ser de la expresión. A dicha exigencia atendió Nicol en sendos pasajes que muestran una madurez del pensar metafísico, tematizando la relación fenoménica ser y no-ser, insuficiencia-contingencia-relatividad, cambio-temporalidad (historia), comunidad y expresión, por lo que es notorio que el mito platónico es operativo en sus alusiones metafísicas y debe ser visualizado en esos límites. Ello debe ser así, porque toda alusión tiene como finalidad iniciar el discurrir de la ontología del ser de la expresión en el dinamismo de la contingencia y relatividad de éste ente ante el dato primario de su insuficiencia metafísica; que en Platón se presenta como el afán constitutivo de formar un solo ser entero y cabal con el ser del otro-yo, esto es, se presenta como el amor metafísico. (Sobre el mito platónico y el ser simbólico del ser de la expresión, *vid.* especialmente *Metafísica de la expresión*, 1ª y 2ª versión, cap. I, § 2.) En estas líneas recurrimos a la categoría de “simbolicidad” para dar cuenta, temáticamente, de la estructura del ser de la expresión en el contexto fenomenológico de copresencia, apartándonos, en cierta medida, de la funcionalidad operativa del mito, con la convicción de que con ello evitamos disgregaciones que puede llevar a dar por supuestos elementos ontológicos fundamentales.

correspondencia del yo con el tú, advertiremos que aquella complementariedad ontológica sobre la que venimos discurriendo es una evidencia patente ante los ojos: la fenomenicidad de la expresión, como radical relatividad o diafanidad dialéctica del ser, se ofrece cotidianamente como fundamento apodíctico del diálogo, es decir, de toda expresión concreta; sí, esta es la manera en como desenvolvemos nuestra existencia, en la facticidad de la coexistencia. La dádiva del ser en el fenómeno de la expresión tiene la simplicidad de su evidencia primaria en la presencia, pero es compleja por lo que implica. Por ello es que la exégesis de esta evidencia obliga a hacerla patente fenomenológicamente en la formulación de una estructura dialéctica de la complementariedad o “simbolicidad” con el objeto de dar razón de ella.

La exégesis de la estructura dialéctica que da razón de la contingencia, el cambio y la temporalidad, que se revelan a primera vista en una concreción integral plena, en el acto de la copresencia dialógica, nos permite comprender la complejidad del despliegue expresivo del acontecer, como hasta ahora se ha visto. En verdad, cada uno de nosotros reconoce inmediatamente a los otros en su presencia como prójimos, semejantes en la forma de ser, y reconocemos que las diferencias, que ellos mismos producen y los hacen ser quienes son, constituyen actualizaciones y alternativas de su ser y hacer propio en la mostración de su ser.

Este es el *problema* fenomenológico de la dialéctica del aparecer en la diafanidad de la expresión. El “pró-blema” que es el presentarse del ser de la expresión como el ente que se pone delante prominentemente sólo puede comprenderse en la copresencia, en la *simbolicidad* de esa presentación del otro que es, como yo, un ente que en su ser es “simbólico”. La idea de complementariedad, como observa Nicol, está presente de manera destacada en el término griego de “symbolon”, con el cual, al uso común, se refería a cada una de las dos partes en que se dividía un astrágalo, o cualquier objeto apropiado, con el fin de que sirvieran de prendas de identificación recíproca para referir a algún común acuerdo, ya fuese de negocios o de carácter personal. Al ser dividida la pieza ninguna de las dos partes tenía valor por sí mismo o sentido independiente, luego cada una dependía de la otra en su eventual conjunción. Cada una se convertía en “simbólica” de la parte separada y perdía dicho carácter cuando se conjuntaban restableciendo la unidad escindida. Así, el término griego *symbolon* es un compuesto de la preposición “syn” que significa “con” y

“balló” que significa lo que está “puesto”, de tal modo la idea del verbo *symbollo* significa juntar o reunir. El *symbolon* es una con-junción de lo puesto.¹¹⁶

La presencia diáfana del ser de la expresión es “pró-blema” (*pró-ballo*) en tanto ser que consiste en pro-ponerse delante con claridad radiante y prominente en el orbe del Ser; empero, dicha presencia del ser-expresión (con sus actualizaciones y alternativas) es simbólica porque no es unidad ontológica completa o autosuficiente en su ser “puesto” que aparece. Por lo cual, constitutivamente, ese aparecer es una presencia “com-puesta” (*symbolon*) del yo y el tú, por la dis-posición ontológica de su ser en relación y por las exposiciones existencialmente expresivas que los hacen ser quienes son. En primera y última instancia ello tiene como fundamento la afinidad o familiaridad ontológica entre el yo-tú que dan de sí, que ofrecen el ser en el simple presentarse, en el ponerse delante y, asimismo, en los posibles modos ónticos de complementariedad dialógica de las expresiones concretas en la comprensión del yo-tú.

Constamos que el *próblema* del acontecer del ser de la expresión en la presencia se despliega en la clarificación del ser de este ente en la simbolicidad con el otro-yo-expresivo que, al serle próximo, revela su ser como complemento ontológico. Dialéctica de la expresión, no es contrariedad, sino complementariedad com-puesta en la copresencia.

Precisamente, la copresencia, en la relación simbólica, es únicamente aquella que se establece entre los entes afines por su ser-expresión. Fundamentalmente, la expresión es composición en la que el yo y el otro-yo, en la relación de su ser-puesto, no expresa en primera instancia cosa alguna que le sea extraña: cada uno expresa al otro-yo con una fidelidad radiante, constante y absoluta en la relatividad diáfana de “ser-simbólico”, de la afinidad ontológica. Así, cada individuo, en la singularidad expresiva, puede considerarse como un ser fragmentado que ha de permanecer en la búsqueda constante de sí mismo en el otro y en la constante dis-posición ante el otro (fragmento del yo) para, de tal manera, poder ser más cabal. Vislumbramos que la insuficiencia ontológica, por cuanto simbolicidad, gesta la contingencia de un ser que se muestra en el anhelo de comunión.

Fundamentalmente, pues, cada uno es ya el otro, un prójimo que no es más que la mitad “puesta” por sí, que conforma ontológicamente la unidad com-puesta dialécticamente

¹¹⁶ La idea de la simbolicidad es asumida filosóficamente para la ontología del hombre en Platón (*vid.*, *Banquete*, 191 b et seq.) y retomada por Nicol para dar cuenta de la contingencia y dinamismo de este ente, que busca complementarse a sí mismo con el otro-yo en el proceso de su coexistencia.

en el encuentro dialógico de la apodíctica presencia simbólica y de la apófansis en los símbolos con lo cuales comunica.¹¹⁷

Cada acto simbólico o expresivo encuentra su fundamentación y sentido en el acontecer de la copresencia por la complementariedad del yo en el tú, y la complementariedad del yo consigo mismo. Ser-expresión es ser en la permanente relación vinculatoria del ser, porque en ella el ser *da de sí* como mostración diáfana, aclarando el ser aparente y carente del yo que es él mismo, y en la co-diafanidad de la epifanía del otro-yo diferente. Dar de sí es exhibir la incompletud, mostrar expresivamente lo que es y, en ello, lo que falta en el ser propio y que está en el ser del prójimo. La expresión ontológica es lógos en movimiento, es *diálogos*, en el transitar (*diá*) a la complementariedad anhelante de la suficiencia ontológica. De tal manera, es más patente para nuestro transcurrir que en este ente su diafanidad es dialéctica: el ser de los individuos expresivos (yo-tú) ilumina en el aparecer de lo que cada uno es y puede ser, en la expresión que “se pone” enfrente como complemento del ser, que se presenta con lucidez ontológica en su posición del ser “quien es” complementariamente con el otro, dándose en sus ex-posiciones diferentes.

Toda diferenciación es una transformación en el ser, dada en la permanencia simbólica, es temporalidad diferenciada cualitativamente por la actividad expresiva, en la que cada acto es con-formación con los anteriores del yo consigo mismo y con el otro-yo. Porque todo diferir en la mismidad es símbolo de las posiciones pasadas y futuras en el yo y con el tú que, dan lugar a la mismidad actual como unidad dinámica del ser que se despliega en los actos para ser “como es”, produciendo en el seno de sí mismo el encuentro con el ser del otro. Así, la comunidad expresiva, fundamentada en la copresencia inmediata como una relatividad *inter*-puesta, es en las transformaciones de actualización de ser y no-

¹¹⁷ Como hemos puntualizado en ocasiones precedentes, el sentido de logos, palabra, lenguaje, verbo y símbolo es utilizado ampliamente para dar razón de la diversidad y pluralidad del acto expresivo. Toda expresión es comunicación y cuando esto no mienta por el contexto la comunicación fáctica (*factum*) simbólico existencial en las formas simbólicas de expresar, debe entenderse en la copresencia del acontecer ontológico como evidencia fenomenológica del otro-yo en el *feri* dialéctico. Así, las expresiones concretas se entienden desde el solo señalar, como acto mímico o gramática del cuerpo, pasando por los sistemas fonéticos del lenguaje, hasta las complejas formalizaciones musicales. A fin de cuentas, lo que quiere afirmarse es que toda expresión, en su concreción existencial, está articulada sistemáticamente en las formas simbólicas de expresión o comunicación. Lo que debe retenerse aquí es el hecho de que el sentido amplio en que son utilizadas aquellas nociones de logos, palabra, etc., es en la determinación expresiva de que tienen intención comunicativa y contenido significativo. (*Vid.*, E. Nicol, “El origen sonoro del hombre”, en *Ideas de vario linaje op. cit.*; y *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, “Quinta parte”.)

ser producidas en el simbolismo interindividual, comunitario. En este sentido Nicol indica que

El ser del hombre es comunidad porque es insuficiencia. La expresión es la búsqueda de la suficiencia; es una potencia cuyo ejercicio contiene una implícita confesión de impotencia; es la libertad forzosa del ser que encuentra, o busca en el otro el fundamento de su radical privación. De ahí la necesaria interdependencia ontológica, manifiesta incluso en la independencia óptica individual.¹¹⁸

La insuficiencia, en tanto condición ontológica del ser, es común y permanente para todos los individuos expresivos, ya que, por cuanto ser de la expresión que somos individualmente, estamos dados en la posición de ser insuficientes, carentes. Pero las exposiciones existenciales de cada individuo, la transformación en el ser “como se es” es siempre libre, porque es posible en el ser que somos, aunque lograda en la comunidad con los otros, como alteración en el incremento de lo que se es.

La insuficiencia y la contingencia expresiva determinan radicalmente que el ser de la expresión sea ontológica y existencialmente expresión *en* y *con*: un ser indeciso en su existencia porque el ser no le es decidido de antemano, tiene que ser en su existencia desplegándose cooperativamente, optando, decidiendo y resolviendo su vida ante su propia contingencia ontológica irresoluta. Para el ser de la expresión, como hemos señalado, su ser no se de-termina en los límites de ser lo que es. En este sentido no se trata de un ser-limítrofe, que vive en los límites de “lo que es” en “como es”, porque los límites no son sino fronteras siempre abiertas de su insuficiencia para poder ser de múltiples maneras en la relación fundamental en que es dado y en que él se da con la alteridad.

Fenomenológicamente debemos afirmar que cada estado de actualización existencialmente temporal de un individuo, cada modo óptico de ex-poner su posición realizada es símbolo de una posición próxima (del yo mismo y del otro), por lo cual el yo se simboliza a sí mismo en el tú como posibilidad de ser. La forma de hacerse presente de cada uno en el despliegue del fenómeno de su ser-expresión es la incorporación inmediata del otro-yo como parte del yo, porque el otro representa con su exponerse el no-ser actualizado del yo como una posibilidad propia de ser diferente. El tú es complementario con su sola presencia expresiva, ya que con ella hace presente una diferencia en la que el yo reconoce una actualidad de su ser en el otro, reconoce la posibilidad de acrecentamiento de mismidad en su ser. Como quiera que sea, que actúe o que hable, el hecho de hacerse

¹¹⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit. p. 291.

presente del otro-yo es *symbolon* del yo, en tanto que en sí mismo ha actualizado algo que es posiblemente común a todo ser de la expresión.

Proximidad y dis-posición expresiva

Existencia es coexistencia expresiva. La alteridad es dialéctica en el ser de la expresión, en la suprema contingencia de su ser en y con, porque en la afirmación de la mismidad del otro-yo que da de sí, acontece la afirmación del yo como un individuo diferente. En esta diferencia que hace al tú alteridad del yo, siempre hay algo que pertenece al orden de la forma común de ser, al que ambos son inherentes en tanto que ser-expresión, en tanto que seres en la proximidad.¹¹⁹

De ahí que el ser del otro no pueda presentarse, darse ontológicamente, como una objetivación, ni como pura negación del yo, porque toda relación fenoménicamente expresiva es una afirmación positiva de la mismidad y diferencia del yo y el tú. Es imposible la determinación, exclusión o indiferencia absolutas como un “reposar-en-sí” de cada individuo. El otro, como extranjero de mi ser, sería el adversario y no el complemento próximo de una insuficiencia que radica en el hontanar del yo. Lo evidentemente cierto es

¹¹⁹ La conocida fórmula heideggeriana de “ser- con” (*Mitsein*), como observa en varios pasajes Nicol, es relevante para la ontología en el giro contemplativo que se lleva a cabo en la exégesis del ser de la expresión (v. gr. *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 291; *Idea del hombre*, 2ª versión, op. cit. p. 19). Mas es preciso notar que en Heidegger dicha fórmula no tiene la radicalidad ontológico-dialéctica que presenta en Nicol. Ciertamente, Heidegger se distanció del riesgo del solipsismo (que manifestaba el trascendentalismo de Husserl), al concebir al “ser-ahí” como un “ser-con-otro”, por lo cual el problema de la relatividad quedaba superado, al ser presentado como hecho y no ya como un pseudo problema. Sin embargo, esa relatividad del *Dasein* heideggeriano no es pensada en la radicalidad de un cambio o alteración constitutiva del “ser-ahí” ni de un auténtico reconocimiento del otro como otro-yo. El otro es situado entorno como relación “transubjetiva” de un no-yo ausente o presente, pero que se mantiene en un cierto aislamiento que lo hace parecer completo; es decir, el problema que no termina de resolver el *Mitsein* es que no se trata de relaciones “transubjetivas” sino “intersubjetivas” (como dirá Husserl), por la estructura ontológica que lo constituye. Esto es patente cuando nos percatamos de que la afirmación del encuentro del *Dasein* con el otro, al interior de *Ser y tiempo*, se realiza a través del análisis del “utensilio”. El otro comparte la espacio-temporeidad y la común forma de ser con el otro lo cual se manifiesta fácticamente en el estar ocupados con los entes que salen al encuentro de ambos en el mundo. Lo que sorprende es el hecho de que el otro pueda perder su radical alteridad ontológica al perder su ser “auténtico” (existencial) y ser una otredad en el orden de la objetivación del yo en “mi” mundo. La evidencia de la relatividad es asumida en la tarea del pensar heideggeriano, ciertamente; sin embargo, dos problemas son patentes en esa tarea: i) la confusión de los planos ontológico y existencial u óntico, y ii) el hecho de que el otro, no es otro-yo, complementario del ser-yo, sino una realidad “ajena” ocupada con las cosas y que no es en la alteración recíproca del ser “nosotros”, por lo que se mantiene el problema de la comunicación. (Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, I parte, 1ª sec., cap. IV; E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, op. cit., cap. X, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, op. cit. “Introducción”; y Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, 2ª ed, Barcelona, Herder, 2002, cap. IX, inciso «j».)

que yo-tú radican en la forma de ser, cuya contingencia es apertura diáfana en la donación y recepción del ser, en tanto que dinamismo de insuficiencia y búsqueda de completud, la cual no puede darse a solas.

El otro es un tú, exterior a mi yo en su presencia; pero, cierto es, asimismo, que se presenta ya como un otro-“yo”, porque no es ontológicamente “ajeno” al orden del ser de la expresión que soy yo. De tal manera, la posición ontológica del otro es dialéctica: es la de un ser que es distante y propio a la vez. Distante por cuanto es otro ontológicamente, con su propio ser dado y su propia constitución carnal que lo *sitúa*, y porque existencialmente se hace a sí mismo dándose en las expresiones que decide por sí para actualizarse, para complementar su ser. Me es propio en la medida en que ontológicamente su ser me es familiar, reconozco que, ni él ni yo podemos ser, sino expresando en la revelación de nuestro ser propio, que no podemos ser sino dándonos el uno al otro, compartiendo la *situación* en la que nuestro ser acontece en el encuentro; pero también me es propio existencialmente, porque en cada acción suya comprendo que aquello que él es y él hace me es siempre posible.

Si miramos bien, esta una distancia-cercanía o proximidad en la cual coexistimos, porque de hecho toda la correlatividad del fenómeno de nuestra existencia, de todas nuestras actividades, son acontecimientos de relación y alteridad, de dar y recibir mismidad y diferencia. Así, sin distancia no sería necesaria la relación, sin cercanía no sería posible nexo alguno. Como hemos dicho: ni abismo, ni completud unificada entre el yo y el otro-yo, sino complementariedad en la proximidad ontológica y existencial.

Esta complementariedad entre el yo el tú es tanto más notoria cuanto más acentúa cada uno su propia mismidad, cuanto más diferente se hace a sí mismo, cuanto más se manifiesta como otro-yo individual. La complementariedad es constituyente, pero ello sólo resalta en la diferenciación que expresa el ser.

El encontrarse y la dis-posición

Ser-expresión es ya un decir-se a alguien, al otro que está implícito desde el primer acto expresivo que es “hacerse-presente-a”. Esto es, la mismidad del ser propio es dialéctica en la copresencia expresiva del diálogo, que es la correspondencia del decir-se. Indubitablemente, la contingencia que se muestra por doquier en la fenomenicidad

entitativa, determina también la existencia del otro-yo: éste es contingente, pudo no haber sido en el haber del Ser y puede dejar de ser. Asimismo, otra contingencia determina el encuentro, fáctico del yo con el tú, porque puede ser que no se efectúe en la coincidencia espacio-temporaria. Sin embargo, lo que no es contingente es la permanencia ontológica de la búsqueda en la complementariedad del yo con el tú, este “encontrar-se” de la forma común de ser expresiva que es siempre en relatividad común y permanente. Es estar siempre dis-puesto ante el ser al otro que se-pone, que se presenta expresivamente al encuentro por el que acontece simultáneamente la individualidad del yo y el tú como diferir en la mismidad de cada uno (ser el mismo en las diferencias). El ser siempre dis-puesto presupone una con-formidad ontológica por la forma común de ser entre el yo y el tú que se manifiesta como simbolicidad constitutiva.

Esto se entiende mejor si contrastamos en el mirar la manera de estar presente del ente inexpressivo y el expresivo. Lo-otro inexpressivo “es ahí”, *algo* que siempre es lo mismo en sí, que es diferente a tal grado que es in-diferente, al yo, en su constitución ontológica y su único modo existencial de ser (el “sentido” de su ser dado que no tiene sentido porque solo tiene uno). Pero el otro-yo no es indiferente, es él mismo en la posición común y diferente del yo, porque lo que siempre hay en el haber de la expresión es esa correlativa dis-posición común que comparte, porque da el ser presentándose expresivamente al estar puesto frente a un otro.

Bien es cierto que, en ese “estar puesto frente a” del yo, en la presencia inmediata, el otro-yo se manifiesta como otro constitutivamente, su alteridad es una posición ontológica de “exterioridad” en la espacio-temporeidad. En ese “estar puesto”, el otro-yo comparte con lo inexpressivo el hecho de que también éste es “exterior”, pero su posición respecto del ser de la expresión tiene otra forma de “estar”, de ser *algo* puesto enfrente. Desde luego, la posición ontológica no la puede suprimir la contingencia de vínculos existenciales. La insuficiencia del ser de la expresión en su simbolicidad es una peculiar contingencia, como hemos visto. Pues contingencia es privación y limitación de intrínseca necesidad, pero un ente puede ser innecesario y a la vez completo o autosuficiente en sí mismo, como lo es el ente inexpressivo. El no-poder-hacer nada para alterar la forma de ser recibida es una completud ontológica, diríamos una determinación negativa. En cambio la insuficiencia del ser de la expresión trae consigo la capacidad y necesidad de completarse,

porque su ser es en la promoción de unos actos que lo incrementan, pero que son siempre limitados para hacerlo completo. Al ente que es ser-expresión siempre le falta algo, siempre puede hacer algo para sí mismo con el otro. De la relación simbólica fundamental nace su familiaridad. El ser contingente del ser de la expresión entraña el poder de ser más o ser menos y el dinamismo de esta relación dialéctica interna, en el ser común de la forma dada en tanto que expresión, no aparece en ningún otro ente, no es diafanidad dialéctica en la *symbolé*.

El otro-yo es siempre *alguien* que el yo no-es, que corresponde al yo; mientras que lo-otro es *algo* “puesto ahí”, silencioso, i-rresponsable de su ser frente al mío. El punto arquimédico, como se ve, es la diferencia del *estar* de la forma de ser presente (inexpresivo o expresivo) por la cual el yo señala a lo *puesto* enfrente como “algo” o “alguien”. Porque la exterioridad no es total cuando el uno frente al otro pertenecen a la misma *familia* ontológica, cuando con-genian en la forma de ser y señalan lo-otro en la unidad compartida de la mirada. Lo inexpresivo está puesto ahí, es en la exterioridad ajena de la familia expresiva; pero, el yo y el otro-yo, en tanto seres expresivos se pertenecen porque comunican e interactúan alterándose, co-respondiéndose. Entre ellos, toda alteración es copresencia dialógica: reciprocidad. Así, afirma Nicol:

Lo que la presencia expresiva nos asegura desde luego es que ese no-yo que es el otro-yo: es un participante de mi existencia, un ente que forma parte de mi familia ontológica. La familiaridad, que es inmediata y espontánea, es resultado de la forma de ser común, y, por tanto, no depende de las actitudes particulares que adoptemos él y yo, el uno frente al otro. La comunidad de ser entre dos mesas no constituye una familia, ni metafóricamente, porque su forma común no es comunicante. Familiaridad es reciprocidad.¹²⁰

El ser de la expresión, cada individuo expresivo, pertenece a la familia ontológica, a una comunidad expresiva, porque en cada acto logra hacer pertenencia suya al otro, en la comprensión de sus expresiones con que se presenta. Así, entendemos que

la palabra latina *munis* designa al que cumple su cometido. De ahí deriva la palabra *communis*, cuyo significado entraña la noción de compartir con otros el ser o el hacer. La participación común es lo radical en la co-municación: el cometido del hombre es expresar el ser (...) Al hombre nada le es ajeno porque todo lo comparte.¹²¹

En el orden del ser de la expresión lo común es lo compartido. La comunidad o familiaridad expresiva implica la fundamental forma de ser en la reciprocidad y solidaridad

¹²⁰ E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 21

¹²¹ *Idem.*, pp. 19-20; *vid supra.*, nota 53.

ontológicas, como factores constituyentes del acontecer que sustentan la pluralidad de los modos ónticos individuales de ser y hacer, y la formación de las comunidades históricas como formas de relación común en el ser compartido y modo fácticos de organización mundana (política, social, religiosa, etc.).

Visualizamos, de tal guisa, que en el *item* dialéctico del acontecer del ser de la expresión, lo que *ofrecen* reveladamente en común el yo y el tú es el ser que “está puesto” en el modo de estar “dis-puesto” al ser-expresión del otro, en lo cual expresan su autóctona distinción de apertura para complementarse en la alteración de su ser como apropiación del ser de prójimo. Lo común es siempre lo autóctono del ser compartido por el hecho de ser y hacer en la expresión.¹²² Se trata de una alteración-apropiada que el yo y el tú manifiestan con carácter diferencial e individual y que, al manifestarla, ambos permanecen en la relativa coexistencia comunitaria de dis-posición en la proximidad, porque el ser no se colma absolutamente con la alteración lograda.

Sólo en esta proximidad metafísica, que hace al yo y al tú ontológicamente cercanos, en la actualidad de su ser, y ónticamente diferentes, en la actualización y posibilidad existencial, se entiende que la mismidad es en la alteridad: son prójimos por la expresión como forma común de ser en *lo* mismo, y son *los* mismos cada uno relacionándose inmediatamente en el hacerse presentes con sus diferencias individuales, que tienen como fundamento ontológico de toda *comunicación* lo común que los hace ser lo *que* son (la expresión) y *quienes* son (sus expresiones individuales). Así, ontológicamente, ni el yo ni el otro-yo pueden estar in-dispuestos el uno al otro, en tanto que seres expresivos, porque ambos están en *posibilidad* de la ocurrencia del encuentro con el otro dando la cara: ser en la copresencia del acontecer de la apropiación correlativa (mismidad y diferencia), para ser en la acrecencia de sí mismos. El diferente ser expreso del otro se realza frente al yo y realza el ser propio del yo mismo en la interrelación expresiva, por la que se despliega el ser común en la existencia dialógica, copresencial del yo con el otro-yo.

¹²² Estar dis-puesto ontológicamente al ser del otro es distintivo del ser de la expresión, es un “dispositivo” de su ser para el ser que el es prójimo. Esto lo denomina Nicol como “dispositivo atencional” y contrasta con el “dispositivo de extrañeza” que asume el ser de la expresión frente a lo inexpresivo, el ser “sin-sentido”. La disposición se altera, según la índole de lo que “llama la atención”, se visualiza que lo-otro no llama a ser atendido, esto es sólo una metáfora. Lo que llama es la expresión que es un decir ante el cual estamos atentos. Por ello mismo, el dispositivo de extrañeza, es relevante, adquiere relieve en la diferencial posición que es el ser-expresión del otro. De tal forma, esa dis-posición atencional al otro es ya diferencial del ser de la expresión, esto es: el “estar dis-puesto” es ya expresión del ser que busca complementar-se en las expresiones. (C. ca. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, pp. 142 *et seq.*; y 193 *et seq.*)

Cada individuo expresivo im-porta, lleva en su misma insuficiencia “interna” el ser fraccionado del otro, en tanto que éste com-porta relativamente un “no ser yo mismo”. No hay duda, el ser-expresión, que somos en cada caso nosotros mismos, se com-porta o presenta su ser de manera diferente ante el ser de lo-otro y ante el ser del otro-yo, lo cual tiene su fundamentación en la forma de ser diferente de la presencia o mostración fenoménica del ser que im-porta en cada caso el ente. El ser de la expresión es el único ser que se presenta, que se hace presente en el acto de la presentación expresiva de su ser como una posición que adopta por sí mismo frente al otro-yo. Este dispositivo atencional es fundamental en la coexistencia expresiva de la proximidad inmediata ante la presencia prominente del ser del otro-yo que llama la atención, en el orbe de lo entitativo, y que, desde sí, permite distinguirlo de los entes inexpressivos como el ser que se hace presente. La inmediata identificación del otro como otro-yo, en la proximidad de hacerse presente en la expresión, es ya el acontecer de la copresencia en el llamado de atención que me hace el tú y que reclama mi correspondencia. El estar dispuesto al otro-yo es la comunicación inmediata en el reconocimiento común de la presencia expresiva, en el que yo y el tú se exhiben como ontológicamente complementarios.

El otro-yo im-porta porque es el portador de su ser que se hace presente por sí en su ser expresión como pluralidad de posibilidades abiertas (expresiones) para que el yo sea de otra manera, sea *como* el otro. En fin, su comportar-se son las posibilidades para el yo de ser diferente en la copresencia dialógica que da de sí, como un darse y recibir en el decir y escuchar en el otro lo que soy yo mismo en las diferencias. Ciertamente,

No sabemos no saber *quién* es el otro. Pero sabemos bien qué es. La misma alteridad de su ser desconocido corrobora lo que conocemos simbólicamente, o sea, como un ser complementario del nuestro en esa forma existencial del ofrecer y recibir. El es un ente productor de esos símbolos expresivos que son testimonio del nexo que nos une ontológicamente. y que por ello permite conectarnos existencialmente de muy variadas maneras, según las cuales sean las expresiones.¹²³

Observamos ya aquí en qué consiste radicalmente la “Dialéctica de la expresión”: el yo y el tú son en la relación dinámica del decir-ser y el dejarse-decir (como expresividad dinámico-ontológica del dar y recibir), porque son en la relación expresiva que acontece en la dicción de la diferencia y la mismidad expresas.

¹²³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* p. 194.

Esta relación ontológica de complementariedad entre el yo y el tú se da inmediatamente en la apodíctica evidencia de su estar presente; mas esta relación de contemplación expresiva, este inmediato abrazo visivo, en el reconocimiento del otro como un otro-yo que nos acerca, no es suficiente: hablamos al otro-yo estableciendo vínculos expresivos, simbólicos, creando diversos lazos a través de la comunicación compartida en la dicción del ser para hacer más plena la posesión compartida, para ser más de-clarados.

Esta posesión, en tanto que es alteración del ser-expresión común en el encuentro expresivo, no es jamás completud del ser insuficiente, no es determinación cabal de la contingencia para advenir al completo silencio. Lo que cabe en el haber de la expresión, en ese darse de la expresión, es siempre más expresión, tal vez por eso “ninguna expresión dice todo lo que intenta . Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo”¹²⁴, y de ahí que sea menester retomar la palabra para existir en la dicción ontológica de la mismidad y la diferencia dando de sí en el decir-ser y dejarse-decir con el otro, de ser-expresión-con. Ser el mismo en el diferir, lo cual únicamente acontece en la apófansis del ser, en la entrega vinculatoria de la expresión que se da apodícticamente ya en la presencia y que, asimismo, se despliega en todas las formas simbólicas de expresar, que son creación histórica.

La proximidad es primaria en el encuentro inmediato de la copresencia. Ante el otro-yo la posición expectante del yo se manifiesta “mirándolo a la cara”, y como esta disposición es recíproca, existir es la copresencia del ponerse cara a cara. Este encuentro *vis a vis* es la emergencia del otro como un otro irreductible al yo, es la emergencia de su individualidad óntico expresiva; pero dicha emergencia tiene como fundamento su forma común de ser. Las diferencias que se crean y se dan en la comunicación fáctica, son patentes por la mismidad común y primaria, es decir, ontológica de su simbolicidad. Porque lo que hay en común fundamentalmente entre el yo y el tú es el ser-expresión, y en esto es explícita su insuficiencia del *óntos* que les lleva a vincularse con el *lógos*. Por lo cual, entendemos que existir es expresar comunitariamente, y expresar es existir en la permanente comunión con los otros asumiendo y creando sistemas de símbolos expresivos.

La existencia que hace al yo y al tú ser en la alteridad, en la distancia próxima de las diferencias, se mantiene y se “acorta” expresando con el *logos*, diciendo el ser común con

¹²⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 45.

la palabra, compartiéndolo en el símbolo que hace patente la constitutiva simbolicidad ontológica; es decir, con la palabra, fundamentalmente expresamos, no pensamientos o sensibilidades propias, sino la radical y absoluta incapacidad de ser a solas completamente. Sin embargo, también en la palabra se expresa la imposibilidad de una completa alteración “apropiada”, porque jamás se consigue la interpretación última, el entendimiento total con el otro en el diálogo fáctico. La empresa discursiva en que se empeña el ser en el habla para completarse no acaba nunca, porque ningún grado de complementariedad con el otro-yo colma al ser propio. El ser de la expresión aspira a la comunión que asume como posible al estar en la proximidad; pero, al tiempo, esta aspiración ha de quedar frustrada en una distancia que no dimite ante el logos. A fin de cuentas, la comprensión del otro-yo está hecha de la distancia que lo separa del yo, y no sólo de la cercanía. El otro es otro y para apropiárselo es menester comunicar permanentemente el ser, porque comunicar es acontecer en el dar y recibir, ofrecer y poseer.

*El tieri de la apropiacion en
el acontecer de la copresencia.*

No hay manera, pues, de complementarse sino es con la alteridad y la reciprocidad de esa parte del ser-sí-mismo que es el otro. La afinidad común entre los interlocutores es condición necesaria de posibilidad para la comunicación. Dicha afinidad se muestra, primero, como una predisposición o dispositivo atencional. Ser en lo común y existir comunicando se corresponden, porque la sola predisposición ontológica de la simbolicidad, aunque suficiente para el reconocimiento expreso de la mismidad del yo en la diferencia del otro-yo, no basta para la actualidad total de la contingencia del ser. Es preciso decir y decir más. La comunión entre el yo y el tú, no es en la afinidad callada, sino que disponen, asimismo, de un medio afín a los dos: el símbolo. Copresencia es correspondencia en la correlación simbólica: la gramática de la expresión concreta en que se despliega la individualidad como encuentro permanente con el otro. De ahí, se comprende que la simbolicidad o complementariedad es “pro-yecta”, constituyente de la presencia misma, porque siempre es insuficiente el ser de la expresión en sus expresiones, porque tiene que permanecer expresando, creando símbolos para estrecharse al otro-yo, entregando y recibiendo el ser en aras de complementarse en su individualidad.

Sin embargo, ninguna expresión concreta, ni la conjunción de expresiones, ningún encuentro realizado en la avenencia del otro, logra dejarlo todo dicho, porque ninguna expresión silencia en la completud el ser del ente que no puede ser sino hablando simbólicamente, y que en cada expresión deja impresa la forma de su ser. Esta autoría del ente en su mostración expresiva firma y confirma con el otro-yo lo que es en cada expresión, en virtud de que ésta no sólo patentiza lo que es él, sino asimismo su contingencia (lo que no-es, lo que pudo haber sido y lo que puede ser). En la presencia del fenómeno (según hemos dicho en la “Fenomenología de la expresión”) se muestra íntegramente el ser del ser de la expresión, puesto que en cada acto expresivo queda expuesto apodícticamente lo que es en su diafanidad; sin embargo, esta diafanidad no es definitiva, dada de una vez por todas, antes bien, es el darse simbólico. Porque si bien es cierto que cada expresión muestra el ser íntegro del ser de la expresión, ahora entendemos que esa integridad, no consiste en un ser completo por sí (idéntico), sino que es y no-es, y en cada expresión lo que busca es completarse con su *symbolon*. El no-ser complementario del yo es la ausencia de una consumación ontológica que pueda darse con la presencia del ser en el otro, hacia la cual se proyecta cada expresión. El anhelo, el afán por el otro, tiene su condición de posibilidad en la imposibilidad de una completa identificación del ser con el ser, de ser plena y absolutamente actualizado el no-ser con el otro-yo. Esa imposibilidad, como hemos dicho, y venimos corroborando en el fenómeno mismo, es positiva revelación en la relación de complementariedad y comprensión entre el yo y el otro-yo. El ser de la expresión es permanente relatividad (alteridad y apropiación) en la que produce su mismidad como obra de actualización y transformación de su ser, que concreta en el orden de la comunidad expresiva, en el mundo en el que siempre está dis-puesto (mundanidad).

Así, el ser de la expresión es una intencionalidad dis-puesta a *completarse*, a ser más uno consigo mismo al entrar en comunicación con los otros, pero, de antemano, está dado en la actualidad del ser que la contingencia no se complete nunca, no se satisfaga. De ahí que el ser de la expresión marche en el dinamismo del *complementarse*, del existir en la dádiva de su ser en el encuentro con el otro para ser más consigo mismo, para ser en la ganancia de las diferencias para su mismidad expresiva.

Este es el ser que crea símbolos (expresiones concretas con intención comunicativa y contenido significativo) para expresarse en el encuentro del otro, porque él mismo es

“sym-bólico”, porque cada ser de la expresión es símbolo.¹²⁵ Esta relación es literalmente diá-léctica, porque se da en el dinamismo del logos en el que la expresión del otro complementa, en alguna medida, el “vacío” del yo, ese no-ser que es constitutivo. El dinamismo no es únicamente “externo”, en la interrelación de compartir un *situs* espacio-temporal del yo-tú, es en el ser mismo como reciprocidad del ser-yo que va cambiando a medida que cambia la relación con el tú y a medida que el ser-tú difiere, a su vez, en el encuentro cara a cara del logos en la temporalidad. Se trata, pues, del carácter dialéctico del acontecer ontológico del ser de la expresión: el acto de ser se manifiesta como la actualidad permanente de los actos expresivos que moldea la individualidad, pero la actualización no es completa sin la co-acción con y en el tú. Así, la complementariedad ontológica de la copresencia del ser de la expresión se manifiesta en la pluralidad y diversidad de modalidades dialógicas para la coexistencia. El acontecer dialéctico del ser del ser de la expresión evidencia su funcionalidad vinculatoria de facticidad en la intercomunicación: el yo y el tú no son suficientes, ni pueden serlo, por eso deben hacerse presentes permanentemente, alterándose mutuamente por las expresiones.

Positivamente, lo primero conocido es la forma común de ser, pero esto no basta para conocer al otro-yo en su individualidad, ni para que él conozca todo lo que es el yo. Existimos *enterándonos* el uno del otro y con el otro, sin acabar de completarnos y sin acabar de conocernos en las expresiones. Tenemos que expresar haciéndonos presentes en el logos para “enterar” el ser con el otro, pero en ese acto diversificamos los sentidos en la presencia “dicha”. Diversificación que consiste en i) la actualización de las expresiones decididas para decir el ser, se efectúa irremisiblemente con el logos que es ambiguo por la carga plural de sentidos que tiene; ii) la ambigüedad propia del logos abre posibilidades de interpretación sobre lo que quiere darse a entender en lo declarado del ser; iii) el ser dado a entender es siempre en la dádiva a un alguien que es escucha expresiva diferente del yo, y que en sí mismo lo enriquece con otros sentidos en la dicción responsiva; y iv) toda actualización expresiva deja pendientes otras posibilidades del decir el ser y de decir-se de

¹²⁵ En acto simbólico la intencionalidad comunicativa se desdobra: a) en tanto que todo símbolo es un instrumento de comunicación expresiva supone siempre a un otro, un destinatario a quien va dirigido, por cuanto se revela como intención de ser con el otro-yo; y b) la intención expresiva no llegaría a cumplirse si el acto simbólico no estuviera dirigido sobre *algo* que es el objeto de la intención significativa, lo-otro expresado. Aquí nos centramos en la intencionalidad primaria que se dirige a un alguien más que yo. El objeto intencional del símbolo, aquello que es objeto en sentido estricto, por ser realidad definida por la expresión, la realidad común señalada que es objeto de la metafísica en el contexto del conocer.

otra manera. Por lo que en la existencia se dificulta la unificación entendida, la reducción del sentido del ser dicho entre el yo y el tú, *quienes* son ópticamente en la complejidad de la actualidad y la posibilidad que se abre en cada presentación del ser, porque cada una de éstas diversifica el sentido para ser interpretada, no sólo ahora, sino que está en relación con los actos del ser pasados y venideros que sustentan mundanamente cada dicción-interpretación.

En verdad, no se acaba de entender a cabalidad al otro, no terminamos por enterarnos bien a bien quién es, ante las diversas posibilidades del decir y del ser escuchados. Esta diversificación de las expresiones actuales y posibles del ser de la expresión, en la copresencia dialógica, así como la actividad hermenéutica natural (la interpretación que indefectiblemente sobre ellas damos), se fundamenta en la previa y fundamental identificación de la forma común de ser que está patente en la expresividad —misma que no requiere interpretación alguna, sino que es condición de cualquier interpretación en el reconocimiento inmediato. El ser-expresión no se interpreta en la apodicticidad: *hay expresión y está a la vista*. El entendimiento primario existe en la comprensión de la copresencia expresiva, ciertamente el grado y cualidad de entendimiento a que se llegue en el diálogo fáctico, en los acontecimientos de la exposición concreta del ser, dependen de factores accidentales o de limitaciones esenciales en la expresión, pero ni siquiera esto invalida el hecho de que el yo-tu se encuentran ya en el entendido de que su ser es expresión.

El otro-yo siempre está en posición ontológica como una presencia real o potencial para mí, en él reconozco una manera de ser posible. Por lo que no es ontológicamente extranjero de la forma de ser del yo, ni absolutamente extraño para mi existencia. Estamos siempre en disposición de complementariedad al ser proximidad ontológica. Debido a ello, la *dis-posición* atencional y la intencionalidad ante el ser expreso del otro son primarias y no dependen de la “sym-páthica” *realización* existencial del encuentro fáctico con el otro. La aceptación y el rechazo del otro, el logro o lo malogrado en el encuentro son posibles por el fundamento de todo posible encuentro, que es la disposición, como un encontrarse con el otro en el ontológico diálogo copresencial.

La dialéctica de ser en el diálogo es evidencia fenoménica que tiene visos de una paradoja: “estar en diálogo” es forma permanente y constituyente de ser-expresivo; sin

embargo, el “estar” no es una posición estática, sino que es la institución dinámica “en el diálogo”, en el transcurrir del logos como un andar en la alteración de ser y no-ser por la relatividad del yo-tú. La permanencia del *encontrarse* en diálogo es en la permanente *búsqueda* para complementar el no-ser del ser que soy con el tú, es en la yección ontológicamente expresiva (expectante y dis-puesta en la forma del anhelo por el otro) de lo que se posee y carece, con lo que se puede tener: ser en el tú. Encontrarse en el diálogo, pues, como reconocimiento expreso de la presencia diferente del otro es el reencontrarse consigo mismo del yo.

La eminencia ontológica de éste ente que es en el orbe de lo entitativo, el ser que habla del ser a otro, que se busca en la escucha y la correspondencia del otro-yo para hablar de *lo que es*, diversificando la *presencia* en las maneras de presentar y presentarse, esta eminencia, pues, se cifra en aquella contingencia simbólica de su ser dialéctico, por la cual es imperioso ser en el diálogo como la forma del *encontrarse* siempre dispuesto en la copresencia expresiva. Es patente que la disposición expresa del ser del ente señalado, no se somete a una actitud óptica que tenga que ver con ciertas preferencias o postergaciones hacia determinados individuos o determinadas situaciones, no se trata, pues, de predisposiciones existenciales como modos ocasionales de estar en una situación, mejor dicho, en circun-stancia con el otro. “Estar dispuesto” es una posición ontológica en la simbolicidad del ser, es la expectativa de receptividad y correlatividad ante el aparecer diáfano del otro-yo en la expresión. La comunidad expresiva está predispuesta ontológicamente en esta receptividad.

El “estar dispuesto” es una evidencia fenomenológica en el modo visivo del ser de la expresión, en tanto que la visión depende de la mostración del fenómeno; el ser inexpressivo es “puesto ahí”, su presencia no dice, no es un decirse, sino que se *da al decir* en el mutismo y no en el escucha; mas el individuo expresivo pone y pre-dispone su ser en la expresión concreta al otro, a la mirada declarada del otro.

El individuo, en tanto que ser de la expresión, adopta frente al otro-yo, en la copresencia, una modalidad de correspondencia dialógica en el sólo estar presente. Esto es lo que ya hemos visto: la correspondencia no esta sujeta a predilecciones personales, ni a las impresiones favorables que el tú deja en el yo en la relación de expresiones concretas (en su intención comunicativa y en contenido significativo). La disposición y el encontrarse

con el otro en la familiaridad o proximidad ontológica (*symbolé*) no es *per se* garantía de una concordancia existencialmente positiva (*sybasis*).¹²⁶ Aunque la simbolicidad dialéctica radica en que el yo se reconoce a sí mismo en el otro-yo, por el carácter simbólico mismo se mantiene ontológica y existencialmente la irreductible alteridad que existencialmente lleva a la relación interexpresiva de ex-posiciones autónomas, que pueden resultar desavenientes, mas no independientemente.

Pero antes bien, lo que permanece es la aspiración, el afán constitutivo de la comunión con el otro. El ser de la expresión está constitutivamente conformado en la disposición de ser con el tú. Expresión es disposición ante el encuentro con el otro. El ser

¹²⁶ Vid., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p 228. Entiéndase que no afirmamos aquí un vano optimismo dialógico de *fratercentrismo* en aras de un Humanismo. La comunidad expresiva (“humanidad” si se quiere entender así) parte de esta complementariedad ontológica positiva, del encontrar-se en diálogo, que posibilita todo encuentro dialógico, el cual, se entiende, no tiene porque ser (de hecho no es) siempre avenencia de las diferencias existenciales. La estructura ontológica, como un encontrarse en la copresencia del otro, es indicio de la posibilidad del ser de la expresión, de ser más en el encuentro con el otro, de actualizar su no-ser posible como reconocimiento mutuo, de ser más como actualización y apertura de posibilidades en la vida y la historia; en fin, como un mirar compartido en la facticidad del encuentro que permite, por el diálogo, mantener las diferencias en la mismidad. Pero esto es una posibilidad, es parte de la contingencia del ser de la expresión (apertenencia), como se ha señalado, y quien dice posibilidad de “ser más”, dice posibilidad de “ser menos”, de tergiversar el encuentro como desencuentro, de hacer del otro un extraño en el mirar objetivizante que oscurece la diafanidad propia de ser-expresión. Si bien es cierto que la comunidad ontológica de la expresión no se rompe en tanto que refiere a una estructura ontológica por la que el ente no puede ser sino lo que es, la comunidad expresiva existencial (social) e históricamente presente con sus modos compartidos de ser, cambia para “menos” en los desencuentros que en última instancia se dan por la posibilidad del encontrar-se en la copresencia ontológica. Con Nicol afirmamos que “... la comunidad ontológica de los hombres no requiere o no impone un estado presente o futuro de avenencia en sus actos y propósitos (...) *La comunidad es la hermandad ontológica, no es la concordia existencial*. También la lucha es diálogo, también en ella se efectúa la complementariedad potencial”. (*Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 291; el subrayado es del autor). Así, pues, nada está determinado, dado de antemano, en la existencia individual y comunitaria del ser de la expresión, por lo que la responsabilidad es mayúscula en cada acto que es actualización en el encuentro con los otros en el com-portarse. Los individuos expresivos estamos dados en la forma común de ser, en la complementariedad, pero, la comunidad que de ella surge en las relaciones que se establecen, no asegura una ingenua hermandad, aunque nos pone en la posibilidad latente de ser más con los otros, lo cual acontece temporalmente, históricamente. (La proximidad ontológica no incumbe únicamente al “tiempo” presente, sino que se explaya en pasado y en el presente venidero como posibilidades “mundanas” de ser.) De tal manera, la fenomenología ontológica ha asumido, por la obligatoriedad apodíctica del fenómeno, como parte del giro contemplativo la “vuelta al otro”; así en las diversas posturas al respecto guardan en común la relación hacia la correlatividad del ser de la expresión con el otro-yo. Quizá sea Emmanuel Lévinas quien, desde la fenomenología, ha destacado por volver su mirada hacia el fenómeno del otro como elemento central de su pensar rigurosamente filosófico. Las reservas de un probable acercamiento del pensar de Nicol con el filósofo lituano deben cuidarse muy bien, pero lo que destaca es la radical tarea fenomenológica de mostrar la presencia como copresencia. En el fondo, el problema es sobre el fenómeno, no es de autores y teorías, sino el hecho de que el fenómeno es ineludible cuando se asume marchar en la mirada sin prejuicios; lo que destaca es el *próblema* mismo y la común indicación de los maestros contemporáneos a él, como un camino abierto para el pensar. (Vid. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977; *Humanismo del otro hombre*, Madrid Caparrós, 1993; y *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, La Haye, Nijhoff, 1974; asimismo, vid. Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, vol II, Madrid, Revista de Occidente, 1941-1942, pp. 334 et seq.)

de la expresión es el ente constitutivamente “dispuesto” (abierto y posible) a la alteridad ontológica y existencial. En definitiva, el reconocimiento del otro, como un otro-yo expresivo, no es una selección sujeta a la simpatía o antipatía, esto viene después. Lo primario es el estar dispuesto en la inmediatez de la copresencia expresiva que se adopta sin previo o ulterior análisis de las expresiones concretas.¹²⁷

El estado ontológico del ser de la expresión, su posición presencial de diafanidad en que *se encuentra*, es el de la interrelación con el próximo, pero en todo persiste la última e insuperable distancia que representa el otro como “otro”. La relación dialéctica es en ese encontrarse: la búsqueda, el afán de estar en la proximidad más íntima en que se logre la completa unidad de ser y no-ser por la expresión. Así pues, el encontrarse es, en la copresencia, la copertenencia del logos que transita en la correlativa mismidad y diferencia del yo y el tú: la inter-locución es diá-lectica. La expresión es el *fieri* de la permanencia en la insuficiencia que busca completar con las palabras, con los símbolos, para decir la última palabra que enuncie, que colme definitivamente el ser. Existir expresivamente es ser en el afán de dejarlo todo dicho en las expresiones que creamos con libertad, como posibilidad de ser para vincularnos con el otro, el anhelo de ser de una vez, plena y absolutamente, suficientes en el silencio con el otro .

Se busca en el otro el “fragmento” del ser que no se posee, y que con su presencia el otro exhibe como pertenencia suya y posiblemente mía. Así, la parte de no-ser que nos constituye buscamos actualizarla, saciarla en la avenencia existencial de nuestro diálogo con el ser que nos es próximo ontológicamente. Porque “claro es que hablar es buscarse a sí mismo en el otro, lo que significa que la mismidad implica la soledad [óptica, circunstancial], y al mismo tiempo el afán de salir de ella. Esta es la trágica paradoja (de la cual queremos librarnos hablando y hablando)...”¹²⁸ Pareciera como si las palabras, como si este hablar y hablar, esta dicción del ser en la existencia no terminara de llenar el no-ser que en nuestra existencia se exhibe como una ausencia y un afán de ser. como una soledad que

¹²⁷ Es evidente de suyo que si la copresencia dialógica, en su carácter ontológico de identificación apodictica de la alteridad del tú, es invulnerable y no requiere interpretación, luego, el *item* o factor de la dialéctica, como elemento del sistema para dar razón del acontecer del ser de la expresión, no requiere de la hermenéutica, o al menos no a estas alturas del camino en la diafanidad dialógica del ser de la expresión. Parece ser, pues, que estamos a un paso de la evidencia de la interpretación de las expresiones del otro y del yo en la interrelación dialógica. Por tal motivo, debemos mantener la expectativa en el transcurrir para lo que pueda ofrecer el fenómeno de la expresión en la relatividad de comunidad y con-sentido en las expresiones de su ser.

¹²⁸ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México, UNAM, 1990, p. 46.

se busca curar con las palabras para ser más con el otro-yo. Frente a la ausencia que exhibimos y sentimos, el prójimo se presenta como esa parte del ser carente: somos en la dialéctica simbólica de la *ausencia* revelada de nuestro ser y en la revelación de la *presencia* del ser del otro-yo. El ser se cura con palabras, porque el anhelo de ser completos es como aquel anhelo amoroso en el dar, el recibir y el declarar. En ello tenía razón Platón, al sostener que “es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos, y curar la naturaleza humana”¹²⁹

La cura del no-ser y el cuidado del ser propio del yo, cifra toda su actividad expresiva, todo afán de encontrarse consigo mismo en el diálogo como “apropiación del otro-yo”. Este anhelo de apropiación, que es connatural al ser de la expresión, no es, como hemos afirmado la enajenación del ser propio en el otro-yo, ni del ser del otro-yo, sino que apropiación es ser más uno mismo en la apertura dis-puesta como dádiva del ser al otro que es diferente y me entrega su ser. Dar y ofrecer, apropiarse, es estar en la mutua comprensión del yo-tú, en las posibilidades de ser y hacer para el yo que son ajenas y propias a la vez, próximas, por el ser y no-ser común que les hace a ambos ser-expresión. En lo tocante a esto sostiene Nicol:

la condición de que el tú sea, en principio, apropiable, reside en la propiedad de su ser que es invulnerable e inalienable. La mismidad es propiedad ontológica: cada hombre es él mismo y sólo él mismo. Complementariamente, el yo sólo puede adoptar la posición existencial de la comprensión (o de la incomprensión: de la aceptación o del rechazo) desde el nivel interno de su propia mismidad irreductible.¹³⁰

Existimos en la dicción del ser porque no hay otra manera de *ex-tender* el *trato* con el otro, de llegar a él y al yo mismo, sino es en el con-trato del darse a entender para apropiarnos de lo que somos y como somos, en el encuentro expresivo del diálogo. Y esto es debido a que la expresión es el forma de darse en la existencia que invita a la respuesta y solicita la entrega del otro en su *expresión*. El darse ontológicamente es la apertura del ser al otro en la exposición, por el *ofrecimiento* que, a su vez, se abre para *recibir* la mismidad propia en el otro-yo, que es afirmación y con-firmación del ser en correlación simbólica “yo-tú” acontecida en el diálogo. De tal manera, este es el carácter estructural ontológico del diálogo, *fundus* de toda relación fáctica en las formas simbólicas de expresar, en virtud de que

¹²⁹ *Banquete*. 191 c-d.

¹³⁰ E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, *op. cit.*, p. 290.

Toda forma de diálogo es como un con-trato existencial. Pues *symbolon* significa también cooperación o contrato, pacto, tratado, reunión y vínculo. El hombre es un ser que existe contractualmente con su semejante, crea múltiples formas simbólicas de vinculación con él, mediante la comprensión común, no sólo porque con el símbolo efectúan ambos una referencia unívoca a la realidad común significada, sino porque la comunicación revalida el nexo contractual constitutivo.¹³¹

***De la apropiación en la dádiva del ser
a la comunidad expresiva fundamental***

En primera y última instancia, lo que manifiesta la presencia del ser de la expresión, en este darse fundamental, es la necesidad ontológica de alteridad, como un rasgo constitutivo de su contingencia, y de la conformación de su mismidad en las diferencias individuales expresivas, dado que la independencia óptica, el “ser quien es” como propiedad intransferible e irreductible del yo no es testimonio de una autosuficiencia. Ciertamente, es una evidencia que el ser de la expresión es, en su facticidad, un individuo único, singular e independiente constituido en *su* mismidad y diferencia. Pero, probablemente ese rasgo de independencia no sea tan exaltado como para afirmar una total y completa independencia de su ser y su hacer.

La singularidad que guarda la epifanía del otro y la peculiaridad expresiva de sus actos es lo primero que percibimos y es lo que nos permite afirmar que es ser de la expresión. La particularidad de su vida individual transcurre en las diversas correspondencias de la mismidad, en la autorreflexión y la autorresponsabilidad de sí mismo (que van desde los actos singulares ocasionales, hasta la actualidad de su ser en la consciencia de una autonomía en las decisiones voluntarias), y que configuran toda su vida personal en la unidad sintética, mejor dicho, integral y dispuesta a conformarse como un yo-mismo libre y autónomo, que aspira a permanecer en sí mismo.

Pero todo ello ocurre ya dentro de la correlación inquebrantable y necesaria *inter pares* y dentro de su conformación en la tradición de las comunidades expresivas que han predispuesto para los individuos modos de ser posibles y actuales, de crear la individualidad (lo cual es patente desde los sistemas símbolos o lenguajes expresivos con

¹³¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 228

los que se expresa concretamente el ser individual en el mundo).¹³² Ese vínculo de singularidades y “autonomías” entre individuos expresivos, creado en las relaciones existenciales por los modos ónticos de expresar, es bajo la necesidad y el afán ontológicos de complementarse en una actualización cada vez más plena de lo que se es en sí mismo como sí mismo, y únicamente, en cuanto complementariedad, ese vínculo puede darse en comunidad.¹³³ Porque en todo caso, las diferencias expresivas, constitutivas de la singularidad óntica, son en la manifestación actual de la forma común de ser-expresión: cada individuo expresivo representa con fidelidad invariable la forma común, no porque sea equiparable a cualquier otro individuo sino justamente porque no lo es. Asimismo, en cada expresión queda manifiesta la forma común precisamente porque toda expresión es singular y reveladora de una diferencia existencial del yo con el tú. Lo que ofrecen en común el uno y el otro es el hecho de que cada uno es revelación de su ser, de una forma de ser que permanece estructuralmente como fundamento de toda transformación en la relatividad

¹³² Vid. *infra.*, § 16. “La comunidad expresiva en la temporalidad y las formas simbólicas” y § 22. “Del cosmos al mundo. El acontecer del ser con sentido: la mundanidad”.

¹³³ En otro contexto, pero cercano a la interdependencia existencial y ontológica del ser de la expresión Vid. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas, op. cit.* pp. 261 *et seq.* Dentro del giro teórico que se efectúa en el movimiento fenomenológico y del cual da cuenta ejemplarmente la fenomenología husserliana se halla el problema de dar razón del *ego* y el *alter ego* en su relación ontológica y existencial. En toda la extensión de la obra nicoliana está presente una contundente crítica a la “consciencia pura” o “yo trascendental” husserliano, que, no señala al hombre o a un sujeto empírico, sino “a nosotros mismos en cuanto participamos del Uno sin dividirlo... en cuanto ‘monada’ puramente en mí mismo y para mí mismo” (*vid.*, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 2ª ed., México, FCE, p 154.) El problema era ya evidente para Husserl en la “Meditación quinta”, en la cual busca salir de la soledad filosófica en la que desemboca el *cogito* que define al yo por el pensamiento que tiene de sí mismo, y que desde sí mismo se proyecta como intencionalidad hacia lo otro que no es él. Como observa Nicol, al inicio de esta andadura filosófica, Husserl deja de lado la evidencia fenomenológicamente apodíctica del Ser, los entes y el otro, incurriendo, pues, en el error del *ego* “monádico” (con todo y la “intencionalidad” que se quiera) que le cuesta implicaciones difíciles de sostener en la “Meditación quinta”. Sin embargo, Husserl no limita el problema a las *Meditaciones* y hay cierta evolución en su pensamiento que pone en crisis al *ego* monádico ante la evidencia apodíctica de que él es en la interrelación con los otros *egos*, de que no se trata de monadas, sino de la constitutiva relatividad que conforma el “mundo” del sentido, el consentido que emerge de la pluralidad consciencias y del cual todas participan. Así pues, el mundo ya no es constituido en el fenómeno subjetivo de un *cogito*, sino un fenómeno intersubjetivo, lo cual lleva a Husserl a ampliar la subjetividad trascendental hacia lo que él llama “intersubjetividad trascendental” (*vid.*, *Crisis de las ciencias europeas*; asimismo Vid. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974. p. 292 *et seq.*; *vid.*, Jean F. Lyotard, *La phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 1949, “Introducción”). Es claro que Nicol toma distancia del Husserl de los años 10 y 20, sin embargo, no atiende a la reconciliación con la “mundanidad” fenomenológica que realiza el padre de la fenomenología en los 30. Sobre este desarrollo en la fenomenología husserliana ya no hay, desafortunadamente, mención alguna en la obra de Nicol, el cual había determinado ya su propia identidad filosófica. .

existencial comunitaria. De ahí que en la singularidad expresa, cada individuo revela la inter-dependencia *ontológica* con el prójimo “ante quien” se muestra.¹³⁴

Las relaciones *ónticas* de la singularidad autónoma —mas no totalmente independiente— del yo en la facticidad, sólo son posibles y tienen sentido por esa necesidad del no-ser constitutivo en la contingencia fundamental y complementaria del yo con el tú que los hace ser-en-comunidad (y no en la mera congregación yuxtapuesta de individuos), que los llevan a mantener y recrear necesariamente la comunidad simbólica o expresiva, como modos compartidos de existir en la facticidad de expresiones concretas de ser-mundo.

Si la mismidad del yo es la diferencia en el diferir con lo que es consigo mismo y con el otro-yo, simultáneamente, es patente, entonces, que no hay un abismo en la supuesta autonomía de los actos ónticos, porque el “yo” es en la unidad común del compartir co-activamente, de ser-en-comunidad. Se comprende que, en la dialéctica de la expresión, comunidad e individualidad no son contradictorios, antes bien, toda individualidad es en un proceso de diferenciación y ganancia de mismidad individual, en relación con la comunidad expresiva y ontológica, en virtud de que la individualidad *misma* es comunicación e integración expresiva, por lo cual la comunidad no se explica como una entidad separada del acontecer de la individualidad. Acontecer en el encuentro copresencial es el surgir comunidad, porque ésta se realiza en la medida de la diferenciación y los nexos expresivos de sus integrantes. La comunidad expresiva y la comunidad ontológica de la presencia, en tanto que comunidades, son armónica unidad diferenciada en su integridad plural.

Así, por la expresión, el yo y el tú se singularizan expresando, y expresar es activar y reactivar la comunidad expresiva en la manifestación de la diversidad óntica y la pluralidad histórica. Bajo este tenor, confirma Nicol que:

La expresión es individualizadora: con ella el ente se afirma en su ser propio, pero esta afirmación de propiedad no logra, en definitiva, sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; la comunidad no se debilita al acentuarse las diferencias, cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreducible. Porque sólo es irreducible en el sentido de única...

El hombre es individuo en tanto que habla de sí mismo. La propia actualidad de su ser lo trasciende, lo refiere a otro ser. Son las referencias individuales las que revelan la comunidad de los diferentes.¹³⁵

¹³⁴ Al volver la mirada es tácito que sobre este punto ya hemos dado algunos pasos en el transcurrir del fenómeno expresivo, *vid. supra.*, § 8. “La realidad formada. Dos formas de ser”.

¹³⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 196. Aportación importante a la dialéctica fenomenológica en torno al yo-tú y comunidad (expresiva) es el pensamiento de Max Scheler. Sobre lo que

Por ello es que el ser-yo y el ser-tú, el ser de la expresión, no puede ser fenoménicamente al margen de las relaciones que están signadas con esa necesidad ontológica de ser-en y ser-con la alteridad, por la dádiva del ser en la insuficiencia que les es común en la forma de ser expresiva. Se comprende que el yo, en tanto que ser-simbólico-expresivo es desde sí relación en la mismidad y diferencia que es él, porque el “yo” implica las referencias al tú en el acontecer copresencial, a la comunidad expresiva y al mundo del acontecimiento fáctico de su ser, y al pleno del Ser.

- Así, mismidad y diferencia son categorías fenomenológicas que se armonizan dialécticamente en el dinamismo de la copresencia expresiva. Cada individuo se individualiza en la existencia, porque lo dado en el existir dentro del orbe del Ser no es una individualidad propia y completa desde el origen, aunque, bien es cierto que, la indeterminación ontológica imposibilita que sea completa, pero va adquiriendo (*ktésis*) la propiedad de su ser apropiándose, alterándose en la alteridad complementaria. De tal modo, el yo que es cada quien, se hace a sí mismo al hacer de su ser-expresión propiedad individual que es diferente en sus relaciones expresivas en y con el otro-yo.

Afirmar ontológicamente que en su presencia el otro-yo es un complemento del yo, es decir, que en la apropiación por la que el tú está *en* el yo, no se trata de una enajenación de la presencia física ni de un “amor místico”. No se trata de anular la mismidad del yo para supeditarla a la diferencia que es la mismidad del otro. Viéndolo bien, la enajenación o apostasía del yo en el arrebató del otro es el *myein*, el cerrar los ojos y los labios, dar fin a toda interlocución, como si se tratase de *mytsein* (*mysterion*): hablar con los labios cerrados, musitar, murmurar, callar.

La carne expresiva del yo y del tú, el ser quienes son, en la expresión de su simple presencia expresiva, está irreductiblemente situada en su espacio-temporeidad; sin embargo, si no nos cuidamos de mantener la clara disposición ante el fenómeno, si descuidamos que la presencia es ya expresiva caemos en el problema de buscar el dar razón de cómo sería posible que cada quien, en su propio sitio “corpóreo”, lograra comunicarse fácticamente *a través* de esa estructura carnal. No obstante, seguimos viendo lúcidamente, y es patente que ante la apódeixis del ser de la expresión en su logos encarnado no hay

venimos afirmando *vid.*, su obra *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, vol. II, *op. cit.*, pp. 173 *et seq.*

mediación, ni el problema de un yo interno que tenga que salvar el obstáculo del “cuerpo” atravesándolo con lo que se quiere “expresar”, salir desde un “interior”.

El yo es *diaphanés* en la relación inmediata con el tú, en el reconocimiento de la común forma de ser revelada en la presencia. Aquí está en *quid* de la apropiación: el tú está en el yo por ese reconocimiento inmediato, son en el nexa ontológico primario de afinidad o familiaridad ontológica y en las posibilidades comunes de ser diferentes, posibilidades actualizadas por cada uno de distinta manera que los hacen ser en la mismidad de su ser y en el diferir en el ser del otro. Por ello es que el yo en sí mismo no puede ser apropiado (com-prehendido) en el ser-para-sí, como, tampoco, puede revelarse, sino es ante el otro-yo quien se revela como a su complemento, es por eso que en la apropiación el yo comprende y se com-prehende a sí mismo como ser en y con el tú. Insistimos, no se trata, en modo alguno, de un desarraigo físico o místico del otro.

La dialéctica de la mismidad y la diferencia en el acto de apropiación, como actualización del ser, es efectiva ya en la apodíctica comprensión de la presencia real del otro, que se pone delante “dando la cara”, en la apófansis del ser, y se produce en la permanencia ontopoiética de la intercomunicación simbólica. Es evidente, la expresividad es la clave de bóveda de esta dialéctica: no se trata únicamente de la expresividad del yo frente al otro, sino que es la expresividad actual y dinámica del ser del otro lo que impide la extrañeza o equivalencia ontológicas en relación con el yo, y lo que determina la forma de la mutua correlación dialéctico-simbólica de mismidad y diferencia.

Lo que es y lo que hace el otro-yo, como elemento complementario que se da a la mismidad interna del yo, es siempre algo que, en principio, el yo mismo puede ser y hacer, y sólo es com-prehensible lo que aquél *hace* y *es* en tanto que posibilidad para todo individuo expresivo. En nuestra relatividad percibimos nuestra contingencia, nuestra mengua de ser, ésta no es un vano sentimiento de melancolía, es la efectiva mostración de lo que somos. Sin embargo, somos una proximidad ontológica, somos en la proximidad, por ello es que entendemos que el tú no se construye ni se descubre, porque él se muestra en toda la diafanidad de su ser.

Metafísicamente, proyectar en una analogía el ser-yo en el otro para hacerlos entrar en vinculación sería un completo desacierto fenomenológico, porque el otro comenzaría en donde el yo acaba; sería una extranjería del otro y del yo. No sería, pues, una relación del

yo con el otro-yo como tales, sino la reducción de las diferencias a la “mismidad de sí” de alguno de los dos. Se trataría de una supresión de la proximidad. Por el contrario, lo que debe considerarse es la evidencia: el diferir en la mismidad expresiva entre el yo y el otro-yo, porque el ser-yo-expresivo consiste primordialmente en la mirada vinculatoria del logos en el tú. Recordemos que el ser de la expresión despliega su ser en la relatividad y contingencia dentro de la permanencia del encuentro en y con el otro. No es un encierro metafísico, es la total apertura que el yo hace de sí mismo dando la cara.

Ahora bien, en el coexistir de nuestra facticidad es posible, y de hecho se da, la reducción *existencial* de la alteridad del otro en la vulneración de su ser diferente por la reducción objetivante del “yo”, lo cual altera, aunque sea temporalmente, la relación dialéctica en la conformación ontológica: las posiciones se diluyen en la unificación o equivalencia del yo respecto del otro-yo. El “otro” deja de ser un “yo”, deja de ser un *symbolon* para convertirse en un *diá-bolos*, la secesión de lo complementario, quedando el residuo de la pura ajeneidad recíproca en la existencia compartida. Quiere decir esto que el yo y el tú dejan de ser *com-prehensibles*, porque se han disipado ópticamente las notas distintivas en las que se manifestaba la propiedad de ser sí mismo con y en las diferencias. No dar de sí, no decir-se ni dejarse-decir dialógicamente, en la apropiación comprensiva, es ser existencialmente in-comprensible, con lo que yo-tú se reducen a una otredad con la cual ya no pueden complementarse, reconocerse en el ser común.¹³⁶

¹³⁶ Desde aquí es visible pensar los breves ópticos de la interrelación expresiva de individualidades que se manifiestan en las perversidades relativas de los acontecimientos como son: la xenofobia, el etnocentrismo, el clasismo, la opresión de género, etc. El diálogo fáctico alberga la posibilidad de violencia al otro, de injusticia, del desprecio y menosprecio que va desde las actitudes más cotidianas (desde el simple mirar y la exclusión espontánea) hasta los extremos históricos que ocurrieron y siguen ocurriendo, fundados en absurdos prejuicios de toda índole. A estas alturas de nuestro andar en el fenómeno dialéctico de la expresión nos es posible advertir en qué consiste ese “ser menos” en el ser con el otro. Es claro que el otro es distante en cuanto es otro existencialmente, pero es ontológicamente familiar respecto del yo, es un otro-yo complementario. Por esto, su com-portarse con respecto al yo nunca es indiferente o ajeno, sino que hay una alteración que aumenta o mengua la propiedad interior del yo y del otro mismo. “Ser menos” es la enajenación, no la privación o aprehensión del ser, sino la deprivación por el otro de la propiedad, de la mismidad, al ser privado de los existenciales medios expresivos de mantener y desplegar su ser propio. Todo venir a menos es una alteración negativa, sufre una mengua de su propiedad, de la potestad de sí. Por lo que la mismidad menguada no tiene la misma forma y cualidad que hubiera tenido sin la alteración negativa en la alteridad del otro. Son pues, los desencuentros que hacen mella en el ser del ser de la expresión y que dejan improntas no sólo individuales, sino comunitarias y comunitariamente históricas. El ser no olvida, y su memoria no es sólo en el grato recuerdo. Es verdad: la co-respondencia en nuestros tiempos da claros indicios de un detrimento de la capacidad del decir y el escuchar, del acto darse y poseer en la vinculación que es propio de la dialéctica del *lógos* (de la expresión); pero la relación no se suprime por el quebranto, cada vez mayor, de ver al otro como otro, como un *proximo*. Dignificar la vida es dignificar la palabra en el cuidado del ser, “fecundar” la comunión y la comunidad. “Encontrarse” existencialmente en el diálogo porque así

En todo caso, pues, lo común es lo que comprenden el uno del otro como lo ontológicamente propio en la relación de copresencia que se establece, mucho antes de cualquier reflexión o hermenéutica natural sobre modos de ser óntico-individuales. Así, apropiación es comprender, comulgar ontológicamente en el acto de copresencia que es comunicación del ser propio y del otro-yo, y no de aprehensión del otro. Entendemos que la dialéctica del ser de la expresión es dialógica por el hecho de que el logos es una participación activa *en* el ser, por el acto de apropiación común que es el comprender y compartir en la participación *del* ser por la dádiva (la entrega y el recibimiento) con la alteridad.¹³⁷

El dato de la expresión, el darse expresivamente desplegando su forma de ser tan inmediata e inequívocamente es —como hemos visto— suficiente para que la identificación ontológica sea invulnerable, definitiva y diferencial. Esta identificación del ser del ente que me es semejante por su manera de hacerse presente en el orbe del Ser, esta identificación inequívoca es, pues, la afirmación de él desde sí mismo y la confirmación por el yo como un ser-próximo, porque la implicación metafísica de otro-yo está ya implícita en el acto primero del ser de la expresión que es su presencia *ante alguien*, la cual no puede quedar circunscrita a la entidad del ente expresivo.

Existir expresivamente es “estar- en-diálogo” es, pues, la superación de la propia individualidad, no por decisión, sino por la trascendencia del propio fenómeno del ser en la presencia ante alguien por cuanto inmanencia en la forma de ser. El ser “en cada caso mío” es actualidad “nuestra”, en la apropiación-alteración del y con el ser del otro-yo. Todo acto de comprensión o apropiación, así como todo acto de comprensión e interpretación

afirmamos nuestra individualidad y proximidad. Pero, a fin de cuentas, el problema es el diálogo ontológico, la simbolicidad, porque asombra el acontecer del encuentro, no como el fin de la jornada, sino como el camino que emprendemos para transitar en común por la palabra que es expresión, que *es* lo que somos. (En relación con esto y los límites de nuestro estudio *vid. supra.*, nota 126.) Bien es cierto, que no se halla entre los objetivos de la ontología fundamental que aquí se transita, ni de la fenomenología del sentido, restablecer la responsabilidad ética, aunque esto puede considerarse apremiante en la situación actual, cuando esa responsabilidad se ve sustituida por los intereses de la utilidad del otro. Es fundamentalmente preciso, para dicho restablecimiento, redimensionar, sin tintes ideológicos, la evidencia del otro por cuanto otro-yo en el encontrarse dialógico, la responsabilidad ética emergerá por sí y será posible su estructuración (en la eticidad del sentido) por la Filosofía de la expresión.

¹³⁷ De no darse esta relación dialéctica, de no enterarse el yo en el tú, en el diálogo, de no comprenderlo al “ponerse en su lugar”, ¿cómo se explicarían las relaciones fácticas que patentizan esta evidencia de comprensión e interpretación, como son la educación en la incorporación de perspectivas ajenas (históricas y culturales); la historia con el entendimiento del pasado; la tradición, por cuanto continuidad de distintas situaciones históricas?. La realidad de la interrelación correlativa como acontecer del yo y el tú (ya sea individual o comunitariamente) es una evidencia que da razón del *factum* de nuestra realidad cotidiana.

fáctica, es limitado: la dádiva del yo y el tú es, en cada expresión, limitada (porque limitados son el ser del ente expresivo y sus modos ónticos de expresar e interpretar el sentido de lo expreso) de lo que puede dar y de lo que recibir cada uno en la copresencia y en el diálogo concreto.¹³⁸

Así, la apropiación es en el acontecer permanente de una existencia que necesariamente debe prolongarse en el diálogo como acto verbal, en el que el logos establece un acercamiento, pero, a su vez, una distancia con el otro; se trata de ser proximidad. Esta es la relación dialéctico-expresiva en la que, no se completa nunca la carencia, sino que se mantiene la tensión e intención inmanente de la relatividad de los elementos en relación: los seres expresivos. El ser de la expresión existe en la dicción próxima de su ser, existe en la constante y positiva tensión de la simbolicidad manifiesta en la lejanía-cercanía ontológica que es armonía dialéctica, como el arco y la lira.

§ 16. La comunidad expresiva en la temporalidad y las formas simbólicas

Toda dicción de la simbolicidad del ser es expresión concreta que se organiza en un sistema simbólico: el lenguaje articulado como un orden de sentido y significaciones comunes que se expresan de manera diferente por cada individuo y cada comunidad expresiva históricamente determinada.¹³⁹ Las comunidades expresivas concretas son cambiantes,

¹³⁸ Este es un hecho que ha llamado mucho la atención a la ontología hermenéutica y a la hermenéutica exegética de los textos (no sólo de escritos, sino en tanto relaciones de sentido se atiende a los textos sociales, históricos y, en algunos casos, hasta el cosmos natural). Como es sabido, el problema del texto y los límites de lo que “dice” está “determinado” por la apertura de sus sentidos, porque no sólo depende de su intertextualidad, —que en sí misma es ya diversidad de sentidos, por la polisemia del logos— sino que se abre también al contexto en que fue expresado y en el que es escuchado, leído. El texto como expresión y su productor expresivo no son por sí en la semántica de su decir, sino que son también en la trama de lecturas y “escuchas” de su sintácticas y pragmáticas (históricas) maneras de presentarse. Habida cuenta es que esa presentación depende de ante quien se presenta, es decir, está en los límites de la presentación de lo que se comprende en el decir. Toda interpretación es limitada, mas no acabada. Problemas estos que son tarea de la filosofía de la expresión en su carácter óntico, y por lo que a la ontología se refiere nos limitamos a las evidencias que el fenómeno ontológico de la expresión presenta en el acontecer (sentido-interpretación y mundanidad) para la hermenéutica ontológica y no como estructura metodológica de la actividad exegética. (*Vid. infra.*, cap. IV “Hermenéutica de la expresión”)

¹³⁹ Los sistemas simbólicos van desde las formas prácticas de la cotidianidad, hasta las formas más acabadas como son la religión, poesía, música, mística, filosofía y aun la beligerancia de un logos pervertido (como se muestra eminentemente más de las veces en la política) Estos sistemas de símbolos expresivos o formas simbólicas, son expresiones de los modos de ser de la individualidad y de las maneras de ser compartidas la alteridad en la comunidad expresiva. Como se ha mostrado, los individuos y la comunidad expresiva no sólo están determinados espacio-temporariamente como una sucesión determinada de ser-ahí, sino que individuo y

históricas, ya que de manera comunitaria el ser de la expresión manifiesta en las relaciones de vinculación, formadas por los actos expresivos, la constitución de ser carente y el afán de su contingencia. En la ontología fundamental del acontecer del ser de la expresión, el concepto ontológico de comunidad da cuenta del dato de la relatividad expresiva en la facticidad de la intercomunicación simbólica. En la actualidad de la contingencia de ser en y con el otro-yo la coexistencia patentiza la tarea de ganar mismidad siendo diferente en las dicciones del ser en los símbolos, en las palabras. Es la búsqueda de actualizar toda posibilidad, de dejarse totalmente dicho.

Si las formas simbólicas de expresar para vincularse en la existencia como comunidad expresiva son posibles es por ese encontrarse ya en la complementariedad próxima del ser en diálogo. Es esta complementariedad que se ha concretizado como el mundo dialógico de la existencia expresiva que

se ha consolidado en la historia con la participación de varias formas verbales diferentes. Esta participación es solidaria. El hombre, sujeto de la historia, no es tan sólo aquel ente que tiene la peculiaridad de pronunciar palabras, sino el que forma con ellas la base de su existencia (...) La obra histórica de la cultura no es sino un complejo organismo de expresiones, el cual abarca desde la mística hasta la política, pasando por la literatura y la ciencia.¹⁴⁰

Las formas simbólicas, como modos dialógico-existenciales del ser de la expresión para expresarse y expresar lo otro, son los fenómenos de una actualidad posible por el nexo preestablecido en la simbolicidad ontológica del ente, cuya expresión es el ser. La actualidad de estas formas, y la actualización permanente del acontecer del ser de la expresión en ellas, transforma históricamente los modos de relatividad y alteridad expresiva como acontecimientos de la alteración del ser. La estabilidad de los sistemas estriba en su

comunidad (en el orden del ser de la expresión) determinan con sus modos de acontecer sus maneras de ser, es decir, con sus acontecimientos manifiestos como sistemas simbólicos establecen las relaciones entre i) cada individuo consigo mismo, ii) el individuo con la alteridad, con el tú, recreando la comunidad expresiva, iii) las comunidades determinadas históricamente con otras, ya sea en la conformación de tradiciones o en el diálogo con comunidades culturalmente distintas, y iv) la relación con la realidad entitativa y con el Ser; todo ello simultáneamente. De manera radical, la identificación de una manera de ser histórica de la individualidad y de la comunidad expresiva se establecen a partir de esos modos de relacionarse del ser de la expresión en la creación de símbolos con los cuales se entiende en el mundo (como sistema de relaciones de sentido en los símbolos expresivos); pero estas relaciones dinámicas no se establecen únicamente en un tiempo histórico determinado. Los sistemas simbólicos son nexos dialógicos, no únicamente al interior de la comunidad que los crea, sino que ellos promueven cambios en relación con los individuos y la comunidad expresiva pasados y venideros. El carácter dialéctico del ser simbólico, que es el ser de la expresión, se abre en la temporalidad con la palabra, el diálogo se expulsa por la palabra a través de la historia, dejando impresas en las posibilidades del no-ser actualizaciones en el ser de la expresión y abriendo otras.

¹⁴⁰ E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 220.

unidad de común sentido, que es expresión de los modos de existencia simbólica, los cuales se organizan dialógicamente como formas o sistemas coherentes de presentar el ser y de presentarse a sí mismo en una comunidad determinada históricamente. Ningún símbolo se da aisladamente.¹⁴¹

Cada *forma* simbólica es formativa, y su vigencia dialógico-temporal concreta el doble carácter comunitario del ser de la expresión, a saber: el de aquellos que se comunican mediante *un* lenguaje común que abre un horizonte de comprensión del mundo para concebirse comunitariamente en él (*idioma*), y la comunidad de todos aquellos que comunican y comprenden, actual o posiblemente, el ser simbolizado en común por el lenguaje, en una comprensión comunitaria más fundamental, aunque no más culminante, que todo carácter idiomático. Entendemos que más que un simple producto cultural, las formas simbólicas son funciones existenciales comunes, a las que responde cada forma y modalidad simbólica. Toda forma simbólica es un *factum* o producto del ser-expresivo para el ser-expresivo.

Expresar, hablar a otro siempre de lo mismo (del ser ontológicamente común y la común realidad ontológica) y de distinta manera, no es una accidente del ser-expresión, es una alteración en los modos de ser por las actualizaciones del no-ser y la apertura de nuevas posibilidades para expresar y vincularse en la apropiación con el otro-yo y de lo-otro.

Por las palabras, por los símbolos que nos expresan en la incompletud, nos aproximamos más al otro “enterándonos” del él y aproximamos al “nosotros” lo-otro, lo inexpressivo al exponerlo en la comunicación simbólica. En la relación simbólica

(...) se entienden los hombres, produciendo un repertorio de símbolos comunicativos y expresivos que les permiten mantenerse vinculados unos con otros. En verdad, su propia naturaleza simbólica los obliga a buscar vinculaciones, porque éstas nunca son definitivas, y es necesario reiterar el acto simbólico.¹⁴²

El símbolo participa de la contingente simbolicidad del ser de la expresión que es su autor. Precisamente, porque toda palabra es constitutivamente en la simbolicidad, la palabra no es autosuficiente, requiere siempre representar algo y representárselo a alguien más y, en fin, requiere de la palabra ajena para complementarse en el nexo comunicativo sin el cual ninguna palabra tendría sentido. Todo símbolo y toda forma simbólica son históricos,

¹⁴¹ C. ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* § 39. “Quinta relación simbólica: el símbolo y sus antecedentes”.

¹⁴² E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 239. (*vid.* nota anterior)

interdependientes y correlativas con otros, no sólo actuales, sino también con los pasados, porque cada uno proviene de sus respectivos antecedentes históricos que los han dotado de sentido como *facti* simbólicos del ser de la expresión. Por ser simbólico y temporal, el ser mismo que se forma y transforma con lo que produce, es ineluctable que sus productos acusen las variaciones de su acontecer mismo, su unidad, cambio, insuficiencia y relatividad en el sentido compartido. Al respecto, señala Nicol:

La correlación de sentido, dentro de una misma situación histórica, entre la ciencia y la literatura, la pintura, la religiosidad y hasta la política, es resultado de unas opciones independientes, pero que marcan una dirección coincidente. Esta coincidencia conforma la unidad de unos productos que, exactamente, no parece tuvieran relación directa unos con otros. La inter-relación, que parece inexplicable, se basa en el carácter simbólico o cooperativo de la función simbólica. El intérprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino.¹⁴³

Discernir el sentido de los actos simbólicos tiene como fundamento el sentido del ser que está ya manifiesto en la actualidad de la presencia del otro-yo, que es simbolicidad del ser propio del yo. El sentido está en la visión de la epifanía del otro, en donde coinciden lo revelador y lo revelado, la intención y la atención en la revelación: el coincidir en el ser y el compartir del ser de lo expresado, de aquel que expresa y ante quien se expresa. Epifanía del sentido más allá del la sintaxis del lenguaje, más allá de la plasticidad del rostro del otro, el ser de la expresión es el ente que habla más allá de lo que dice, porque no sólo dice meras palabras dice el ser que se ofrece a la visión compartida del sentido.

El sentido de todo lo que tiene sentido encuentra su tierra propicia aquí, su *fundus*. El diálogo ontológico, el encuentro cara a cara en la epifanía del yo y el otro es el productor de sentido. Éste no se produce como una esencia escondida en la realidad, el sentido es *dictado* en la realidad por la presencia expresiva que da sentido a su presentación en el acontecimiento irreductible del acontecer de la diafanidad lógica de su ser, dialógica de la mismidad y diferencia. El sentido está ya en la interexpresividad inmediata por la manifestación cercanamente visible y, al tiempo, lejana del ser del yo-tú, manifestación que es en lo que da y lo que recibe, en lo que dice y en lo que deja-decirse.

El sentido en las palabras es posible porque son producto del ser que es posibilidad como apertura de expresiones diversas que han transformado la forma común de ser en el

¹⁴³ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 265. (Para lo que a continuación se ofrece *Vid. infra*, § 19. “De la diafanidad y *epiphaneía* del sentido”.)

darse. El sentido es constituyente, el ser de la expresión es el ser del sentido. El darse expresivamente es un acto poiético por el cual la actualidad de los modos expresivos y los símbolos empleados ofrecen la posibilidad de más de un sentido. Ésta no es una mera cuestión lingüística o un problema de semántica, es metafísica, porque la presencia simbólica de cada individuo expresivo expone siempre ante el prójimo una interrogante en la expectativa existencial de saber quién es y cómo es en sus actos expresivos.¹⁴⁴ Ciertamente, contamos con la identificación primaria del otro como un otro-yo y de la mutua disposición para enterarse uno del otro y con el otro, pero la seguridad de este reconocimiento y disposición mantiene la latencia de una incertidumbre, de no saber cómo será el otro en la permanencia de su ser expuesto.

Así, la comunidad expresiva es la comunidad del sentido en las actualizaciones del ser y no-ser que dejan siempre abiertas las posibilidades inmanentes de los actos originales, imprevistos en la palabra que enuncia el ser. Porque el ser no acaba nunca de darse, el sentido es la manifestación existencial en los símbolos, la apófansis de un ser que no es cabal ni definitivo y que para alterarse, en aras de la suficiencia, requiere compartirse. Ser en la común unión de la dicción, ser en la comunidad de la expresión.¹⁴⁵

El sentido es siempre compartido en la apófansis, en la referencia común y evidente de lo expreso: la simbolicidad del ser, y el símbolo o palabra que enuncia el ser propio y lo otro. En la apófansis se patentiza el ser de la expresión y el ser expresado, pero esta patencia actual manifiesta en sí misma la posibilidad de haber sido diferente, de presentarse y presentar de otra manera al interlocutor. Se entiende que sin la interlocución expresiva, la expresión no tendría sentido, no tendría más posibilidades de hacer presente, sería pues, “el lenguaje privado” de un individuo aislado que se aboca a la determinación plena de su expresión y de lo expreso en los “símbolos” que produce en su aislamiento; y, sin un sentido compartido, el símbolo carecería de complementariedad comunicativa, no habría correspondencia dialógica, dado que sin alteridad no hay simbolización alguna que exprese a otra cosa como su complemento. Ningún símbolo puede tener una relación interna

¹⁴⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* p. 120.

¹⁴⁵ En el diálogo, el logos acontece en el decir-escuchar, fluye y refluye al estar entrecortado por las preguntas con las que los interlocutores del diálogo cuestionan la misma coherencia del discurso. El diálogo es, pues, un mensaje emitido, criticado, puesto a la vista de todos para la búsqueda de su orientación, de su sentido que se comparte y que no excluye a nadie. Los interlocutores que intervienen se congregan en la intrínseca relación de un mensaje con-sentido.

consigo mismo; sin la correlatividad de referencia a la realidad y la corresponsabilidad ontológica y fáctica con el otro-yo para quien se articula la palabra. Así como el ser de la expresión no es en soledad, sino que es en la simbolicidad de su ser-próximo, asimismo, el símbolo que él produce no puede ser sólo como autorreferencia. Porque si así fuera no podría haber comunicación como un señalar común en la mirada compartida del logos con el otro-yo a la realidad con intención comunicativa y contenido significativo, sin lo cual cada perspectiva sería irreductiblemente individual.¹⁴⁶ Al respecto debemos cristalizar con Nicol que

La alteridad y la relación, que según indicamos implica todo símbolo, es en este caso la alteridad del yo respecto del tú, la correlación ontológica entre el uno y el otro, y la relación de ambos con aquello que es otro porque es objeto de representación simbólica. Hablando de símbolos (...) pensamos nada más en ésta última relación, y no en aquella que la hace posible. Considerando a las dos, se confirma que en el mismo esquema del acto simbólico se combinan el simbolismo entendido como forma de ser del hombre, y el simbolismo como función lingüística o representativa. La relación simbólica entre el yo y el tú produce esa incorporación de algo más, algo ajeno a los dos a la cual llamamos objetivación. Nada es objeto sino en tanto que simbólicamente identificado y presentado.¹⁴⁷

Todo señalar la realidad en el símbolo viene signado por la intención de comunicar lo visto en la vinculación con el otro-yo. El símbolo es un “producto” poiético que, en la base de su posibilidad de ser en el mundo, está la simbolicidad ontológica, pero la manera mundana del símbolo se muestra en el resultado de su operación: la comunidad de lo representado y la reafirmación de los nexos de simbolicidad entre el yo y el otro-yo por el logos.

Por singulares y “privados” que sean los símbolos, ni estos ni lo que comunican pueden ser algo verdaderamente ajeno al otro si encuentran un poco de comprensión. El símbolo es siempre comunicación, vínculo de comunidad. Entenderse es siempre una acción transitiva, dia-lógica del ser del yo con el otro-yo, porque lo primero que revela el símbolo es que todo lo que *es* expresivamente en la presencia, es compartido. Justamente por ello es que la comunidad en la “Dialéctica de la expresión” no se entiende ni como la

¹⁴⁶ En esta relación dialógica acontece también el “dar a conocer” lo mentado en el contenido significativo que señala algo que es. Esto es parte del giro teórico en la comprensión epistemológica de la dialéctica que presenta Nicol. Como ya hemos mencionado esto desbordaría los límites de la presente investigación. Al respecto de la relación dialéctica y su trascendencia en epistemología remitimos a los textos de María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión op. cit.*; “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica, op. cit.*, pp. 119-133.

¹⁴⁷ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, p. 235.

pretensión de universal objetiva de una familiaridad impersonal, abstracta, ni en la concordancia unánime de los pareceres subjetivo-existenciales; sino

*... que el logos, precisamente porque es expresivo y personal, es nexo y vínculo y trasciende la soledad íntima. La existencia es una constante trascendencia de sí mismo, de su pura subjetividad; y no lo es tan sólo por el fluir del tiempo, porque el presente existencial contenga ya el futuro, como anticipación, sino porque la temporalidad misma del ser y esa anticipación se concretan real y primariamente en la palabra, el verbo, la expresión, el logos [...] Cualquiera que sea nuestro modo de hablar, coloquial o matemático, el habla es siempre nuestro vínculo primario con los demás; ¡es la primera comunión del hombre!.*¹⁴⁸

La profunda seguridad que manifiesta Nicol para la comunidad de la expresión, la indubitabilidad que le otorga, no parte de una mera certeza teórica, parte de la apódeixis misma del ser de la expresión en el acontecer ontológico del logos que es el surgir de la temporalidad y el sentido. Todo logos es sentido compartido, con-sentido temporal en la forma de ser común del ser-expresión. Al igual que el júbilo metafísico por estar en la diafanidad del ser, por no ser lo entitativo en su contingencia y relatividad una sombra del ser, sino en la epifanía de la presencia, igualmente debemos regocijarnos porque no estamos solos ni somos en el encierro de la caverna de las “meras” apariencias. La epifanía del yo es en, con, para, por y ante la epifanía del otro en la diafanidad del Ser, conversamos, transcurrimos con el logos aclarando el ser nítido, imprimiendo sentido a la realidad con nuestras expresiones.

Todo sentido es en el acontecer por cuanto función originaria que se da en el diálogo, por el cual se expone el ser en el incremento de las posibilidades de hacerse presente, de variar el mundo en las relaciones simbólicas que se establecen en la vinculación dialógica.¹⁴⁹ Por ello, en la vinculación expresiva todo sentido es siempre consentido en la complementariedad con el otro, no en la simple con-junción de posiciones espacio-temporarias, sino en el estrecharse de la palabra con el tú. La referida vinculación es siempre una invitación a participar, a seguir en camino, a permanecer en el discurrir del habla. Esta es la emergencia de la temporalidad en la manifestación del ser, porque el ser se actualiza con el otro-yo en la permanencia de la palabra participada, en tanto que nexo de comunidad ontológica. Ser-expresión es ser en diálogo históricamente, ser en la co-

¹⁴⁸ E. Nicol, *La vocación humana, op. cit.*, p. 321 (el subrayado es del autor).

¹⁴⁹ Se entiende que esta capacidad para mantener y recrear el mundo como comunidad expresiva en las relaciones de sentido y de su consecuente interpretación, lo cual sólo es posible como acontecer, son propias del estudio de la “Hermenéutica de la expresión”, que es eje central del siguiente capítulo.

respondencia de la palabra que es-expresión como fenómeno ontológico de la presencia expresiva. Lo propio de la expresión es manifestar el ser al tú que la acoge y entra en correspondencia con ella. Esta relación inmediata y sin ruptura de sentido comprendido se apoya en la relación de simbolicidad dialógica, en cuanto remite al sentido latente de la expresión del yo a otro-yo.¹⁵⁰

***De la copresencia “Dialéctica de la expresión”
a la mundanidad en el acontecer***

El problema es el diálogo. Esto es lo que la sensibilidad filosófica contemporánea ha percibido. El problema es el diálogo cuando lo entendemos como un ser en el *lógos* compartido que da y recibe, cuando entendemos teóricamente y sin miedo a equívocos que nuestra existencia sólo es posible realizarla en común. Así pues, ser en el *lógos* es entender el carácter ontológico del ser que expresa, entender su relatividad y su transitividad; vivir en el *lógos* es comprender que somos en el decir y el escucha, porque somos seres responsables, somos quienes responden *al* otro frente a *lo* otro.

El diálogo es más que un mero estilo del habla, es la única manera de ser-expresión. Habitamos en la palabra porque con ella surgimos mundo. La forma de ser simbólica es una forma de ser compartida, esto quiere decir, que se comprende. El mundo es la unidad de sentido en la temporalidad de la comunidad expresiva, porque el mundo es mundo cuando surge la manera de ser compartida, simbólicamente, la realidad. El Ser no es mundo, es la palabra la que emergiendo en el ser y hablando de él forma el mundo en la transformación de la fenomenicidad a la presencia.¹⁵¹ Estamos en el sentido que se expone en sus actualizaciones expresivas y espera la aceptación o el rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos que participan en él.

La relación que *acontece* en la copresencia yo-tú y en la intercomunicación fáctica es la mundanidad que fenoménicamente se presenta como el mantenimiento (recreación) y la creación de mundo, de relaciones de sentido y de funciones simbólicas para expresarse y expresar lo otro.¹⁵² Todo lo que se aparece a la mirada re-aparece en la diafanidad

¹⁵⁰ *Vid.*, M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, cap. VI “El cuerpo como expresión y la palabra”.

¹⁵¹ *Vid. infra.*, § 21. “Del sentido a la comunidad del sentido” *et seq.*

¹⁵² Sobre el acontecer histórico como fenómeno ontológico del ser de la expresión existen aproximaciones en los textos de Raúl Gabás, “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’ ” en *Eduardo Nicol, la*

expresiva, transformada en la permanente presencia del co-sentido y la significación. De tal modo, todo lo que es expresado *es* en las relaciones de presencia, del hacer presente por su nacer en el logos, porque en lo expresado aflora el fenómeno. El fenómeno, en su variante de presencia, nunca está separado de quien ve: la presencia no puede ser efectivamente absoluta en sí, y en esta medida toda expresión es comunicación y comunión. El mundo todo resplandece en la pertenencia y apertenencia del ser de la expresión en el Ser y en la fundamental relación dialógica yo-tú que los hace crear y recrear compartidamente modos de ser-con, lo cual es constituyente del acontecer del ser de la expresión como mundanidad.¹⁵³

Existir en el encuentro del diálogo con el otro-yo es estar en el mundo creando mundo, ser en el logos que se da. “Ser en el logos” porque la relación dialógica, no es contingente, sino constituyente estructural del ser del logos. No obstante, entendamos que ese encontrarse en el mundo, el ser mundanidad con el otro-yo, en tanto comunidad expresiva, no es en ningún caso un objeto o suma de objetos, sino el acontecer en la permanencia del horizonte siempre abierto como un común “ver las cosas”. La comunidad visiva o mundanidad, no es la aglomeración de visiones inefables, sino la comunidad simbólica de lo visto que se entiende en el diálogo, en la extensión temporal, histórica. Lo visto en común y sobre lo que habla simbólicamente el ser de la expresión es lo mundano, lo que se integra al orden de lo expreso, de lo que es y puede ser en el diálogo; es decir, lo mundano es lo que *ocurre*, “llegando a su temporalidad”, en la presencia expresiva del sentido, en lo que se integra el Ser y los entes. Fácticamente el diálogo sólo es posible en la

filosofía como razón simbólica. op. cit., y el texto de Ulises Domínguez “Ontología e historia” en *El ser y la expresión, op. cit.* Dichas aproximaciones al acontecer son importantes, sin embargo, la noción de “acontecer histórico”, en ambos autores, no se asienta como una categoría de exégesis ontológica, y parecen moverse sobre las confusiones del acontecer ontológico y el acontecimiento existencial de la comunidad expresiva. Además, por lo que corresponde al texto de R. Gabás las “aporías” que presenta tienen “salida” bajo la comprensión del proceso reflexivo sobre el hombre y la historia, sobre el ser de la expresión y la temporalidad que en la obra de Nicol va desde *La idea del hombre* hasta *La crítica de la razón simbólica*. Posiblemente estas anomalías se deban al poco espacio de exposición de un artículo especializado. (Sobre el acontecer histórico, además de lo dicho en las líneas del cuerpo del texto que aquí nos ocupan, *vid. infra.*, § 22. *et. seq.*)

¹⁵³ Si no nos habíamos percatado antes en la metafísica de esta comunión entre aquello que es expresividad y lo que es expresado (que *es* en el mundo de la expresión), fue porque ese percatarse venía dificultado por los prejuicios tradicionales del pensamiento objetivo; el cual tenía por función la constante reducción de todos los fenómenos que atestiguan la relatividad presencial del mundo para sustituirlos con la idea “clara y distinta” de objeto en sí y de sujeto como pura consciencia. Se llevaba, pues la exclusión ontológica del fenómeno como el aparecer del ser y de las formas de aparecer. Habiendo restituido el valor ontológicamente apodíctico del ser y del aparecer en el fenómeno, así como de la forma de aparecer diferencial que es la expresión, entendemos que el mundo es la concreción explícita de la mundanidad en la comunicación, poíesis permanente en la apófansis compartida de lo cual está hecho el mundo.

temporalidad, como despliegue histórico en la manifestación de cada acto simbólico, en la permanencia de la estructura del acontecer.

Ciertamente, en la facticidad del diálogo, el sentido y significado de los símbolos no es perpetuo, lo perpetuo es el nexo fundamental en la disposición del encuentro entre el yo y el tú. Las transformaciones cualitativamente distintas en el ser de la expresión, al ganar mismidad y diferencias individuales y comunitarias, son históricas por la contingencia de su cambio, pero sólo se puede hablar de cambio refiriéndolo a algo que sigue siendo “lo que es”, mientras cambia en “como es”. Así, el encontrarse ontológicamente con el otro no es histórico sino constitutiva historicidad; son históricos los modos de expresarse en el encuentro, en la facticidad dialógica.¹⁵⁴

Sobre esta evidencia deberemos volver a propósito de la “Hermenéutica de la expresión”, sin embargo, de momento es preciso enfatizar que en el encuentro copresencial y dialógico de las expresiones concretas, transitamos en la mundanidad de ese horizonte de sentido en que el ser se muestra. Este tránsito, como el discurrir fáctico de la expresión, es el que da sentido integral al mundo común, el que permite el diálogo entre individuos expresivos que manifiestan sus semejanzas y diferencias, en tanto que son “quienes son”, perteneciendo a diferentes modos compartidos de expresar (ya sean situaciones históricas y, en estas, las situaciones culturales, políticas, sociales, etc. que emplean formas simbólicas determinadas para ser). Expresarse en un sistema simbólico, hablar un lenguaje, es una totalidad, un amplio horizonte en el cual nos vemos inmersos.¹⁵⁵

Las formas simbólicas de expresar son históricas, porque en todo caso el lenguaje es expresivo del ser que es expresión, expresivo de los sistemas de sentido vigentes en una

¹⁵⁴ El encuentro fáctico en la copresencia no se limita al tiempo presente actual, sino que se da en la temporalidad, lo cual quiere decir acontece históricamente por la mundanidad. Recordemos que estamos frente al ente cuyo ser no olvida y existe expresando permanentemente, creando históricamente formas simbólicas de expresarse, de ser “mundanamente”. (Vid., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, cap. X, “Las relaciones simbólicas”; asimismo, María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión op. cit.*) Téngase en cuenta que no es objetivo de la exégesis del acontecer, como estructura ontológica, el estudio semántico, ni sintáctico ni pragmático de los símbolos en la expresión, los cuales desde sí dan cuenta del fenómeno de cambio y temporalidad del ente que los crea y de la recreación del mundo. Este dato de las relaciones simbólicas debe ser comprendido, para efectos de esta investigación, únicamente en los límites de la ontología fundamental del ser de la expresión y de su simbolicidad constitutiva. Las condiciones y repercusiones del cambio en la historia son tarea de las ciencias físicas de la expresión (lingüística, la historia, la sociología, la psicología, etc.)

¹⁵⁵ C. ca., Hans-Georg Gadamer, “La incapacidad para el diálogo” en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000; y *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995 p. 31 *et seq.*

comunidad histórica, y, finalmente, expresivo de los modos de ser individuales de quienes recrean diferencialmente, a su modo, las formas de expresión que son *idiomáticas* de su comunidad mundana. Lo que el ser de la expresión comprende es que el mundo es diversidad de sí mismo como común sentido: lo que expresa cada individuo, cada comunidad como si fuera único, es aquello que los sitúa en un horizonte-del-mundo porque es referencia a los demás. La identidad comunitaria es la creación de un *situs* expresivo (cultural e histórico), cuya posición, no es central, sino correlativa al encontrarse en un diálogo permanente con los otros. Ontológicamente, el horizonte es siempre abierto en las diferencias creadas por el diálogo que dotan de identidad existencial a cada quien; es decir, no hay cabida para centralidades eximias de unos cuantos. En el mundo nada es inalienable, ni central, todo es común en el horizonte de la expresividad. Comunidad es mundanidad comprensible.

Horizonte es herencia del habla en el común sentido dado por las comunidades expresivas mundanas que han brindado para “nosotros”, para el yo-tú contemporáneo, el trabajo del logos. El Horizonte es acrecencia, no del lenguaje, sino del ser que es *áuxesis* en la recreación y creación de las palabras para expresar el ser. Pero el “nosotros” no sólo se refiere a esa comunidad de actualidad, porque los actos pasados se integran como una memoria histórica rememorada o latente a un ahora “común”, cuya comunión no se disgrega en la temporalidad por las diferencias entre el “nosotros” de hogaño y los “*otros*” de antaño. El nexo es primario, el logos nos une en la comunión originaria de la forma de ser y en la comprensión entre el yo presente y el tú del pasado. Es la permanencia del nexo lo que hace resaltar las diferencias entre la mismidad del nosotros y de los otros. A “los otros” pasados y contemporáneos los comprendemos, nos comprendemos en ellos, porque forman parte de lo que somos nos-otros.

La comunidad se confirma en la temporalidad y el diferir de los tiempos. La dialéctica es también *acontecer* histórico de nuestra familia histórica, de lo que actualizamos y el ser posible que somos: los momentos históricos determinados (con sus ideas del hombre, con sus formas simbólicas de expresar, con su manera de “mundear”, con sus modos de decirse y decir el ser) no son un *suceder* de unidades irreductibles e incomunicadas, son ellos mismos acontecer de la comunión y la comunicación por la presencia de una mismidad histórica que sólo puede actualizarse en el diferir, en sus modos

de actualidad con los momentos pasados y venideros. Los “otros” nos son lejanos y cercanos, próximos, son comprensibles por cuanto son ser de la expresión. En verdad: “doquiera que esté en el espacio y el tiempo, el otro es comprensible por lo que hace: porque todo lo que puede hacer es siempre lo *humanamente posible*. En el fondo, hace lo mismo que nosotros, aunque de manera distinta: existe relacionándose”¹⁵⁶, coexiste en la expresividad del ser.

Las diferencias entre distintas maneras de mirarse, de situarse y de recrear el mundo no puede ser total, una in-diferencia: cualquiera puede intentar y lograr (fructuosa o infructuosamente), desde la mismidad de su propio orden simbólico, hacerse comprensible de quienes no participan directamente de él, por cuanto el ser de la expresión es ya comprensible como ser apropiable. Comprender no radica en el mero hecho de admitir sin más las ex-posiciones o partir de pre-posiciones objetivantes del yo, radica en una visión compartida, de ahí la importancia de la comunidad expresiva que tiene sus alcances en la *proximidad* aveniente con el otro-yo presente o pasado. El diálogo es la manifestación de una espacio-temporalidad en el que concurren los sentidos y las maneras de entender el mundo —según los interlocutores—, haciendo de las formas simbólicas la creación de relaciones armónicas de consentido.

La presencia del otro-yo ante el yo llama la atención porque tiene sentido en la latencia de su logos que está a flor de piel. Su presencia, nuestra copresencia es la apertura al diálogo, a la *symbolé* para abrir nuevos sentidos posibles. El diálogo es permanente por la imposibilidad de la total *ymbasis*. De tal modo que en la permanencia de la palabra los dialogantes ingresan en otros sentidos e ingresan otros sentidos al mundo, lo que conlleva que en diálogo sean diferentes a como eran. La temporalidad en el ser de la expresión es la cualificación de la temporeidad en la actualidad del ser, en el permanente transitar de la forma de ser común de la expresión por la diafanidad de su ser y por la plenitud del Ser. El acontecer de la copresencia dialéctica es el surgir de la comunidad expresiva (temporalidad y mundanidad) creando sentidos. Ser en la copresencia expresiva es ser el ser del sentido.¹⁵⁷

¹⁵⁶ E. Nicol, *La Idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁷ Sobre este punto no dejan de ser intermitentes en nuestra reflexión las palabras de Paul Natorp cuando ya no pregunta por el *factum* sino por el *fieri* del sentido, palabras que son tan cercanas a nosotros en la génesis de este camino, por lo que al acontecer ontológico del ser de la expresión se refiere. Afirma: “el sentido hace indudable referencia a otra cosa: la palabra, la anunciación, el Logos. Sentido y palabra o enunciación: ambas cosas se hallan tan cerca, que parecen ser una y la misma la pregunta por la palabra y la palabra por el sentido

Esta es la capacidad creadora de comunidad que tiene el ser de la expresión, de ser una comunidad, que no se fractura por la controversia y el análisis, sino que se afirma y enriquece en las diferencias comprensibles. Afirmar el ser se da en la dicción al otro diferente de la mismidad propia, confirmar el ser mismo es en la audición de las diferencias, porque el diálogo es la apertura a algo que “me dice”, que transforma el ser propio: es el surgimiento de la apropiación temporal del ser en la comunidad, en la permanente apertura de sentidos.

El horizonte de sentidos, la mundanidad expresiva es apertura en tanto que su constitución es la accesibilidad a la comprensión que se debe a la forma común de ser expresiva, en la cual nadie es ajeno. Lo primario es el acontecer constituido en la expresión fundamental del ser, la presencia; aquí estamos ante la comprensión acontecida. La comprensión mundana de la realidad compartida y la manera en cómo el mundo se transforma con la diversidad de relaciones de sentido entre individuos expresivos, en los sistemas de símbolos (formas simbólicas) que significan su pertenencia a la comunidad de lo real, es posible únicamente porque los individuos se refieren unos a otros, en el mirar compartido de su ser común. Comprendemos que la apertura del horizonte de sentido se fundamenta en la apertura misma del ser de la expresión, en las relaciones de sentido que lo trascienden, y que, no obstante, sólo tienen cabida en la medida en que son o pueden ser transitados, con-versados por el yo y por el otro-yo como formas de presentarse a sí mismos en la existencia. Formas que definen y condicionan toda presentación de la alteridad y la otredad como pertenencia a la realidad. Porque, así, la pertenencia a la realidad se da como el transitar en un orden de sentido que no puede ser acabado ni excluyente, por ser temporal y compartible. En todo caso, para el ser de la expresión, la comunidad simbólica o expresiva, en la fundamental relación yo-tú, es como acontece temporalmente la creación y comprensión de su ser-mundo (de no poder ser sino en la interexpresividad y en la mundanidad); y que es garantía de toda comprensión o apropiación compartida de la

(...) separar a ambos es tarea muy difícil si bajo la palabra se entiende al último portador de sentido, el último poseedor de sentido. lo último por cuyo sentido es posible preguntar (...) De hecho, parece paradójico preguntar por el sentido general del sentido mismo, y con ello, al mismo tiempo, por el sentido del preguntar, sea lo que fuere éste. Y, sin embargo, esta es la pregunta de las preguntas, que encierra en su seno el más grande de los enigmas... el prodigio de que algo sea en general ¿qué es, pues, éste ‘es’, cual es en definitiva su sentido? ¿acaso no es un ‘expresarse’, un, por así decirlo, ‘presentarse ante nosotros mismos’ y decir ‘aquí estoy’? ¿quién habla?, y ¿qué habla?” (*Sistemática filosófica*, p. 21; *apud.*, H. Noak, *La filosofía europea occidental*, op. cit. pp. 200-201)

mismidad en el diferir (lo cual ex-plica toda inteligibilidad de los símbolos en la comunidad expresiva), por el fenómeno de ser-expresión que se encuentra ontológicamente en diálogo y que está dispuesto en la distancia al ser del otro-yo, del cual difiere cercanamente en la proximidad misma.

INTERSTICIO

El mundo es el único universo de obviedades ya dadas. El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar naturalmente lo obvio como cuestionable y como enigmático, y de no poder tener en el futuro otro tema científico que éste: transformar la obviedad natural universal del ser del mundo —que para él es el mayor de todos los enigmas— en una comprensibilidad transparente.

Husserl, *Crisis de las ciencias europeas*.

§ 17. De la interrogación por el camino elegido.

La tentativa de desandar el camino ante el acontecimiento del mundo y la certeza de proseguir

Nos detenemos un poco. Algo resplandece aquí en la diafanidad del ser de la expresión: el “mundo”. Avizorando un camino más amplio, nuestra mirada está impávida ante la diversidad y relatividad de acontecimientos de sentido que es el mundo, el uni-verso del logos. ¡Cuánta plasticidad tiene el logos para recrearse expresivamente en cada dicción-audición, para diversificarse infinitamente en las lenguas idiomáticas, en las formas simbólicas, en cada situación histórica y en cada comunidad expresiva determinada. Nuestra mirada no basta para aprehender a plenitud la radiante llanura de la apófansis y la poíesis del mundo: lo dado en el decir, lo que da que decir y lo que queda por decir!.

Estamos entre los sentimientos de la cautivación y cierto abatimiento ante lo avizorado. El ser de la expresión es *en* el mundo, porque su aparecer y lo que es, no pueden escindirse, y al respecto, resulta que el mundo se muestra tan lejano (no por la distancia, sino por su complejidad) a una cabal comprensión de la mirada del fenomenólogo ante los fenómenos manifiestos. ¿Será entonces cierto que ópticamente somos para nosotros mismos lo más cercano y ontológicamente lo más lejano? ¿será que la exégesis tomó el rumbo equivocado, que el *problema*, no era el acontecer, sino los acontecimientos del ser en la riqueza de sus sentidos, actuales y posibles?, por consiguiente ¿será necesario desandar el camino y asumir que lo más pertinente era una antropología filosófica, centrada en un onticismo que da cuenta de la pluralidad de ideas del hombre, mismas que son el núcleo del devenir histórico del ente expresivo, como fundamento de las comunidades y sus respectivas formas simbólicas? En tal caso, no hay más acontecer que aquel que ocurre en las relaciones de sentido de los acontecimientos, por lo cual incurrimos en el error de

replantear un sustrato que teóricamente diera cuenta de aquellas relaciones. ¿Será esto cierto?, ¿será que la presencia y copresencia no son sino elementos de un esencial historicismo del ser del hombre, de su devenir constante y de un relativismo de sentidos en el mundo, entre momentos históricos diferentes, en el cada uno es por sí y para sí? Debemos considerar que estas preguntas son pertinentes por el fenómeno mismo: el fenómeno es el “ser-en-el-mundo” del ser de la expresión. Pese a ello, al volver la mirada estamos ciertos de que no hemos desatendido al imperativo fenomenológico, el que ha sido guía a cada paso, entonces ¿dónde está la incorrección de nuestros pasos? (si la hay).

Debemos pensar detenidamente. Las preguntas son inquietantes y la zozobra tiene presente aquella bifurcación inicial para nuestra mirada, a saber: elegir entre las confluidas laderas de la “idea del hombre” o por la infrecuentemente transitada llanura del fenómeno ontológico de la expresión.

Detenidos aquí, pensando y rememorando cada paso dado, la interrogación de las preguntas se aclara y toma los límites que le corresponden. Recobramos la serenidad en nuestra mirada.

El camino ha sido por la radicalidad del fenómeno de la expresión, es decir, en su primaria revelación ontológica, por lo cual era imperiosamente consecuente afirmar que el ser está a la vista, que no era lícito acometer la tarea de producir un método que desvelará su estructura. El ser se da. La postergación de una analítica existencial, no se sustentaba en una economía del transcurrir, sino en la primaria evidencia por la cual debíamos iniciar: lo más cercano (que no quiere decir lo más simple ni lo más sencillo) nos es el ser. Fenomenológicamente el *óntos* de la expresión nos es lo más cercano y clave de comprensión de todo fenómeno expresivo. Estamos en el fenómeno y en la comprensión primaria de lo que es: *el fenómeno es*, no es necesaria una explicitación que nos acerque a él con certeza. La certeza es primaria, porque es fundamental: *hay expresión*.

De emprender el camino por la pluralidad de fenómenos acontecidos, sin atender a su fundamentalidad ontológica, probablemente hubiésemos andado a estas alturas por un fenomenismo presencialista que no logra concreción estructural alguna o, en el mejor de los casos, por una analítica existencial que, centrada en un modo óntico de ser, conquistara a toda costa, aun a costa del fenómeno mismo del ser, la avenencia superficial con otros modos ónticos.

El pró-blema es el ser y éste se exhibe ante nosotros por su copresencia en una complejidad estructural que es fundamental condición de posibilidad de todo sentido posible del mundo, porque la exhibición misma es ya con-sentido. De hecho, la pluralidad de “ideas del hombre” y sus respectivas formas simbólicas son expresión del ser mismo del ente expresivo, que adquieren sentido y crean mundo en las comunidades, porque todo símbolo es compartido. Las ideas cambian, la estructura ontológica de la comunidad de la expresión (que categorizamos como dialéctica), que las hace posibles, no. Esto es, que las ideas del hombre y las formas simbólicas de expresar son las transformaciones o conformaciones temporales que va adquiriendo el ser que es insuficiente, simbólico ontológicamente, y que es el *ser* del sentido, el ente cuyo ser tiene sentido.

En verdad, con la teoría filosófico-antropológica, abocada a dar razón del fenómeno histórico de las ideas del hombre, sucede algo parecido que con los individuales modos ónticos de ser, porque de hecho, las ideas del hombre son la expresión comunitaria de modos compartidos, generados por el diálogo interexpresivo. Ninguna idea del hombre es fundamento ontológico de comprensión de todas las demás, dado que cada una de ellas es contingente expresión del ser. El ser de la expresión es el ser histórico que produce ideas de sí mismo para comprenderse, para tener consciencia de sí en su actualidad y posibilidad de ser más con el otro-yo.

Pero la exégesis fundamental, la ontología del ser-histórico no se atiene a los fenómenos acontecidos, como mera descripción y registro de los cambios históricos en las maneras de hacer, sino que se atiene al hacerse del ente, cuyo ser es temporalidad y comunidad expresiva. Por lo que las relaciones de sentido no son dadas, sino que son la datidad comunitaria del ser consentido en la temporeidad, sentido que permanece y permea a la comunidad expresiva toda. Por lo que es posible el diálogo, no sólo entre los pertenecientes a una comunidad determinada por el tiempo y el espacio, con reconocidas

La afirmación: “el pró-blema es el ser” parece contrastante y, de hecho, hasta paradójica en el contexto de la Metafísica de la expresión, cuyo planteamiento revolucionario radical fue que *el Ser no es problema*. No obstante, el transcurrir que hasta ahora hemos efectuado nos permite reconocer que, si bien como ya afirmó Nicol certeramente, el “ser no es problema” ello debe entenderse en la frontalidad con una filosofía en que el Ser fue llevado a la problematización teórica de cara a la temporeidad, la contingencia y el cambio. Por razones fenomenológicas, es necesario reconocer con el autor de la *Metafísica de la expresión* que la fenomenicidad del Ser y el ser de los entes no está sujeta a abstracciones ni a problematizaciones que suspendan su apodicticidad. Por ello mismo, debemos comprender que cuando aquí afirmamos “el pró-blema es el ser” referimos a la radical mostración ontológica que ocurre ante la vista, por el “haber” en la realidad plenaria. Evidente de suyo es que la aparente paradoja se disipa cuando recordamos la concetualización de “pró-blema” con la cual hemos transcurrido desde la preliminaridad. (*Vid. supra*. cap. 1, § 2, “El problema”.)

formas simbólicas de expresar que dotan de identidad histórica y cultural a sus individuos, sino que la posibilidad del diálogo es posible como apertura para ser comprendida e interpretada por todo ser expresivo. Así, el mundo es posible por las diferencias en la mismidad de los interlocutores que son en diálogo, en el cual se reconocen modos de ser posibles para todos. El relativismo histórico y cultural sólo sería posible si cada comunidad fuese cerrada en sí, por y para sí misma, lo que sería contradictorio con las evidencias y, aún más con el logos mismo que es, en su actualidad, posibilidad de comprensión e interpretación.

Justamente, la fenomenología, en su caminar con lucidez, atiende a la presencia, la copresencia y las relaciones en la mundanidad, debido a que ésta, no es una explicitación teórica de un ser previo, sino la fundación, el acontecer del ser en el *factum*: mundo. Por lo que entendemos que el giro contemplativo nos enseña a ver de nuevo el mundo en la atención a su fenomenicidad fundamental; la ontología de la expresión sólo puede situarla ante nuestra mirada, ofrecerla en el transcurrir. Prestar atención, no es, pues, únicamente clarificar más unos datos en su facticidad, sino atender a ellos con base en la articulación de su estructuralidad ontológica, en la cual dichos datos han de ser re-visados en el horizonte en que se constituyen de una manera integral y concreta. Son datos que hacen manifiesto, precisamente, las evidencias de la estructura fundamental en su mundanidad: latencia de interpretación y comprensión en las vinculaciones expresivas, aquello que acontece forjando mundo. El sentido que vincula, no solamente descubre el sentido que tiene cada presencia expresiva, sino que en esta epifanía, además, acontece que tengan un sentido compartido.

Ciertamente, el sentido se forja ante nuestros ojos, ante la copresencia del “yo-tú”, un sentido que ningún análisis existencial o lingüístico puede agotar, y que se confunde con la exhibición óptica del ser que toma un sentido y “modos” de ser interpretado fácticamente, en la evidencia fenomenológica que de él tenemos en la ontología fundamental. La maravilla del mundo, el asombro ante su diversidad y magnificencia del logos, estriba en que esa diversidad existencial tenga unidad, sea una integridad *de* la cual podemos hablar y *en* la cual podemos hablar, invistiendo sentidos y penetrando profundamente en lo que nos han legado, hasta el punto de transformarlo, sin desarticularlo, sino interpretándolo, recreándolo en la originalidad de relaciones. La maravilla de nuestro

mundo, no es cuantitativa, sino cualitativa: es la manifestación del ser en sus acontecimientos, y que en cada uno de ellos conforma el mundo en la dádiva del ser pleno. Plenitud manifiesta en sus aciertos y errores comunitarios, porque en todo ello hay sentido, por cuanto es la impresión de algo que llega a ser en la apertura del ser de la expresión para hacerse. Por eso mismo ¿quién no se sentiría tentado a seguir por ese camino, a explicarlo, aunque sea exiguamente, regocijándose de lo maravilloso que el mundo ofrece y en cada afirmación teórica que provenga de su análisis existencial? De hecho, el maravillarse ante el mundo es ya una manera de ser-mundo, de hacer emerger sentido en la interpretación de lo dado. Los análisis existenciales son viables y, por ello, comprensibles, son una posibilidad de enterarse de lo que es el ser de la expresión en sus acontecimientos posibles y actuales; pero, por lo que a nosotros respecta, nos hemos propuesto un camino diferente: aquél que da razón del mundo mismo, de su mundanidad.

De ahí que, justamente, al dar respuesta, en este *Intersticio*, a las interrogantes que nos han puesto en la duda del camino elegido y soslayada la tentativa de abandonarlo, dejamos, sin embargo, abiertas algunas otras interrogantes fundamentales, esto es: ¿qué es el mundo como horizonte de comprensión del ser e interpretación del sentido? ¿es en verdad el ser de la expresión ser-en-el-mundo, como quien dice algo que se descubre en la facticidad, con todo lo que se ofrece sin diferencia de su forma de ser, después de que hemos vuelto la mirada al otro y su correlación ontológico-expresiva que es diferencial? ¿no será que, en tanto que epifánica apófansis del ser, el ente expresivo es ontopoiético no sólo de las formas de simbólicas de expresar, sino que, fundamentalmente, es la expresión la poíesis del sentido del ser común o comunidad del sentido, lo cual se manifiesta ontológicamente como mundanidad y ópticamente como mundo? ¿es el ser de la expresión ser-del-sentido-del-mundo, por cuanto a la estructura del acontecer refiere? Es evidente que algo aquí trasciende ya a la “Dialéctica de la expresión” en los pasos del transcurrir. El sentido y la mundanidad que irradian en este *Intersticio*, para dar razón fundamental del mundo, como horizonte de interpretación, requieren lo que el método señala desde aquí: el camino de la “Hermenéutica de la expresión”.

El transcurrir ha sido hasta ahora el nexos constituyente de la presencia y copresencia, el camino sigue con plena seguridad en el acontecer de la mundanidad como

HERMENEÚTICA DE LA EXPRESIÓN

NO EXISTE UN SILENCIO ONTOLOGICO. SINO QUE
DIALÉCTICO ES UNA CONQUISTA PROGRESIVA DEL SENTIDO.
ESTO NO SIGNIFICA QUE ESE SENTIDO SEA POR DERECHO
ANTERIOR AL DISCURSO QUE LO DESCUBRE Y QUE LO CREA,
SINO QUE ESE SENTIDO SE CREA EN EL DISCURSO MISMO.

Jean Hyppolite, *Logique et existence*.

**§ 15. De lo transcurrido y la continuidad
en el sistema sobre el fenómeno ontológico
del acontecer de la expresión.
(El volver de la mirada y la prospectiva hermenéutica)**

El camino del ser y la fenomenología de la expresión

El transcurrir teórico, por el camino del fenómeno del acontecer de la expresión, ha sido arduo en cada paso, por cuanto aquello puesto ante la mirada. La complejidad en la estructura, el peculio de sus elementos y su dinámica manera de desempeñarse en la plenitud del Ser, han enfatizado la imposibilidad de una reducción fenomenológica a la mera expresión como fenómeno óptico característico. La exención es tal, debido a que, ontológicamente, la expresión se muestra como un vínculo de relaciones que, no es privativo del ente expresivo, sino que el vínculo es en el *fundus* de realidad en la cual sucede y acontece toda relación. El acontecer del ser de la expresión, en su talante de fenómeno ontológico, no es un proceso que se constriñe a la singularidad del ente señalado y sólo eso (de un *ego* absoluto), antes bien, son sus factores, por sí, y de manera ontológica inmediata, nexa con el Ser, lo entitativamente inexpressivo y con el otro-yo.¹⁵⁸

Desde los primeros pasos en la exégesis de la fenomenicidad de la presencia, acometida por la ““Fenomenología de la expresión””, el ser de la expresión reveló ante nuestra mirada que el factor central y primero, de los rasgos que constituyen su estructura, está inmediatamente a la vista: la presencia expresiva revela la forma de ser que es universal, definitiva y diferencial. Ante dicha presencia, parecía como si el método fenomenológico tuviera la necesidad de reducir el camino hacia el ser de la expresión y el acontecer a la disposición y andadura lúcida de una “Fenomenología de la expresión”,

¹⁵⁸ Vid. *supra.*, § 9; ‘Los rasgos primarios de la presencia’.

como si el método y sistema no fuesen sino en la unicidad exegética que debiera limitarse a registrar, describir y explicar, en cierta medida, el modo de aparecer de la presencia que se da a la aprehensión inmediata y primaria del fenómeno. Sin embargo, el método nos advertía ya que el ser se da, que está a la vista, por lo cual *todo* ente es una apariencia visible como realidad manifiesta (*phainómenon*).

Si todo ente es fenómeno en su aparecer ontológico, la fenomenología se encontraba ante la necesidad de atenerse al dato del ser, el cual no era uniforme en todos los entes. De ahí, que fuese imperioso, ante el hecho manifiesto, reconocer que la exégesis, no podría ser metodológica, sino sistemática, debía darse una excentración de la fenomenología; es decir, que el transcurrir sistemático tenía que hacer explícito lo implicado en el simple aparecer —sobre lo que había llamado la atención el método fenomenológico—, analizando aquello que constituye su modo de aparecer como dato del ser, en virtud de que ese dato tiene más de un modo ontológico de darse. Fue imperioso, pues, el análisis del ser de lo ente como fenomenicidad.

La “Fenomenología de la expresión” tuvo la clarividencia de la radicalidad, centralidad y primeridad ontológica en la estructura del modo de darse del ente que es expresividad. La presencia-presentación permanente de su sola actualidad, en la cual se manifiesta la forma común de ser-expresión, fue suficiente para identificar y diferenciar categorialmente dos formas de ser y su inherencia al orbe del Ser. El fenómeno expresivo dejaba en claro lo que ya “El camino hacia el ser” había indicado: que la fenomenicidad en el *próblema* del ser de la expresión era diafanidad, que, si bien la presencia era suficiente para la identificación, no bastaba para dar razón de toda la dinamicidad fenoménica que manifiesta y se despliega ontológicamente de manera estructural y simultánea en el individual expresivo, en la comunidad expresiva y en la comunidad de la presencia. Esta dinamicidad era un dato inmediato en la actualidad del ser de la expresión, lo cual indicaba que no era lícito circunscribirla exclusivamente al ente ni al individuo expresivo. El Ser, lo-otro y el otro-yo se hallan comprendidos en todo acto singular. Expresar es siempre expresar a otro-yo, algo que se muestra en el pleno del Ser. Este era, pues, el dato y el modo inmediato de darse expresivamente, que se capta sin necesidad de una exégesis fenomenológica anterior o ulterior, porque la presencia es la revelación apodíctica del ser.

La “Dialéctica de la expresión”

Estar en las cosas mismas, ateniéndose a lo dado según su modo de darse: *lucidus ordo!*. Esta es la naturaleza del método fenomenológico con el cual emprendimos el trans-curso del giro contemplativo.

La “Fenomenología de la expresión” había mostrado ya sus apreciables alcances, al señalar dos verdades fuera de toda duda para proseguir por la vía correcta de la ontología: *Hay ser, y hay expresión* a la vista. De tal guisa, el modo de la autodatidad de la forma de ser de la expresión mostraba, desde sí, que la estructura del acontecer expresivo se despliega ontológicamente en la relatividad. Darse, donar el ser en la expresión o el logos por la dicción de la presencia es de-clararse, aclarar con el otro el ser que es fenómeno. La dia-fanidad expresiva señalaba así su correlatividad: el “haber” de la expresión, no es únicamente la tenencia del ser en el ente para su constitución, antes bien, es el tener ,que no puede, ser sino dádiva que supone y exige a alguien que la reciba. En la forma de ser de la expresión, en su *morphologica* onticidad, tener-ser sólo es posible si éste es dádiva permanente. Presencia es copresencia expresiva, diafanidad es dia-léctica de la expresión.

El giro contemplativo ha mostrado hasta ahora la necesidad de transcurrir por una exegética ontológica, por razón del fenómeno mismo, al cual nos atenemos en su apariencia y su modo de aparecer. La visión fenomenológica ha contemplado la radicalidad estructural del acontecer, sin reducirse ni entretenerse en un acontecimiento dado, que nos llevaría por los derroteros de una analítica existencial —según ha clarificado el *Intersticio*. Lo que se requiere y se espera de la visión fenomenológica es la clarificación de la clave exegética puesta en el aparecer mismo del ser, clarificación que consiste en comprender su radicalidad, para dar razón de la estructura en su unidad de sentido y coherencia integral al conjunto de acontecimientos —que bien pudieran ser estudio de una analítica existencial—, los cuales hallan su fundamento ontológico en la expresión. En la estructura ontológica del acontecer del ser de la expresión, todos los acontecimientos aparecen dispuestos orgánicamente, al tener su razón de ser en la evidencia primaria y en plena congruencia con la expresividad constitutiva. Es decir, todo acontecimiento fenoménico es expresivo en la lucidez diáfana del ser que acontece.

El tránsito de la exégesis tenía que ser acorde con el modo de darse del fenómeno, por cuanto se refiere a aquella estructura. La apódeixis del ser del ser de la expresión, que

se da en la aprehensión categorial y en la cualificación distintiva de su apófansis en la presencia, lo cual acontece con invariable permanencia, debía dar paso a la *dynamis* de la declaración del ser. Esta fue la tarea de la “Dialéctica de la expresión”.

Al igual que en la “Fenomenología”, la exégesis de la “Dialéctica de la expresión”, atendida al método, debía excogitar por el sentido y fundamento de lo dado en la copresencia, por lo cual fue imperativo interrogar y transcurrir por las condiciones ontológicas de posibilidad del acontecer dialéctico en la copresencia, para no caer en un llano copresencialismo que describiera los acontecimientos dialógicos de relatividad fáctica. Así, atendidos metodológicamente a los fenómenos, se evidenció la necesidad teórica de una orientación dialéctica en el transcurrir que era consecuente con la Fenomenología, porque los fenómenos mismos indicaban su ontológica ocurrencia dialéctica en el cambio, la temporeidad y la relatividad constituyentes.

Pero ¿cuál es el origen de que ello ocurra así? La *‘Dialéctica general’* atendió a la contingencia e insuficiencia radicales del ser determinado de lo ente, por ser ellas origen y sustento ontológicos de todas las modalidades dialécticas de la fenomenicidad. De igual manera que en la “Fenomenología de la expresión”, en la “Dialéctica” el método nos remitía a las distinciones del modo de aparecer de los entes: contingencia e insuficiencia ontológicas, no son uniformes en el orbe entitativo, sino que ellas se manifiestan diferencialmente en las formas de ser.

En contraste manifiesto con la autosuficiencia de la forma inexpressiva, el ser de la expresión despliega existencialmente su insuficiencia ontológica en la simbolicidad o proximidad con el otro que se presenta en la epifanía generatriz de sentido en la simbología dialógica, con lo cual se busca, ineluctablemente, colmar la carencia del ser del ser-expresión. La presencia declarada es en la cercanía-lejanía de la afinidad ontológica con el otro-yo, cuya afinidad de éste, como propiedad real compartida, lo sitúa en el nivel prominente, entre todos los entes, del inter-locutor: aquel que *es* el “decir-se” y “dejar-se decir” en pos de ser-más, de complementarse en la locución común del “yo-tú”.

Lo común es lo compartido. El ser-expresión, en su modo de aparecer traslucidamente dialéctico, es, en la comunidad ontológica fundamental, en el pleno diáfano del Ser, y es la fundamentación de toda comunicación y comunión fáctico-simbólica en las formas de expresarse temporalmente. La “dis-posición”, el “encontrarse en diálogo”, la

“comprensión” y la “apropiación”, desde la misma copresencia dada en comunidad y su dinamicidad existencial en los modos ónticos de ser en la comunicación, evidenció el factor estructural del ser dia-léctico en el ente expresivo, por cuanto se refiere al acontecer ontológico, y asimismo, reveló la pertinente sistematicidad teórica de la “Dialéctica de la expresión”.

Ir hasta donde el fenómeno mismo lleve dentro de sí

Esto es *grosso modo* lo transcurrido. Al volver la mirada, y habiendo detenido aquí un poco la marcha antes de retomar el paso (ya sea por la prudencia visiva, metodológica del recapitular para saberse en el camino correcto o ya sea por un descanso necesario para nuestra exánime mirada), el laborioso camino teórico ante el fenómeno mismo y ante el cuidado de no dar por descontados los prejuicios metafísicos que condicionan nuestro mirar hacia la lucidez de lo que aparece en la expresión, ha fructificado en el asombro y la comprensión constantes del acontecer ontológico del ser de la expresión, en la estructura sistemática de su presencia y copresencia del ser y modo de aparecer.

Pareciera legítimo dar por sentado que el objetivo de la investigación ha sido alcanzado, que los aspectos fundamentales para emprender una *Filosofía de la expresión* han sido evidenciados. Porque evidente es ahora que la expresión es ontológicamente la clave para la exégesis del ser del ente que se presenta indefectiblemente en el dato expresivo: del ser, la contingencia, el cambio, la temporalidad y la relatividad, así como el punto nodal de la diferenciación con los demás entes. La expresión es la clave para una analítica existencial de todas las posibles cualificaciones éticas, estéticas, religiosas, políticas, educativas, científicas, etc., de toda acción que se exhibe expresivamente con carácter de historicidad y “comunidad del sentido” en la copresencia y sus formas simbólicas. No obstante, el *objetivo* que el método y que cada uno de los *items* teóricos (Fenomenología y Dialéctica) en su unidad han alcanzado, por cuanto atañe a la clarificación teórica del ser de la expresión, no puede sustraer la *finalidad* propuesta, a saber: la exégesis y comprensión sistemáticas del fenómeno del acontecer ontológico, las cuales se hallan regidas por imperativo del método fenomenológico, el cual puede

entenderse también como “ir hasta donde el fenómeno mismo lleve dentro de sí”.¹⁵⁹ No se trata sólo de la clara disposición visiva ante el fenómeno, sino de atenerse a su fundamental irradiación en el camino que ilumina ante nuestros ojos.¹⁶⁰

En el párrafo final del capítulo anterior (*‘La comunidad expresiva en la temporalidad y las formas simbólicas’*) pudo confirmarse que la dialéctica del ser de la expresión abría, desde sí, un nuevo horizonte para el transcurrir de la exégesis por el fenómeno y su modo de darse: la mundanidad y el horizonte del sentido, el mundo. En la andanza de la “Fenomenología” y la “Dialéctica de la expresión”, la presencia y copresencia, como factores estructurales constituyentes y simultáneos del acontecer, revelaban un tercer factor igualmente simultáneo y fundamental del fenómeno expresivo, el sentido que nos llevaba a afirmaciones constantes de su pertinencia, aunque dichas afirmaciones, por mera necesidad teórica, postergaban su tratamiento. La “Hermenéutica de la expresión” se mostraba metodológicamente como condición *sine qua non* de la exégesis para comprender sistemáticamente la estructura del acontecer.

Para la “Fenomenología de la expresión”, atendida al fenómeno de la apodíctica presencia del ser, no era pertinente interpretación alguna, aunque ya daba ciertos indicios del camino hasta el cual se expandía el fenómeno de la presencia. Los indicios alcanzaron el grado de indicación tácita con la “Dialéctica”, en la cual se atendió a la copresencia expresiva, porque, si bien el sentido del ser no requiere indagación alguna en su sola presencia apodíctica de ser-expresión, la apófansis vinculatoria con el otro-yo daba cuenta de la emergencia del sentido ontopoiética en la apertura dis-puesta del ser de la expresión,

¹⁵⁹ *Vid. supra.*, p. 74 *et seq.*; en aquellas páginas ya habíamos señalado implícitamente que el imperativo metodológico presenta la normatividad de “ir hasta donde el fenómeno lo permita en su manifestación”. Por lo que sucede en estas líneas, en la intención y extensión del contenido de dicha normatividad, no se trata de un artificio del desarrollo como algo pre-visto; antes bien, ha sido el método que nos ha llevado por sí mismo en el fenómeno, desde un “permitir” de la manifestación, hasta un “llevar” en su datidad. Pareciera que el grado de exigencia, que a estas alturas del transcurrir es acentuado, corresponde a la inminente posibilidad del “ex-odo”. Así, el método fenomenológico muestra fehacientemente, en esta inminencia de “salir del camino”, su importancia, no sólo ordenadora y crítica del mirar, sino, también, correctiva, su “ortho-doxia” en el fenómeno para el filósofo que camina por la luz que irradia el ser de la expresión.

¹⁶⁰ Esta es la virtud de la fenomenología, la cual de una u otra manera cada uno de sus insignes representantes ha ido ejerciendo por diversas áreas del pensamiento en el holgado y heterogéneo desarrollo que de un siglo a la fecha manifiesta el movimiento fenomenológico como diversidad de giros teóricos y en la unidad sistemática de un giro contemplativo de cara a la tradición. La *Metafísica* de la expresión de Nicol sentó sólidas bases para una reflexión crítica y el desarrollo consiguiente de la *Filosofía de la expresión*. En tal sentido, el filósofo de la fenomenología de la presencia llama a ser comprendido, criticado y continuado en su intensa y extensa labor de pensamiento, no por preferencias simpáticas o provincialistas sino por exigencias de su ejemplaridad del quehacer filosófico radicados en su *ethos*, el rigor, método, sistema y racionalidad del cometido filosófico, como siempre fue configurado en su pensamiento escrito y oral.

que es en comunidad ontológico-expresiva por la forma de ser. En la comunidad y copertenencia del ser, el ente expresivo acontece en la clara disposición de exponerse, comprender e interpretar el ser del otro-yo como un acto del ser propio del yo en un horizonte de sentido, lo cual da razón de un proceso dinámico y temporal que crea formas expresivas de vinculación. La creación, no es sólo de formas de hacer expresivamente (acontecimientos), sino la conformación constitutiva de una relación dialógica permanente del ser que fundamenta todo hacer: la mundanidad del ser en el acontecer del sentido y su interpretación compartida en el pleno Ser. Así pues, la apófansis y poíesis temporal, en la epifanía de los acontecimiento expresivos, produce la vinculación de la verdad primaria en la manifestación del ser, esto es, toda forma simbólica, en el sentido e interpretación, es referencia al ser y en el Ser, por lo que no es “ni pura arbitrariedad caprichosa, ni pura pasividad anuladora de innovación”¹⁶¹.

El ser de la expresión es el ente apofántico y poiético, presencia presentadora temporal y mundana; el ser del sentido. De esto tendrá que dar cuenta la “Hermenéutica de la expresión”, porque la fenomenicidad misma del ser de la expresión se muestra comunitariamente mundana, en un común *situs* histórico y temporal de relaciones diversas de sentido, en la dicción de su ser que es proximidad ontológica, por cuanto es propiedad del ser-expresión (mundanidad) para exhibirse emergiendo mundo.

Las indicaciones del camino que se abre ante la mirada hacen presagiar que si la “Hermenéutica” ha de tener pertinencia sistemática en el caminar, no será porque ella se concentre en la interpretación de los acontecimientos expresivos, sino en la estructuralidad del acontecer en la relación ontológica del sentido, debido al hecho de que, aun y cuando las modalidades de relatividad óntico-expresiva sean innumerables y eximias, debemos atender, por el imperativo metodológico, a los elementos ontológico-fundamentales de la mundanidad que detenta el fenómeno.

Para este último trayecto en la exégesis del acontecer del ser de la expresión, que desde aquí se avizora por el derrotero de la Hermenéutica, contamos con una claridad que supone un caminar más desbrozado, a saber: la ontología fundamental transcurre hermenéuticamente con la plena seguridad de que ninguna otra entidad despliega su forma de ser tan inmediata e inequívocamente en la expresión y el diálogo consentido. Lo-otro

¹⁶¹ M^a. Luisa Santos, “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, op. cit., p. 125

inexpresivo no habla del ser, ni conforma mundo como un horizonte de comprensión de sí, en su forma de ser no es dada la mundanidad como *item* ontológico estructural, y consecuentemente, para esta forma de ser no se requiere la sistematicidad hermenéutica.¹⁶²

Por ventura, pues, es imperativo proseguir en nuestro caminar por el fenómeno, con la resuelta disposición del viajero que sabe que en cada paso por venir le esperan portentos para su mirada, los cuales habrán de acrecentarle para las vivas experiencias venideras.

§ 19. De la diafanidad y *epiphanéia* del sentido

El hecho de la copresencia dialógica por un logos que está a la vista, así como la disposición dialógica y la comprensión que manifiesta el ser de la expresión, permanentemente llaman la atención. Pero ahora, no se trata del llamado de atención a la visión teórica que problematiza sobre el fenómeno, sino de ese “llamarse atencionalmente” entre los integrantes de la comunidad expresiva.¹⁶³ Nada expresivo es ajeno al interior de esta comunidad. Todo llama la atención en el mundo.

El “dispositivo atencional”, ante la presencia del otro en la “Dialéctica de la expresión” encuentra la variante de la fenomenicidad estructural en el “dispositivo del sentido”, mismo que es pertinencia de la “Hermenéutica de la expresión”. Que el prójimo llame a ser visto-escuchado en el diáfano desenvolvimiento de la actualización de su ser expreso e intencionado en la existencia compartida, en los modos ónticos de revelarse, es la evocación interpretativa, hermenéutica en la cual se *encuentra* permanentemente el ser de la expresión, porque cada acto suyo tiene sentido.¹⁶⁴ Toda expresión, por cuanto es apódeixis-apófansis-poíesis del ser, tiene una intención vinculatoria, de hecho toda expresión acontece como vinculación intencionada que ha de ser entendida en el modo de la interpretación.¹⁶⁵ Interpretar es siempre, en la interexpresividad, constituir la actualización del sentido, abriendo un horizonte de vinculaciones posibles en la vinculación

¹⁶² Como se podrá apreciar, la Fenomenología y la “Dialéctica de la expresión” tuvieron que dilucidar las diferencias radicales de las formas de ser en cuanto al fenómeno de la presencia y al dialéctico. Ahora, aquella tarea conjunta nos permite situarnos en un plano que es privativo del ser de la expresión y su modo de acontecer con sentido. Sin embargo, las relaciones mundanas de sentido pondrán manifiesto un nuevo carácter diferencial entre las formas de ser: el cosmos y el mundo.

¹⁶³ Ya no se trata aquí de un llamado de atención a la visión como sucedía en *supra.*, § 1.; ‘*El problema*’.

¹⁶⁴ *Vid. supra.*, § 15.; ‘*El encontrarse en disposición*’

¹⁶⁵ *Vid.*, E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 40.

primaria *vis a vis*. La vinculación es dada en el acto de ser que se da, por lo que únicamente el ser de la expresión es agente en sentido estricto: es el ente que se presenta dialécticamente consentido.

La intencionalidad inherente a cada presentación fáctica está cualificada por el destinatario de la intención; sin embargo, la intencionalidad no es comparable con la trayectoria que dejara trazada en el espacio un objeto *después* de llegar a su meta. Cada presentación del ser es con-sentido es compartida porque desde sí tiene ontológicamente la intención de afectar al otro, de ser alteración. Ésta acontece desde la misma no-indiferencia que ontológicamente se tiene sobre el acto ajeno del otro-yo, en la disposición de ser-con él en diálogo.

El “encontrarse en diálogo”, como despliegue estructural del logos mismo, es decir, de la presentación del ser, es, al tiempo, la forma primaria y constante de la relación del yo con el otro-yo en la cual no es posible la indiferencia. Es “encontrarse” vocado hermenéuticamente, lo cual no señala un accidente del ser ni un modo óptico de ser entre otros posibles, es constituyente estructural de su forma de ser porque no puede ser sino en la simbolicidad ontológica del sentido, que de suyo evidencia la necesidad de comprender e interpretar lo que el otro-yo le manifiesta declaradamente.

La declaración primaria que llama la atención es ontológicamente categorial: en la epifanía expresiva, elocuente del yo-tú, se *da* el discernimiento inmediato del ser consentido que se presenta, porque es en esa epifanía misma es en esa presentación compartida en donde surge el sentido como *physis* expresiva.¹⁶⁶ Esto es, que la clave de la inteligible

¹⁶⁶ Elucidemos aquí la noción de “sentido” para no dar pauta a malos entendidos. La exégesis fundamental que atiende al sentido y mundanidad en su carácter estructural del acontecer debe proscribir para su tarea la noción de sentido existencial en la pregunta del “por qué” y “para qué” de la vida, es decir, no se trata del sentido fáctico de la existencia u óptico del cual se puede dudar, por la pérdida de dirección (sentido) o crisis que en otro tiempo sirvió a un individuo o a una comunidad como sustento vital. En el sentido fáctico de la expresión adquieren relevancia las modalidades del decir, el significado de lo dicho y lo que el otro interpreta de ello, todo lo cual está condicionado en gran medida por la situación histórico-vital en la cual se lleva a cabo el *factum* expresivo. De tal manera, el sentido, en su acepción de situación vital o existencial, no es lo que aquí nos compete. El sentido se entiende en la estructuralidad ontológica del ser de la expresión, la expresividad del sentido, del cual en su fundamentalidad no es posible dudar porque se muestra como una evidencia en la fenomenicidad expresiva, por la ontológica relatividad y ambigüedad compartidas en la mostración del ser que tiene la atención e intención del otro y por el otro. En todo caso, ontológicamente no se trata de algún “tamiz hermenéutico” en el que “... el sentido de nuestros actos depende de la percepción de los otros” (Vladimir Saavedra, “La comunicación humana en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Entorno a la obra de Eduardo Nicol, op. cit.*, p. 47-48). Antes bien, las cualificaciones “tamizadas” son posteriores a la inmediata disposición interpretativa ante el otro, que es un ser con sentido, es vinculación primaria con posibilidades de sentido para ser (antes de dependencias perceptivas). Lo que debe discernirse es que la

visibilidad de la estructura comunitaria y comunicativa del ser de la expresión, en su facticidad histórica, está en el sentido de su aparecer expresivo, fuera de lo cual nada puede producirse *contra natura*, contra el sentido metafísico constituyente en el sin-sentido, puesto que toda producción o acontecimiento se origina con sentido estructural.

El ser de la expresión tiene sentido y éste, no le es adventicio, sino es constituyente. En el encuentro ontológico-dialéctico *vis a vis* que llama la atención mora constitutivamente la in-tencionalidad comunicativa, la comprensión e interpretación entre los interlocutores, elementos que fundamentan toda facticidad simbólica en su diversidad y unidad. La interpretación se realiza en vista a un sentido, el cual, no puede ser sino fundamentalmente el sentido que está a la vista. Es el mirar juntos en la unidad de la intención cuando se está cara a cara. El sentido compartido que ha de fundar la posibilidad de toda interpretación, no ésta determinada —aunque sí condicionada— por la facticidad situacional, sino primariamente por la palabra y el diálogo que fundan toda situación. Es la expresión la que da sentido, el cual implica a más de un individuo expresivo que es datidad permanente de su ser. Respectivamente, el sentido es siempre relativo a la presencia diferente del otro que abre la posibilidad de darse y recibirse, de la diversificación en los modos de relación existencial. Sentido es sentidos expresivos, posibilidades vinculatorias del ser de la expresión.

Entendemos que aquel discernimiento inmediato del otro, como ser-con-sentido que se presenta, se da porque él es la “otredad” única que se exhibe en la dádiva de su ser, que no es unívoca ni unidireccional, antes bien, es dialógica en la multivocidad de lo dicho y lo escuchado. La actualización del sentido es su enriquecimiento por las interpretaciones siempre originales, siempre remitidas al origen epifánico del encuentro, y novedosas porque son la *áuxesis* en como el ser se actualiza haciéndose distinto. Es la ontopoíesis de sí. Lo que esto quiere decir es que ontológicamente el ser de la expresión está dispuesto para interpretar naturalmente la intención en la presencian del otro, que lo llama, en la dicción expresa del ser propio (diferente), dicción que no es dada de antemano, sino que su

calificación de los actos es posible cuando se comprende el principio de no indiferencia o de sentido, lo cual, por ser principio no depende, al menos no ontológicamente, de lo que juzga el otro en sus percepción de los actos (lo que corresponde al orden práctico). Juzgar e interpretar son dos funciones distintas, una es en el orden fáctico (que se despliega en el orden de la moral, la religión, el derecho, etc.) y la otra es en el orden del *fieri* del ser de la copresencia y co-atencionalidad de la mundanidad, lo cual fundamenta y posibilita toda facticidad mundana.

originalidad y novedad están en la expectativa de su mostración. Lo que se muestra siempre es ser, pero el ser-expresión no es mera apódeixis, es, simultáneamente, apófansis y poíesis ontológica. Por ello mismo, el ser de la expresión reconoce que cualquier otra clase de ser no expresivo es ajeno a esa *physis* espontánea de estar dispuesto a interpretar, debido a que la alteridad del tú es dialéctica; nunca como la natural ajeneidad de lo que está ahí, reposando en sí, sin una inquieta disposición al sentido.

La copresencia es relación dinámica en el sentido compartido, es epifanía del ser, pues es la expresión —cualquier expresión independientemente de su contenido significativo— la que a la vez vincula a los interlocutores e intensifica la individualidad singular de cada uno. De tal manera, el sentido es en sí un rasgo diferencial de la expresión, dado que con él contrasta el ente cuya existencia queda afectada por la sola presencia que exige ontológicamente ser comprendida e interpretada, y el ente inexpressivo que no tiene intenciones ni sentido, aquél con el que no se puede dialogar. En lo tocante a este punto reitera Nicol en diversos pasajes que

la indiferencia implica la diferencia. La carencia de sentido en las cosas naturales no puede percibirse sino desde otro nivel ontológico: el nivel del ser con sentido. La intuición primaria del ser con sentido no es una intuición sino una evidencia. El sentido cualifica la relación o interrelación del ser de la expresión. Es una relación dialógica, y el sentido es la intercomunicación.¹⁶⁷

Es el sentido lo que posibilita ontológicamente toda relación del ser de la expresión y es lo que cualifica las relaciones con la forma de ser propia y con la forma de ser inexpressiva. Ante el ser del sentido se adopta espontáneamente una disposición ontológico-hermenéutica, nos enteramos de él en el modo de comprensión y lo “conocemos”, no de otro modo, sino en el modo de la interpretación.

Es notorio que la interpretación, no es un modo de conocimiento teórico-gnoseológico, sino la forma de ser del ente que existe en la comprensión del otro, en el conocimiento atencional del otro que se exhibe en la medida en que se da a la interpretación en su presencia con-sentido. La interpretación del sentido del ser, en la relación copresencial, es estructural del ente expresivo: este ente, no puede ser lo que es, sino en el con-sentido. Así, cuando la relación expresiva afecta, no sólo al individuo expresivo, sino,

¹⁶⁷ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* p. 216. Asimismo, *vid.*, *Crítica de la razón simbólica. op. cit.*, p. 175 et seq.; *Ideas de vario linaje, op. cit.* p. 35-36.

también, a aquél con quien se relaciona, acontece la intercomunicación dialéctica del sentido; cuyo acontecer no se da en una reductible relación de objetivación cognoscitiva, de determinación del aparecer del otro, antes bien, ello acontece en la comprensión e interpretación del sentido emergente común en la relación diferencial misma que, manteniendo la vinculación epifánico-ontológica, varía en el orden de la relatividad fáctico-individual. El otro no es indiferente ni término neutro de la relación, la regulación estática del sentido para una objetivación total es imposible, porque el sentido no depende sólo del yo, ni del otro-yo, ni siquiera de ambos. Emergencia del sentido es emergencia en el “orden del sentido”, algo que desborda a los interlocutores y exige de ellos la permanencia en la comprensión e interpretación: el acontecer de la comunidad del sentido.¹⁶⁸

Entendemos que el sentido, por cuanto vinculación epifánico-ontológica, no requiere una previa explicitación fenomenológica, lo cual es “un hecho que tiene importancia sistemática fundamental”¹⁶⁹ como *item* de la relación misma del acontecer. En la relación copresencial, el otro-yo queda afectado y afecta al otro por el sentido de la expresión en que se muestra, en tanto que el sentido es presente en la intercomunicación primaria de la presencia apofántica. En la forma común de ser-expresión, patente en todos los individuos de la comunidad expresiva, el sentido confiere a cada singular una condición compleja y dinámica de intencionalidad. (A contraluz, lo inexpresivo tiene una relatividad constante, invariable, que no se altera porque no hay en él la creación de individualidad propia con lo-otro.)

Lo propio de la forma de ser de la expresión es el dato de que la propia forma es la que posibilita, en su insuficiencia y simbolicidad ontológica, la formación de las individualidades en los actos de relación, los cuales no pueden ser sino expresivos. Ante la formación del otro-yo, ante su modo de apropiarse el ser para ser sí mismo, estamos siempre en la expectativa de la dicción en que se crea una modalidad de relación fáctica siempre variable, en la correspondencia interpretativa del yo a lo dicho; pero, antes que toda modalidad fáctica, se mantiene el nexo de correspondencia permanente de la “vocación hermenéutica” del ser-con-sentido en el decirse fundamental que son el yo y el tu.

¹⁶⁸ Vid. *infra.*, noción de “mundo” como un horizonte de sentido en § 16, ‘De la copresencia dialéctica de la expresión a la mundanidad del acontecer’

¹⁶⁹ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p 247.

En suma, en el orden del ser de la expresión contamos con dos dispositivos de presencia: el atencional y del sentido, que son simultáneos e igualmente constituyentes por cuanto señalan la comprensión e interpretación, en tanto que no se puede dar el uno sin el otro. El ser se da todo en la expresión. Desde luego que en ésta, la datidad, no sólo es la intención y atención comunicativa, sino que, también, presenta un contenido significativo. Pero si cada expresión tiene algún significado o contenido significativo respecto de lo que expresa es porque tiene sentido —ontológicamente entendido— el ser de la expresión. El sentido ontológico es permanente en la estructura del ser de la expresión, en tanto señala un factor constituyente del acontecer; mas el contenido significativo está sometido a la contingencia fáctica de todo acontecimiento histórico, a la continua corrección simbólica de lo dicho, en vista de lo cual se producen históricamente modelos metodológicos fáctico-interpretativos como *utens* (en los cuales hay presupuestos lógicos, ontológicos y éticos) que se abocan a la persistente contextualización, descontextualización y recontextualización semántica, sintáctica y pragmática en la dialéctica de las interpretaciones, para perfilar de la manera más idónea el sentido de lo dicho “textualmente”.

**§ 20. La configuración hermenéutica del transcurrir
en el fenómeno de la expresión y su sentido**

Como es evidente, nuestra tarea, concerniente a la hermenéutica, no reside en dar con un modelo de interpretación, ni de enclavar nuestra atención en una analítica existencial del “sujeto hermenéutico” basada en *presupuestos* (tarea ésta muy en boga hoy día), lo cual sería una contradicción con el método fenomenológico. Debemos atenernos a las evidencias fundamentales que son puestas, que la expresión revela ante nuestra mirada. Por lo que se vuelve imperativo redimensionar la tarea exegetica de la hermenéutica en relación con la estructura ontológica del acontecer del ser de la expresión. Esto atiende a la dirección que mantiene el giro contemplativo ante la patencia del fenómeno del ser, en relación con la preocupación teórica y vital que se llevó en el siglo XX con la noción de “temporalidad”, como horizonte ontológico de comprensión del ser, y ante la incursión de la noción ontológica de *sentido*.

Según cierta orientación, en un acercamiento a la historia del pensamiento occidental, se puede atestiguar que la problemática tácita sobre la hermenéutica se remonta ya al *Organon* aristotélico (en el tratado *Perí hermeneías*), en donde se encuentra la noción explícita de “hermeneia”, la cual se señala que la función del habla es hacer accesible algo en cuanto está presente, mostrándose abiertamente en el logos, por lo cual tiene un significado que puede ser puesto al descubierto, explicitado. Sin embargo, la hermenéutica en este sentido funge un papel centrado en la praxis o *hermeneutiké téchne* filológica-exegética de textos (lo que se consolida, sobre todo, con la aparición del cristianismo en la historia de Occidente y su preocupación interpretativa de los textos sacros).¹⁷⁰

En todo caso, la “hermenéutica filosófica” u ontológica corresponde a la situación teórica del historicismo, la fenomenología y el existencialismo propia del siglo XX.¹⁷¹ Así, en la afirmación sobre la “hermenéutica” y su ascendencia tenemos que distinguir que, por un lado, está la historia que la precede como praxis interpretativa, en cuanto *téchne* o *utens*, y, por otro, como teoría ontológica de la interpretación, según la configuración que adquiere con el cuestionamiento radical sobre el ser por parte de la ontología fundamental.

Por lo que en estas líneas atañe, según el carácter estructural y el transcurrir de nuestra investigación, es pertinente aclarar que orientamos la hermenéutica en la segunda asunción, en el cometido de la fundamentalidad expresiva en lo tocante al “sentido”. No obstante, debemos manifestar aquí los aspectos más relevantes que en el último siglo han dotado a la hermenéutica de un cierto *status* ontológico, al poner en crisis la legitimidad y los alcances de los problemas del ser, planteados por la tradición y el replanteamiento que se efectúa con la fenomenología y la hermenéutica. Estos aspectos son: i) los tres principios que operan en Dilthey para sustentar la legitimidad de la hermenéutica histórica del

¹⁷⁰ En relación esta praxis hermenéutica podemos apuntar su configuración en relación con el objeto de su actividad exegética y los elementos más significativos que entran en juego para llevarla a cabo, es decir: 1) el texto, que es vehículo de un significado o mensaje tiene un sentido y una referencia. El sentido es susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo ve o escucha; referencia en cuanto apunta a un mundo, real o ficticio, en que se halla el texto mismo. 2) El autor emite el mensaje (desde un código con el cual encodifica el mensaje) que imprime en el texto y, a su vez, imprime en su mensaje intencionalidad 3) El lector o intérprete que recibe el mensaje y que ha de disponer de un código para descifrar el texto, que es con el que pretende decodificarlo, para leerlo (interpretarlo). Sobre esto ya hemos hecho alusión en la *supra*. nota 142.

¹⁷¹ En un texto general sobre hermenéutica, Maurizio Ferraris sostiene al respecto: “Hay que considerar que lo que hoy llamamos ‘hermenéutica’, por ejemplo, ‘koiné’ de la filosofía contemporánea, no es más viejo que *Ser y tiempo*, o más exactamente que *Verdad y método*. Y, aunque quisiéramos buscar los antecedentes más remotos, difícilmente podríamos remontarnos a antes de Schleiermacher.” (*Hermenéutica*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 30-31)

hombre, que enunciados *grosso modo* son: a) el conocimiento histórico, no es un relato de hechos pasados, sino un conocimiento propio o “autognosis” de las posibilidades y actualizaciones humanas; b) dicha autognosis requiere del concurso de una facultad cognoscitiva distinta del “explicar” que se aplica como una función racional para conocer las realidades no-humanas, se requiere, pues, de la “comprensión” en donde operan todas las fuerzas emotivas del alma para dar cuenta de los hechos históricos; c) la comprensión no puede darse fuera del ámbito de lo humano, porque la comprensión es de la vida hacia la vida, en una realidad que ha sido transformada, es decir, humanizada, y en la cual el hombre *se conoce a sí mismo*.¹⁷² ii) El arribo de la fenomenología y su planteamiento del ser como fenómeno. iii) La búsqueda de una manera distinta de entender, por parte de la fenomenología, los problemas de carácter ontológico que no son los mismos que plantean las ciencias particulares, debido al cuestionamiento por la intrínseca relación entre las “formas de la experiencia” (que correspondían, a fines del siglo XIX y principios del XX, a las formas del espíritu y las ciencias, lo cual había sido observado por Dilthey). iv) Análisis

¹⁷² Vid., Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica : el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo, 2000; y del mismo autor, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986. Téngase en cuenta que aquello que Dilthey entiende por “comprensión”, como fundamento de la hermenéutica histórica, tendrá un progreso conceptual en la hermenéutica ontológica que Heidegger plantea, en el que “comprender” radica en el modo de ser de lo comprendido, de la existencia como un “poder ser”, y, que en todo caso, el desarrollo de la “comprensión” es la “interpretación” de las relaciones de sentido que nunca llegará a una objetividad final, en virtud del ser mismo que es posibilidad abierta, el ser-en-el-mundo que es el *Dasein*: el ser que ontológica-existencialmente puede tener sentido o carecer de él. (vid., M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 39; y *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid, Alianza, 1999, § 2 y 3.) Así, porque aquello que nos conduce a la comprensión del ser del ente que es apertura (ser humano, *Dasein*, ser de la expresión o como se quiera llamar) son las relaciones de sentido que establecen su ser y en su facticidad han de ser interpretadas en la apófansis y poíesis de la comunidad expresiva, en la cual el ser se crea y recrea en la permanencia de la estructura del ser con-sentido. Por ello, es que en este trabajo orientamos nuestra mirada hacia la interpretación, dando por sentado que la comprensión es intrínseca a la copresencia y copertenencia del sentido (dialéctica y mundanidad), que con la interpretación fáctica se complica para dar lugar a las variantes de actualidad y posibilidad de sentidos del horizonte de mundo. En la comprensión del otro, la interpretación es necesaria porque el ser-expresión tiene la intencionalidad y las infinitas maneras de decir una cosa con sentido (*factum*) en el sentido del ser (*fieri*) (Vid. E. Nicol, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 65 et seq.). Al comprender al otro-yo, lo que se muestra evidente al yo es que la manera suya de declararse no es la única manera de hacerlo, lo cual significa que hay una posibilidad de sentido abierta para todas las posibles versiones expresivas del ser, se hace evidente la necesidad interpretativa. Por lo que hay aquí un enriquecimiento de la hermenéutica histórica diltheyana: no se trata de dar razón de las estructuraciones sistemáticas de los acontecimientos históricos en su facticidad, porque la comprensibilidad hermenéutica que sobre ellos se ofrece, no da razón de la naturaleza fundamental de la estructuralidad que en su ser fáctico y propio exhibe el sentido del ser-expresión en la temporalidad o historicidad interpretativa que sobre sí da. Tarea ésta de la ontología fundamental de la expresión, según ha mostrado Nicol, porque “la ciencia sistemática de la realidad histórica no es la historia misma; no es siquiera una ciencia positiva: es la ontología” (Nicol. *Historicismo y existencialismo*, op. cit., p. 379.). No obstante, en ningún modo esto desmerece el carácter principal de la tarea que lleva a cabo la hermenéutica histórica como ciencia física de la expresión.

de la evidencia en la fenomenología como una manera de ser lo dado, en lo cual había que distinguir entre tipos de evidencia, adecuada, inadecuada, apodíctica, evidencia de claridad y evidencia de distinción, condición ficticia de ser lo dado como evidencia de posibilidad. v) La redimensión del *lógos* en su copertenencia con el *óntos*. vi) El cuestionamiento del ser del hombre como una substancia o una mera estructura fisiológica, para dar cuenta de su ontologitud en la relación ser, logos, temporalidad. vii) La “incursión” de la temporalidad-historia como horizonte de comprensión ontológica. viii) Análisis de la relación del mundo como dado en la experiencia directa o primaria, en tanto que fenómeno propiamente humano.

Bajo éste tenor, bien es cierto que el despliegue teórico de dichos aspectos daría lugar a una manera distinta de concebir las tareas señaladas para la filosofía en cuanto ciencia primera, y el papel que habría de desempeñar la hermenéutica ante una realidad que aparecía con *sentido* en la historicidad de su ser como temporalidad. A partir de aquí, la posibilidad y legitimidad de la hermenéutica adquiriría una importancia inusitada hasta entonces, al tiempo que su relevancia en el decurso histórico sería objeto de un estudio más detallado sobre su pertinencia en ontología. En efecto, al interior de sus funciones, la fenomenología operará una inversión de la teoría de la “intuición” a la teoría de la “interpretación”, con la cual debía atenderse al sentido del ser de toda justificación óntica de los fenómenos, para interpretar de modo inmanente al fenómeno del ser que se da en sus procesos de constitución misma, que no se constriñen al ente, sino que se expanden en el horizonte en que acontece la apódeixis del ser. Esto daría pie a la tensión teórica de la fenomenología entre la descripción de lo intuido y a la explicitación constitutiva del sentido de lo que aparece, trascendiendo a lo que es dado de *facto* con el fin de comprender aquello que existe de manera potencialmente mostrativa: el *fieri* del sentido.

La mirada fenomenológica debía, así, reorientarse más allá de la descripción hacia la interpretación del horizonte de sentido que es apertura del ser, mismo que no es posible obviar, porque es constitutivamente originario a la aparición fenoménica. La fenomenología logró instituirse, así, por cuanto atiende al sentido del ser, como una interpretación en la evidencia y una evidencia de la interpretación que se despliega en el ser y sobre el ser.¹⁷³ Precisamente, porque todo ente susceptible de ser interpretado presenta posibilidades de

¹⁷³ Vid., Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002, “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl”, pp. 39-70.

sentido, es posibilidad en el sentido; en donde se entiende que “todo ente” quiere decir el ser de la expresión, como el único ser del sentido.

Éste es el nuevo ámbito de la hermenéutica, dada la nueva dirección que ha tomado la fenomenología respecto de los problemas centrales en la metafísica.

Al interior de la exégesis del acontecer del ser de la expresión, la hermenéutica encuentra su legitimidad ontológica al plantearse como una necesidad de cara a la fenomenicidad del ente señalado, para el análisis de su ser-con-sentido que, como hemos dicho, adopta de manera inmediata, directa y permanente, por cuanto al modo del despliegue de su ser se refiere, la disposición interpretativa del otro-yo como ser que expresa, en lo cual se da el acontecer del sentido.¹⁷⁴

El sentido expreso es el único cuyo conocimiento para la finalidad exegética de nuestro camino ha de efectuarse por necesidad en el modo hermenéutico, debido a que “en el territorio especial que cubre la ontología del hombre, la presencia del ser toma la forma distintiva de la expresión. A este fenómeno sólo podemos enfrentarnos con un dispositivo hermenéutico”.¹⁷⁵ El sentido es constituyente de la forma de ser del ente como clave de la articulación permanente de la expresión en la pluralidad de acontecimientos de sentidos que se actualizan en cada presentación del ser compartido. Por lo que es menester señalar que el sentido es común, pero no unívoco, sino que implica la alternativa de cara a la ambigüedad en los modos de ser del otro-yo e impone la necesidad de una decisión interpretativa, en la que se comprende dándose a comprender. Entendemos que lo radical es la di-posición relativa del darse frente al ser presente del otro. Toda interpretación fáctica parte de una disposición al sentido de la presentación del ser que se actualiza en la interpretación primaria que es diferencial y no-indiferente

Es claro que la relatividad de un ser que es desde su presencia un logos encarnado, en la mismidad y diferencia de la proximidad, se explaya en la ambigüedad que no se limita a los actos del lenguaje, en los cuales el significado admitido de los términos en las formas

¹⁷⁴ Como muestra este transcurrir, paso a paso el sentido va colmándose de complejidad al interior de la estructura del acontecer, según las relaciones que en el ser de la expresión se van integrando y diversificando por la interpretación y comprensión para dar lugar al *integrum* ontológico de sentido: mundanidad. De tal manera, el sentido va apareciendo ante nuestra mirada desde el carácter epifánico del *vis a vis* de la copresencia, el diálogo, las formas simbólicas de expresar, la historia, el horizonte-de-mundo y, finalmente, la categoría de “mundanidad” como la co-intrínseca relación fundamental del sentido y la interpretación en el plano ontológico, dando cuenta del *fieri* para todo el despliegue fáctico del ser de la expresión como ser del mundo.

¹⁷⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 198.

simbólicas de expresar complica la ambigüedad fundamental de la relación, esto es, la ambigüedad es la fundamental apertura de su temporalidad mundana, su contingencia simbólico-significativa y su permanente correlatividad dialógica en un horizonte expresivo de sentido.

El sentido *de* la epifanía del ser es inmediato y esto lo distingue del significado fáctico lingüístico (de la cualidad de los términos en el discurso existencial o textual para referirse a algo) y de toda correspondiente hermenéutica metodológica (*utens*).

El ser de la expresión nos ha otorgado mostrado que su ser en diálogo crea múltiples formas simbólicas de vinculación para compartir la realidad (*communis*), otorgándole una significación y sentidos mediante la comprensión común. Esto es así si entendemos que con los contenidos significativos de los símbolos no sólo efectúa una referencia a la realidad común significada, sino que, ante todo, la comunicación revalida el nexo intencional de sentido constitutivo que es permanente.¹⁷⁶ La “ambigüedad” fundamental de toda acción expresiva lo es, antes que por una razón lingüística de facticidad, por una razón ontológica estructural: por la reciprocidad o correspondencia del sentido que crea temporalidad y horizonte de mundo simultáneamente. Ya lo hemos advertido, el yo que se presenta, no es regulador único del sentido, sino que ello acontece en un amplio horizonte. Su acción tiene sentido en tanto que no es indiferente para el otro-yo ni para la comunidad simbólica (pasada, presente y venidera) en que *es* expresivamente. El sentido del acto es imprevisible, y su correspondencia interpretativa, que es la respuesta inminente e inevitable al acto, que es la constitución consolidada del acto, también es imprevisible, esto da testimonio de la afectación que causó en el acto inicial y contribuye al enriquecimiento del sentido, a la apertura del horizonte.

En verdad, la ambigüedad semántica, sintáctica y pragmática de los términos en el acto expresivo es la consecuencia de la imposibilidad fundamental de ofrecer una sola expresión íntegramente neutral. En el acto mismo de ofrecer el ser declaradamente se hace patente la insuficiencia del que ofrece y del que recibe la expresión, porque en ella queda la evidencia de que “lo dicho no fue nunca lo único posible. La posibilidad de haber dicho más trae consigo la necesidad de seguir diciendo siempre todavía algo más.”¹⁷⁷ La intencionalidad y “ambigüedad” estructurales de la expresión no son defectos accidentales

¹⁷⁶ *Vid. supra.*, nota 149.

¹⁷⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 220.

del acto expresivo: el acto no deja cerrada la presentación del ser, la abre en el otro y en el horizonte con los otros. El sentido del ser-expresión es en la génesis de la relación que acontece al *complementarse* con la interpretación del otro, pero que no se *completa* con ella (si fuese éste el caso no habría posibilidad de interpretaciones distintas sobre un mismo acontecimiento).

He aquí la tarea de la “Hermenéutica de la expresión”: atender explícitamente a lo implicado en el fenómeno ontológico del acontecer del ser que tiene sentido y señalar que toda interpretación es una actualidad del sentido, porque la actualidad sólo es posible en la relatividad interpretativa, por ser “ambigüedad” de la presencia (mismidad y diferencia del yo y el tú). El sentido, no es ocasional, sino inherente a la presentación intencional del ser de la expresión, siendo esta la estructura de correspondencia en la interpretación del sentido.

El acontecer muestra la posibilidad para la “Hermenéutica de la expresión”, debido a que la posibilidad de entender el sentido de una expresión particular debe estar dada ontológicamente en la constitución misma del ser que expresa. De tal manera, la hermenéutica ontológica de la expresión es el *item* teórico que se requiere, por la estructuralidad de la interpretación en aquello que el fenómeno mismo exhibe en el acontecer: el sentido.¹⁷⁸

¹⁷⁸ La legitimidad de la “Hermenéutica de la expresión” al interior de una investigación que parte del pensamiento de Nicol parecía, desde los esbozos de la teoría que habría de acometer la tarea exegética del ser de la expresión, parecía pues, algo inviable. A lo largo de sus obras, Nicol explicitó rotundamente la necesidad de que la fenomenología fuera dialéctica, ante el especial fenómeno de la expresión. En lo tocante a la “hermenéutica” existen afirmaciones varias a lo largo de sus obras sobre el hecho de que el método, no sólo tendría que ser fenomenológico y dialéctico, sino que, además, hermenéutico, porque el ser de la expresión es el ser del sentido. Sobre la noción de “sentido” Nicol reparará una y otra vez (desde la *Psicología de las situaciones vitales*) para dar cuenta que no se trataba de una simple asociación de nociones operativas, en relación con la expresión. Alguna latencia de tematización sobre la fundamentalidad expresiva en la estructuralidad “metodológica”, se ve desde las tempranas obras de Nicol. Con todo, ¿por qué no hay un texto en la obra de Nicol que hable de manera central de una “Hermenéutica de la expresión”, como los hay de fenomenología y dialéctica? Cuando Nicol es plenamente consciente de la necesidad metafísica de la hermenéutica se deslinda rápidamente de la hermenéutica según se ha entendido con Heidegger, como lo hizo en relación con la fenomenología (vid. *Metafísica de la expresión* 2ª versión, p. 40, p. 116 y en §16), dejando en claro que la hermenéutica, en el orden de la expresión, no es un método especial de comprensión, sino una disposición “natural”, ontológica, de la expresividad (es tal el talante de la afirmación que se encuentra. En esa misma obra, en la IV “formulación de principio” para una Metafísica de la expresión (§27)). La carencia explícita de una “Hermenéutica de la expresión” en Nicol (aunque su enunciación es directa, *loc. cit.*, p. 217) contrasta con la abundancia de la noción de “sentido” y sus correspondientes al interior de la obra nicoliana de “comprensión”, “interpretación”, “mundo” y “teoría de la mundanidad”. A pesar de todo, Nicol insiste en la segunda versión de la *Idea del hombre* (p. 23) sobre la necesidad de que el método sea, además, hermenéutico. ¿Acaso se debe únicamente a un distanciamiento teórico que daría lugar a malos entendidos (en relación con la imperante filosofía heideggeriana) el hecho de que Nicol no haya sido explícito respecto

§ 21. Del sentido a la comunidad del sentido

El ser de la expresión es intencionado. Toda intención y atención, todo sentido está caracterizado por el hecho de que el acto expresivo busca impresionar al otro en aras de la complementariedad, busca la comprensión e interpretación del otro, pero, ni una ni otra suprimen las diferencias entre el yo y el otro a favor de la identificación; antes bien, las relaciones son posibles por el diferir declarado de la mismidad con sentido. Sin embargo, el sentido no es siquiera bilateral porque emerge siempre como una trama de relaciones existenciales, dadas en el horizonte de la comunidad expresiva, en el mundo como concierto de relaciones que no permite considerar la copresencia como bipolaridad de actos, es decir: el acto aislado de la expresión, y el acto aislado de la interpretación, sino que ambos se copertenecen *ab origine* de su actualidad dialéctica en la fundamentación del común sentido. La apófansis del ser es siempre un *concretum* expresivo, aquello que emerge epifánicamente en la pluralidad integrada de la comunidad expresiva en su copertenencia, y la apertencia en la comunidad de la presencia.

Esta concreción es en la correspondencia e inherencia constitutiva de la relatividad del ser-expresión al orden del sentido, a la forma de ser por cuanto comunidad expresiva, sin la cual, toda relación se truncaría en una desarticulación caótica. Esto es fundamento de todo modelo de interpretación fáctica, porque aun y cuando el sentido sea por naturaleza dinámico (en la dialéctica del encuentro y del hablar del ser) tiende a estabilizarse en sistemas simbólicos legitimados por el reconocimiento de la comunidad expresiva, ya sean

de la hermenéutica, cuando el fenómeno mismo le indicaba que tenía que hacerlo? En realidad, frente a la figura de un pensador como Nicol, que redimensionó la fenomenología, la dialéctica y la historicidad para dar cuenta del fenómeno de la expresión y del Ser, esa pregunta no tiene sentido. Nos aventuramos a afirmar que la tarea fundamental de revolución teórica de la filosofía, por parte de la Metafísica de la expresión, debía dar cuenta primariamente del carácter fenomenológico y dialéctico de la expresión en todas sus implicaciones, lo cual indicaba la tarea de la hermenéutica, al tiempo que enriquecía la tematización de nociones centrales de ésta (sentido, comprensión, interpretación, mundo) y dando por implícito el elemento hermenéutico del "método" para el ser de la expresión (sistema, diríamos nosotros) en su conjunto. Todo esto deja a sus lectores en la posibilidad de concertar la tarea ontológica de una "Hermenéutica de la expresión", como en este trabajo se avizora. Como en todo el recorrido de la investigación, realizado hasta el momento, es pertinente señalar que éste, no es un recorrido sobre la obra de Nicol, sino que parte de las evidencias teóricamente fenomenológicas que Nicol puso ante nuestra mirada y que claramente pueden tener un seguimiento hacia el giro reflexivo que ha llevado a cabo el movimiento fenomenológico en todas sus ramificaciones (entre las cuales se encuentra la hermenéutica ontológica); por lo cual, las direcciones, sobre todo de este capítulo, parten del pensamiento nicoliano buscando dar cierto seguimiento a la investigación sobre el fenómeno del acontecer de la expresión. Con ello queremos decir que la "Hermenéutica de la expresión" es, ella misma, una interpretación al interior de la ontología fundamental de la expresión y más allá de ella, por lo que los errores y digresiones a que pudiesen dar lugar nuestra investigación son únicamente responsabilidad de quien escribe estas líneas.

semánticos, religiosos, científicos, estéticos, jurídicos, políticos, etc. La estabilidad del sentido, pues, no es estática ni unívoca, porque implica la alternativa y la necesidad de una decisión interpretativa en el *factum*.

Pero, en todo caso, ¿por qué ello ocurre así? ¿a qué se debe el hecho de una decisión interpretativa? La expresión tiene sentido en una trama de relaciones simbólicas porque no hay dispositivo de indiferencia del yo con el otro-yo contemporáneo, pasado o venidero. Es la recepción primaria que el otro dispensa la condición de posibilidad de toda emergencia de sentido. El acto del ser de la expresión es en la relatividad ontológica del darse a conocer, la cual se complementa con la interpretación ajena, implícitamente esperada, por aquel que dice dejándose decir. Sin embargo, con la recepción del otro a quien “se dice” no concluye la actualidad del decir. Este es el problema al cual atienden los modelos hermenéuticos existenciales, porque el tejido de los sentidos y las interpretaciones, esto es, la trama del discurrir dialógico de la existencia es indefinidamente variada y temporal, y sólo concluye para cada individuo con el término de su actualidad ontológica individual. Mientras existimos estamos en la prosperidad del encuentro e interpretación del y con el otro-yo, de *nuestro ser-expresión*.

La interpretación de cualquier actualidad expresiva ofrece más de un sentido, porque la ambigüedad es inherente al logos mismo, dado que la copresencia es en la diferenciación de la mismidad de los interlocutores.¹⁷⁹ Toda acción trans-formadora de apropiación radical se origina en la con-formación expresiva del acontecer; todo acto es expresivo y tiene *sentido*, toda interpretación es ya un acto de la *forma* de ser de la

¹⁷⁹ Reiteremos que no se trata aquí de la ambigüedad ni interpretación lingüística, ni siquiera de las expresiones que se valen de otras gramáticas (gestos, movimientos, etc.) de los símbolos fácticos coproducidos, sino de la ambigüedad e interpretación ontológico-estructural de la copresencia que es acontecer del sentido fundamental. La hermenéutica fáctica muestra algunas características de su funcionalidad, a saber: i) que ninguna hermenéutica puede ser arbitraria, porque ello imposibilitaría la comunicación, debido a que toda interpretación debe atenerse a ciertos límites que impone el contenido significativo e intención comunicativa de lo expreso; b) la elección hermenéutica es dialéctica, porque toda elección es ante las alternativas posibles de interpretar el sentido y el contenido significativo de lo expreso, esto es, cada elección interpretativa implica desdeniar otras, pero lo desdeniado también tiene sentido, aunque sea lo no-acontecido, porque el sentido se lo da la correlación, la paridad en la posibilidad de ser elegida; iii) se colige que el sentido, no depende de sus consecuencias, sino de la alternativa que lo hace posible (el sentido del ser en la copresencia) en el que la ambigüedad de la actualización expresiva de lo declarado y lo interpretado impide que lo expresado tenga el carácter de necesidad previsible, y el valor de la univocidad absoluta (un único sentido); iv) la riqueza hermenéutica ante lo expreso es correlativa a las diversas formas simbólicas de expresar, a la diversidad de declarar y significar lo que se muestra; pero las diversas interpretaciones, así como la unidad de las formas simbólicas son dadas por la avenencia de aquello que dicen: la realidad, la cual se enriquece en la dicción e interpretación expresiva ampliando el horizonte del mundo.

expresión. De tal manera, que cualquier expresión es expectante del acto ajeno que lo interprete, y éste comprende virtualmente la interpretación consiguiente con que prosigue el diálogo. Esta relación expresiva del sentido no depende, luego, de circunstancias situacionales, las crea. El sentido es la cualidad propia del acto expresivo, como tal acto. No hay acto alguno que no sea relativo al otro, con, por y para él, debido a que es en la posibilidad de actos de correspondencia que adquiere sentido lo declarado. El sentido incumbe, pues, a la correlativa intencionalidad de los actores y los actos expresivos, incumbe a la comunidad expresiva determinada históricamente en que son los actores, con sus formas simbólicas de expresar, e incumbe a toda la comunidad expresiva en la que los actos son posibilidades de sentido para otros en otras situaciones (espacio, temporalidad y formas de expresar diferentes).¹⁸⁰

Lo que el ser de la expresión dice y hace, sus acontecimientos fácticos, tienen sentido por cuanto se avinen al orden de lo compartido, de lo dispuesto a la comunidad de la expresión. Son *facti* interexpresivos del *fieri* de la forma común de ser. El sentido no se concentra más en un modo óntico (en un carácter existencial) de ser o en una manera auténtica de existir, ni se pierde en el absurdo de la cotidianidad. El ser del sentido tiene sentido en todo su ser que es expresión (relativo y diferencial en su presencia) porque, no puede existir, sino buscando y proponiendo algún sentido para todo lo que puede hacer de sí mismo con el otro-yo mundanamente, haciendo mundo. El sentido que es común pues (en la mundanidad estructural), es posibilidad o apertura de ser de múltiples sentidos en la declaración del ser sobre la cual discurre ambigüamente la existencia. La ambigüedad fáctica radica en la ambigüedad fundamental de la expresión, al encontrarse constituida por la dialéctica de la copresencia que constituye toda realidad existencial expresiva, y por el hecho de que los interlocutores están presentes, por cuanto a su ser, como individuos productores libres de actos expresivos e interpretativos.

En el ser-expresión está la latencia de sentido. Visualicemos que sin sentido, el acontecer de la expresión no sería posible, porque el acontecer mismo es la posibilidad de todo acontecimiento con sentido, debido a que es lo permanente y fundamental en el cambio: es la relación estructural del sentido en toda la diversidad de los acontecimientos del mundo. No es sólo que la tradición histórica de los acontecimientos y la comunidad de

¹⁸⁰ Vid. *supra*, § 16.; 'De la copresencia "Dialéctica de la expresión" a la mundanidad del acontecer'

la presencia formen un cierto orden en que existe el ente expresivo, sino que, además, es la forma en como el ser de la expresión acontece y en como se realiza en la comunidad expresiva: formando un auténtico uni-verso del sentido, con respecto al cual el ser de la expresión no está encerrado entre barreras temporales o formas simbólicas de ser expresivo que sean insuperables. En su ser mismo el ser de la expresión está abierto “universalmente”, porque en él mismo, en su simbolicidad misma, radica la posibilidad de realizarse como apertura, en él está el fundamento constituyente de todo acontecimiento mundano: es apertencia del sentido, es-mundanidad.

De esto se desprende, que aquello que debemos indagar son los *items* fundamentales de todo *factum* posible de sentido-intepretación de la mundanidad del ser de la expresión.

Del escollo del “sin-sentido” existencial y el giro hermenéutico en la ontología fundamental

Con todo, debemos proscribir una posibilidad de análisis del ser de la expresión: el “sin-sentido”. Es patente: el ser de la expresión tiene sentido en su sola copresencia ontológica y la duda del sentido existencial (que es ya una expresión consentido en la relatividad ontológica con el otro) en el aparente vacío de respuesta a la interrogación del *para qué* existir, no es sino una forma del sentido: el contra-sentido.

Lo absurdo, ontológicamente hablando, es el sin-sentido que se le atribuye al *ser* de la expresión exaltando una situación existencial determinada, un acontecimiento elevado al nivel radical del acontecer en el cual se fundamenta toda la diversidad de sentidos o contrasentidos situacionales.

Debemos, por tanto, poner entre paréntesis la prevención interpretativa, ordinaria y metafísica, que se halla plagada de celos e incertidumbres dispensados frente a las intenciones y sentidos de las expresiones ajenas.¹⁸¹ Debemos elucidar que dicha prevención es inevitable, pero que antes de su cualificación existencial contamos con la certeza de que el ser y el sentido se dan en el acontecer de la expresión, posibilitando toda interpretación fáctica y la hermenéutica existencial. De tal manera que

La expresión se revela (...) como algo más que la única fuente de información fenomenológica con que podemos contar para la hermenéutica de la existencia: es por ello la *función* existencial primaria, de la cual todas las demás dependen para su efectividad, y por la cual adquieren su sentido propio. En suma: es la condición misma de posibilidad de

¹⁸¹ *Vid. supra.*, pp. 90-91.

toda hermenéutica (...) Lo que se percibe es expresión, y todo lo demás resulta de la interpretación de este único material con que contamos para proceder fenomenológicamente.¹⁸²

Debemos dar un giro en el *parecer* común y teórico habitual frente al ser intencionado y con-sentido de la expresión, sobre el cual se asume, que no se *da* inmediatamente, sino que se rehúsa en cada expresión, como si se evadiera en las recónditas y oscuras laderas malintencionadas de quien mientras más se “da” más esconde la lucidez de su ser, en un juego de “sombras chinescas”, en un *espacio-luz*. Dicho lo cual, se requeriría un “método hermenéutico” para encontrarlo analíticamente detrás del velo en que se encubre, el cual está tejido por sus expresiones e intenciones que en cada una de sus presentaciones (acontecimientos) exhibe.

El giro de este *parecer* es viable por el giro contemplativo sobre el *aparecer* del ser, por el que la hermenéutica no es ningún método técnico para desvelar el ser y el sentido. El ser está a la vista en el sentido de su manifestación expresa: la expresión manifiesta la relatividad del logos mostrando el ser. Nicol señala el punto decisivo, concerniente a la hermenéutica, para el giro teórico y sistemático en la ontología fundamental, al afirmar que:

La incertidumbre respecto del prójimo es existencial y situacional. Esta inseguridad no compromete la certidumbre metafísica (...) Podemos equivocarnos en la interpretación de las expresiones. Éste es nuestro privilegio ontológico (...) [Sin embargo,] a pesar de la veracidad de la intención, cuando existe, el que mira o escucha e interpreta permanece inseguro. La inseguridad es mayor si la inseguridad de quien expresa es dudosa; pues la intención expresiva puede ser deliberadamente falsa o incompleta. La verdad puede ocultarse, de tal modo que el solo silencio resulte una falsedad... Pero no se da menos el que se da falsamente.¹⁸³

¹⁸² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 135 (el subrayado es del autor). Asimismo, *Vid.*, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, *op. cit.* § 15.

¹⁸³ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 40 (el subrayado es nuestro) Referente al desarrollo de la concepción de sentido y de una hermenéutica en la *Metafísica de la expresión* que gesta el pensamiento de Nicol, su inicio en la *Psicología de las situaciones vitales* es muy cercano a una analítica existencial en la que se confunde sentido y significado, y las operaciones que sobre ellos se dan (comprensión e interpretación) cuando nuestro pensador sostiene que: “los caracteres propios de la expresión son la intensidad y el sentido (...) El pleno sentido, o sea, el contenido significativo preciso, es lo que puede no revelarse de modo inmediato. El sentido emerge de la intimidad personal y es menester para penetrar en él alcanzar la zona íntima, a lo cual llamamos comprensión. La comprensión de la persona no es posible sin la comprensión de su situación vital, y ésta no se alcanza sino por una intuición penetrante del sentido expresivo de su existencia.” (*Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 150.) Es visible que elucidación temática y operativa de los conceptos ontológicos de “sentido”, “significado”, “comprensión” e “intención” y su pertinencia para los análisis existencial y ontológico dependen de la finalidad de la obra en cuestión, que pretende mostrar la necesidad de un instrumento metodológico para una “teoría de las situaciones vitales” y una “teoría de la expresión.” Sin embargo, fundamentalmente, la elucidación temática y operativa de los conceptos se ciñe al desarrollo paulatino que irá adquiriendo en el dominio de la metafísica la categoría de expresión y el carácter estructural del acontecer (de lo cual da cuenta con plena consciencia Nicol en *La crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 89-90). En definitiva, por lo que a la exégesis “Hermenéutica de la

Comprendemos que la dádiva del ser en la apófansis dialógica del yo-tú es primaria como acontecer del sentido y como fundamento de todo acontecimiento existencial. La certidumbre metafísica radica en que el otro es un otro-yo que ofrece abiertamente el ser en cada expresión, al ser ésta la verdad primera y segura en la que nos encontramos: el ser no puede ocultarse en expresión alguna, *es*-expresión. Insistimos: el ser no juega con la luz y la oscuridad, es diafanidad, y todo cuanto lo constituye y él instituye es ontológicamente diáfano.

El hecho de mostrar u ocultar cómo somos, ese juego de inseguridades existenciales para develar nuestra manera óptico-individual de ser en cada dicción, entre los fingimientos, dobleces y disimulos, mezclados con las espontaneidades y franquezas que en la vida cotidiana se van produciendo con los demás, esto, pues, es *en* la seriedad ontológica del darse al otro en cada expresión. *Somos* dando la cara del ser permanentemente en comunidad, lo cual no es facticio ni adventicio de la existencia. Este es el giro de la hermenéutica en la ontología fundamental de la expresión que

tal vez desvanezca la confusión intelectual y vital que no deja de causar hoy esa profusión de análisis existenciales parciales, que hurgan con predilección en los más opacos recovecos del ser humano, y con una insistencia que resulta angustiada por la falta de una visión integral y fundamental (...) En esta situación no es desmedido preconizar en filosofía un retorno a la simplicidad, a las evidencias primarias, a las estructuras básicas. El objeto es presentar al hombre, hacerlo presente con evidencia...¹⁸⁴

expresión” concierne, se patentizan dos orientaciones distintas, a saber: puede ser planteada en el orden fáctico de la teoría de la expresión en su sentido y significado de lo expreso interexpresivamente, que es vinculación situacional; y es posible plantearla en el orden ontológico expresivo del acontecer de la copresencia, cuyo sentido e interpretación fundamenta los vínculos situacionales que son los acontecimientos de sentido en la permanente relación intencional y atencional del ser de la expresión.

¹⁸⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 136. Cuando Nicol apunta estas palabras hacia los estudios del existencialismo, vitalismo, historicismo y el psicologismo, en ciertas vertientes, ellos habían dado sus frutos en los análisis de “opacos recovecos” sobre el hombre y la comunidad humana, al ser aquejados, entre otras cosas, por la difícil situación bélica permanente y las transformaciones en los modos compartidos del ser del “hombre”, que habían dejado su impronta en Occidente, lo cual contrastaba con el desarrollo de la cultura y la tradición del pensamiento humanista. Es cierto que, según corren con los tiempos en nuestros días, las nuevas generaciones podemos asumimos como un poco alejados de aquel sentir colectivo y de las hermenéuticas ópticas que se llevaron a cabo, aunque las secuelas de las transformaciones en los modos ópticos se dejan aún sentir en el ser que somos. Mas es preciso advertir que las nuevas modas de pensamiento antropológico y social (como modos compartidos de concebir al hombre) emergen con discursos de “crisis” al preconizar vacíos absolutos de sentido, sin el rigor que al menos mostraban las hermenéuticas existenciales que critica Nicol, y que, a veces, dan la impresión de querer ser desmentidas en sus argumentos. La vuelta, el giro a las “evidencias primarias” y el asombro ante ellas —a que nos invita Nicol— tiene actualidad, quizá hoy más que nunca, cuando en lugar de *problemas* de sentido en el orden de pensamiento se nos plantea el *emblema* del padecimiento de la “crisis” global del mundo y la pérdida de la mundanidad como vacío del “hombre”, ante lo cual se nos aconseja callar y sumirnos en la corriente de la nimiedad (*vid. infra.*, § 23. “Del ser-mundanidad a la mundanidad de la *paideia*. El camino abierto para la

La comprensión primaria sobre *qué es el ser de la expresión* no es necesario buscarla más allá de su datidad diáfana. El problema en que han recaído las analíticas hermenéutico existenciales es el hecho de no reconocer la evidencia apodíctica de la expresividad del ser del ente que se presenta a sí mismo en el pleno del Ser, lo cual ha dado pie a la arbitrariedad y relativismo de elegir algún modo óptico de expresar que se exhibe como clave predominante de la estructura fáctica de cierta situación histórica, tomando un acontecimiento por el acontecer. Esto lo hemos visualizado en reiteradas ocasiones a lo largo de nuestro camino para no desviar nuestra mirada ante la fascinación proteica del ser de la expresión, en sus conformaciones ópticas de los modos individuales y comunitarios de ser en la temporalidad.

El método fenomenológico y el sistema nos mantienen en el asombro del fenómeno de la expresión como forma de ser del ente por el que interrogamos, la cual fundamenta toda posible transformación existencial-temporal en la estructura dinámica de actualización que tiene que manifestarse expresivamente. Lo que nos permite comprender lo proteico del ente es aquello que permanece en el cambio: el ser en la estructuralidad de sus modos de aparecer. Ninguna variación real óptica en las relaciones existenciales (los sentidos de “como es”), por prominente que sea en la organización interna de la existencia, altera la permanencia ontológica de la forma de ser (“lo que es”), que permite interpretar ontológicamente en todo espacio, temporalidad y formalidad simbólica al ente como ser dado en la expresión. Toda interpretación existencial que pretenda claridad y autenticidad debe partir de esta evidencia dada.

Bien es cierto que “todo lo que el hombre es y todo lo que el hombre hace se explica por la expresión: es expresión. No es necesario desentrañar ningún carácter recóndito para captar su sentido; el sentido está ya patente en el acto primario de expresar: el hombre es el

Filosofía de la expresión.”). Nicol, como otros tantos fenomenólogos, nos advertía sobre nuestros tiempos, a veces un poco en tono profético (Vid. *La vocación humana, op. cit.*, p. 163 y el *Porvenir de la filosofía, op. cit., passim.*) después del cuidadoso análisis de su situación histórica y la proyección a su presente venidero, a nuestro presente, exigiendo de la filosofía (como vocación humana) mantener vivo el *ethos* y la serenidad de quien sabe que el pensar es un bien común que participa del común sentido, e imprime sentidos para “ser-más” en comunidad, sentido aquél que no puede enajenarse, pero sí olvidarse en el silencio de quien no reitera la *ratio redenda*. La razón debe darse por vía de la ejemplaridad, la claridad y la precisión, influyendo en el orden de la comunidad total, evitando en lo posible que las confusiones de ideas degeneren en acciones confusas. El mundo nos es dado; sin embargo, es tarea dialógica de la razón que se ofrece, la permanencia de nuestro mundo, lo cual depende de que evidenciamos lo que somos comunitariamente, universalmente, sin ideaciones ni desesperanzas crédulas. (C.ca. *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.)

ser del sentido".¹⁸⁵ Justamente, el sentido para la Hermenéutica fundamental no se conquista en la interpretación de algo más allá de lo dado a primera vista, el sentido se tiene en la expresión ontológicamente comprendida. Por lo cual, la búsqueda de algún sentido ontológicamente *recóndito* del ser de la expresión o la aseveración de una ausencia de aquél en la representación de la vida es inviable, porque es inexistente como camino del fenómeno: el ser de la expresión es el ser que acontece con sentido en la diafanidad de su evidencia.

La permanencia en el camino del común sentido hacia la mundanidad

El sentido no es un acontecimiento, es el acontecer comunitario en la expresión que incluye simultáneamente, en su temporalidad y dinamicidad, la intencionalidad comunicativa con las exigencias de comprensión e interpretación, al consistir en la revelación visible del ser ante el otro, en la apertura de lo dado y recibido. Lo revelado es el ser-expresión que tiene sentido, porque es pluralidad abierta de sentidos. Debido a ello, es necesario afirmar que, ontológicamente, el sentido es estructural al ser de la expresión, porque éste es fundamentalmente relativo, es en la expresión de relaciones, o mejor aún: expresividad es relación dialéctico-interpretativa del ser en el sentido.

El otro-yo que se presenta llama la atención, es un prójimo que identifico inmediatamente, pero, también, ante su alteridad permanece la irresolución expresa: cada acto suyo es en la posibilidad de algo imprevisto, inesperado de su ser, no resuelto de una vez por todas, aunque la expectativa ante lo que revela sea ya una disposición en la proximidad de nuestra forma común de ser. Lo que el otro da no acaba de darse completamente, el ser no termina de decirse, ni completamente logramos apropiarnoslo para completar el ser. En todo caso, la *complementariedad* es permanente en el decirse y dejarse decir, por lo que se requiere la atención permanente, la vocación permanente a la mismidad y el diferir. Esto se debe a que ninguna expresión actual, en la dialéctica copresencial de su entrega-recibimiento, logra ser absolutamente unívoca, debido al hecho de que nunca es ontológica ni existencialmente cabal y definitivo el ser de la expresión que se da. Esto es, que siempre estamos en el estado dinámico de la ambigüedad del decir

¹⁸⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, op. cit., p. 142.

porque somos carentes; pero, también, estamos en la interpretación porque somos en una comunidad del sentido con que emerge cada expresión; esto es lo que avizoran la “Dialéctica” y la “Hermenéutica de la expresión”: siempre hay la imposibilidad fundamental de darlo todo, de ponerlo todo de una vez por todas en la comprensión y la interpretación, porque la presencia es presentación permanente del sentido.

Entendemos que el sentido es dialógico, lo cual quiere decir relativo. Ello es lo que da sustento permanente a las formas simbólicas de expresar que son históricas, ya que si tienen sentido es porque tienen común sentido, con-sentido, al ser dadas a la interpretación del otro, con lo cual se establece el diálogo fáctico, que, por lo mismo, no puede ser estático ni atemporal. Siempre cabe decir más, decirlo y escucharlo de otro modo creando historia.

Confirmamos que el sentido es común, porque es fundamental en la forma de ser. La imposibilidad de que el sentido sea ocasional y no ya constituyente del ser de la expresión, corresponde a la imposibilidad ontológica de que el tú sea completamente ajeno para el yo. Es inherente a la expresión tener sentido, porque con él estamos en la intencionalidad y relatividad ontológico-expresiva. En el encuentro del otro, la expresión cumple (*munis*) comunitariamente su sentido ontológico primario en la aproximación y apropiación que altera y afecta al ser en la complementariedad.¹⁸⁶

Este es el común sentido como fenómeno ontológico en el vínculo dinámico de la epifanía dialéctica, como condición de posibilidad de todo entendimiento e interpretación expresiva. El sentido es común porque es constituyente de la forma de ser, no es exclusivo ni excluyente. Estamos en la imposibilidad del decir, acerca del sentido, que sea “mío”, “tuyo” o de “ellos”, es *nuestro*, porque somos una comunidad-del-sentido en la temporalidad a la que ningún contrasentido existencial puede llevar a la ruptura. El sentido es ontológicamente común, y en él nos encontramos.¹⁸⁷

Toda expresión, pues, tiene sentido, es del “dominio común”, y es ontológicamente necesario que el sentido sea común a todo individuo expresivo, que permita reconocer la evidencia fundamental y primaria de lo expreso, aun en la pluralidad de sentidos abiertos en la aproximación del otro, según las formas simbólicas de expresar y de ser. Toda la

¹⁸⁶ Vid. *infra*, nota 89.

¹⁸⁷ La categoría de “comunidad de sentido” aparece en la obra de Nicol para dar cuenta de la mundanidad temporal como *communis* expresiva, según la interpretación que damos aquí. (vid., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1960; pp.195 et seq.)

dinámica pluralidad de sentidos manifiestos en el *factum* de la expresión encuentra, así, su unidad en la fundamentalidad del encuentro del otro hacia quien se dirigen toda expresión fáctica.

Sin embargo, ¿cómo es que ese constituyente fundamental del común sentido, en la forma de ser del ser de la expresión, acontece en la ontológica relatividad estructural del ser del ente señalado? ¿cómo se avienen ser, logos, temporalidad y horizonte del sentido en el ser de la expresión? Las indicaciones del fenómeno señalan que la marcha exegética fundamental debe ir en la dirección manifiesta, en aquello que se revela, esto es, la “mundanidad”.

§ 22. Del cosmos al mundo.

El acontecer del ser con sentido: la mundanidad

Del cosmos

En el orden de la expresión, el discernimiento ontológico ante la presencia del otro-yo y lo-otro se expande más allá de una simple identificación presencial entre dos formas de ser, dado que remite en última instancia a la distinción exegético-ontológica entre los modos de aparecer: el modo de ser estructural de la presencia dada en el suceder de su orden indiferente, aquello que *está* presente con un único sentido; y el modo estructural de ser diferencial que *se* presenta formando permanentemente, por su acontecer, un orden consensado constitutivamente abierto a la pluralidad de sentidos —en el que cada transformación o alteración del ser-expresión es trascendencia expresiva de la mismidad singular, para ser configuración temporal y diferencial de la forma de ser: mundo.¹⁸⁸ El acontecer es la radical distinción de la temporeidad que no es uniforme (tiempo), sino que es relativa en la temporal o histórica manifestación del horizonte del sentido que se abre en la epifanía expresiva de la comunidad, esto es: la mundanidad

El carácter prominente y diferencial del acontecer nos permite contemplar que éste, no es un fenómeno “natural” o “físico” (inexpresivo), neutro o indiferente, sino que es algo con sentido “metafísico”. En la relatividad determinada e “invariable” de la *physis* inexpresiva sólo hay sucesos: es la presencia de la asociación relativa con lo-otro en el

¹⁸⁸ Vid. *supra.*, § 8. “La realidad formada. Dos formas de ser”.

sucedir temporario uniforme, regular y constante de sus procesos, como una totalidad del orden en donde no hay transformación proyecta del sentido. Lo inexpresivo es el auténtico “ser-ahí”, el ser-en-el-tiempo. La totalidad ordenada de lo ente, la ocurrencia concreta de lo dado inexpresivamente en un orden ya formado en la diafanidad del Ser, es el *cosmos*. La coexistencia de los individuos es la cooperación de un movimiento unificado en su contingencia temporaria, en la que “crecen juntos” (*concrecere*) como fenómenos del ser, manteniendo la consistencia ontológica de su aparecer en el orden del dinamismo de la totalidad.

El término griego “cosmos”, utilizado para dar razón de esta evidencia primaria, es acertado por cuanto la totalidad de lo real no está fragmentada, no hay vacíos ontológicos, ni es caótica: mantiene una permanencia ontológica, aunque los entes que en ella aparecen co-operativamente (creciendo juntos) para conformarla no lo sean, por razón de su constitutiva contingencia.

La unidad armónica de lo real es aparente, es decir, fenoménica. Todo esto que vemos en la irradiación del Ser, no es simplemente una aglomeración desordenada de entidades, ni una colección de componentes químicos y físicos interaccionando aleatoriamente, sino una composición complejamente estructurada en la fenoménica llanura del Ser. El cosmos es en la fertilidad dinámica y relativa de la permanencia de lo ente que es, que puede ser y que dejará de ser.

Aunque las ciencias particulares nos hablen de “reinos”, “dominios” o “mundos” en el cosmos, según la estructura óptica de diferentes especies de entes en su determinación espacio-temporaria, con la finalidad de dar razón de aquellos, ontológicamente comprendemos que, en su unidad de lo plural, el cosmos es uno, y los entes que *en él residen*, sin carácter diferencial expresivo, no tienen posesión de un ámbito específico: son en la com-posición porque no tienen la potestad de crear un dominio propio. Su posición en el cosmos no es resultado de una dis-posición que se cree y transforme alternativamente ante su ser y el Ser. La residencia de lo inexpresivo es en un orden dado, en un *domus* preestablecido. La indiferencia ontológica del ente que sucede en un orden cósmico infinito, eterno, permanente e *indiferente* es una con-fusión: el ente de la forma de ser inexpresiva no ocupa un dominio propio en el cosmos, se confunde con él en la

uniformidad de su *physis* propia. El ente inexpressivo es ser-en-el-cosmos porque es en el cosmos como un componente estructural de la totalidad espacio-temporaria.

De tal guisa, debemos advertir que es posible elucidar un orden infinito, eterno, permanente e indiferente de lo fenoménico, que es señalado ópticamente en la concreción de los entes, y, asimismo, ontológicamente como la totalidad del ser de lo ente en las relaciones fundamentales de su fenomenicidad en el Ser.¹⁸⁹

De la mundanidad y el mundo

En el silencio cósmico, en la infinitud, permanencia, eternidad y uniformidad, hay un ser que emerge en el habla dando la cara al otro-yo, una forma de ser que crea un dominio distinto de relación en cada presentación diáfana de lo que es, y en aquella plenitud en que ha venido a la diafanidad ontológica de la totalidad. Es el ser que no sólo *está* en el cosmos, por cuanto fenómeno que es dato ontológico, sino que, además, es la datidad del ser en el logos, el ser que se presenta presentando al Ser y presentando su ser propio. Es el ser creador de mundo, el que es-mundanidad: el ente cuyo ser tiene sentido en su presencia y, simultáneamente lo confiere en la copresentación de lo que expresa (recogiéndolo y reconstituyéndolo por cuanto lo integra al mundo, en una de las integraciones posibles al sentido); es decir, el ente por el cual la fenomenicidad es presencialidad.¹⁹⁰

La mundanidad, como elemento estructural del acontecer del ser de la expresión, permite comprender la dimensión expresiva de la presentación como datidad del sentido, y aquí debemos recordar que la dádiva del ser en la expresión acontece apodíctica, apofántica y poéticamente como un conjunto de relaciones comunitarias ontológico-expresivas en las cuales es manifestado el Ser, la forma de ser ajena, la forma de ser propia y la individualidad expresiva.

¹⁸⁹ La distinción fundamental del cosmos o universo, en relación con el mundo, y que invierte el problema tradicional de considerar al ser-del-sentido como un ente indiferenciado en el cosmos y objeto de análisis científico-particulares es recurrente en la fenomenología y es uno de sus aportes más significativos. La recurrencia es tácita, por su fundamentalidad, en prácticamente toda la centralidad del movimiento fenomenológico. (V. gr., Vid. Husserl, *La crisis de las ciencias, op. cit., passim*; Heidegger, *Ser y tiempo*, § 16 “La ‘mundiformidad’ del mundo circundante que se anuncia en los entes intramundanos”; Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, op. cit., 2ª parte, cap. III, “La cosa y el mundo natural”*; Gadamer, *Verdad y método, op. cit., III, “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”*; Levinás, *Totalidad e infinito, op. cit., Cap. 3, IV. “La morada”*, V. “El mundo de los fenómenos y la expresión”; Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit., IV. “Teoría de la mundanidad”*)

¹⁹⁰ Vid. *supra.*, cap. II. “‘Fenomenología de la expresión’”.

Expresar es manifestar el ser en la presencia del sentido, mantener al ser en el alumbramiento de la palabra. La presentación del ser de la expresión es génesis permanente del sentido en la copresencia epifánico-expresiva, pero que en sí integra al pleno del Ser hablando de él —porque acontece en él: es el acontecer de la integración del fenómeno al *concretum* de la presencia del común sentido. El ser de la expresión columbra al ser generando más ser, instituyendo la génesis del sentido. Somos dados en el ser y al ser con la palabra. Éste es nuestro destino, ésta nuestra prominencia.

Es verdad, hay más Ser por la expresión, por la *epi-phanéia* del logos. Así, afirma Nicol:

La primacía de la palabra fue un doble enriquecimiento; pues lo distintivo del régimen verbal, en el que nos encontramos todavía, consistió en su propia diversificación. La palabra no forma un solo orden de sentido. El hombre hace historia con cada uno de los diversos modos de hablar.¹⁹¹

Esto es, pues, la variación diferencial del fenómeno en el cosmos a la presencia en el mundo (comunidad temporal) del sentido, el crecer del ser en la expresión por el enriquecimiento del sentido y la interpretación comunitaria del habla que es propia del ser de la expresión. Expresión es mundanidad, el acontecer man-comunado de la copertenencia expresiva del sentido en su aper-tenencia diáfana a la diafanidad del Ser.

En hic ille est. He aquí al ser que llama la atención por su prominencia ontológica, con la cual florece en la llanura del Ser. He aquí al ente destinado por su *physis* distintiva a tener sentido y dar sentido expresando el ser, re-creando ontopoiéticamente la fenomenicidad en su diafanidad epifánica, porque, no puede ser, sino apofánticamente poíesis de sí con lo demás. Pero no caben aquí ni vanaglorias dignitarias ni recatos de llaneza, ni señores ni pastores del ser, se trata de una evidencia fenomenológica que, antes de ser cualificada, es apódeixis fundamental a la cual es imperioso atender, andar por el camino que en ella se abre.

Sobre el carácter diferencial de la forma común del ser de la expresión ya hemos discurrido asiduamente porque, de hecho, fue esa prominencia fundamental de su ser presente y copresente lo que nos ha llevado por el derrotero del acontecer fenomenológico. Ahora, estamos en la comprensión de la estructura dinámica de su sentido como apertura de posibilidades de ser en el Ser, es decir, se trata de dirimir la forma de ser de un ente que

¹⁹¹ *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 266

está en el Ser siendo el diferir de la coexistencia concreta, de la fenomenicidad en la concreción de la presencia. Estamos ante el ente que crea un dominio de relaciones propias, en las cuales se comprende e interpreta a sí mismo históricamente, temporalmente, por las actualizaciones y posibilidades que abre en las presentaciones de sus formas diversas de ser-expresión, mismas que patentizan su origen, por cuanto son originalidad de la forma de ser común en la temporeidad.

Del dato histórico de ese dominio que es el mundo, de la facticidad de esa comunidad expresiva del sentido y sus formas simbólicas de ser en la temporalidad, debemos preguntar ¿cómo es el acontecer fundamental del ente que no puede existir sino dis-puesto a emerger expresivamente creando y recreando mundo en el *factum* de su ser? ¿cómo es este ente que no sólo se muestra fenoménicamente a sí mismo en la pertenencia óptica (cósmica) de su puesto en el Ser en tanto que ente, sino que es, asimismo, copertenencia y apertenencia onto-lógica en la expresión, el *óntos* cuyo *lógos* es latencia y alumbramiento de todo sentido, creación de “puestos” diversos que conforman el horizonte de su propia explicitación y realización temporal? Porque es claro que en tanto que ente entre los entes, llegado a la diafanidad del Ser, el ser de la expresión está “puesto” en la coexistencia espacio-temporaria determinable por ser en el *domus* común de todo fenómeno, arraigado en la tierra del Ser.¹⁹² Pero la diferencia en el modo de “estar en” el Ser revela la diferencia de la forma de ser entre los entes que son en su ser- ahí y los entes que son lo que hacen de sí mismos en la datidad expresa de su ser. Por ello es que esa determinación, que es uno de los rasgos de la contingencia de la fenomenicidad y dialéctica general de lo ente, no es uniforme: en el ser de la expresión es una limitación positiva de su ser, su arraigo ontológico en el terreno del Ser es ya en su actualidad ontológica que es posibilidad de hacerse distinto con sus actos.¹⁹³

¹⁹² Por inoportuno que parezca este remitir constantemente a nuestro camino, es preciso aquí mantener presentes los análisis que anteceden y fundamentan la complejidad del acontecer en el *item* de la mundanidad; es decir, nuestra visión debe seguir lúcida en lo transcurrido líneas arriba sobre las notas comunes entre la forma de ser expresiva e inexpressiva: § 6. “Exégesis de la fenomenicidad en la presencialidad ontológica” y § 13 “Dialéctica fenoménica general de lo entitativo” (sólo por referir a los apartados más importantes, relativos a lo que aquí se viene afirmando). Recordemos que la exégesis fundamental de acontecer del ser de la expresión es un sistema que pretende dar razón de la simultaneidad fenoménico-ontológica de la estructuralidad del ente señalado, por lo que en cada paso deben tenerse presentes los *items* y sus funciones cooperativas antecedentes.

¹⁹³ *Vid. supra.*, § 11. “El fenómeno dialéctico”.

La residencia de la forma de ser expresiva en el cosmos es la posesión de un ámbito específico porque es *poiésis* de su ser. Su *situs* es su dominio porque él tiene la potestad de crearlo y recrearlo en la permanente dis-posición ante su ser y el Ser. Toda presencia implica un “ante quién” visivo, por lo que, en todo caso, el cosmos, entendido ontológicamente como la totalidad concreta del ser de lo ente, no es *dato*, sino hasta que el ser de la expresión contempla la pluralidad y diversidad como unidad cósmica, que cualifica dotándola de sentido, redimensionándola en la presencia: el mundo tiene sus cimientos en el cosmos, no es ajeno a él, pero, tampoco, es reductible uno al otro, las diferencias se mantienen entre los límites de la palabra de la comunidad y el silencio de la totalidad.

La residencia de lo expresivo es el orden de la datidad, un *domus* que se erige en cada expresión sobre lo preestablecido en la llanura de la diafanidad total. Lo “preestablecido” es lo diferenciado. No somos dados al cosmos, no venimos a él en la pureza contemplativa de la diafanidad del Ser. Lo preestablecido es presencia en la integración del preestablecimiento de la comunidad del sentido, a la cual venimos a ser expresivamente en la manifestación de las funciones simbólicas que nos acogen y que son diferenciales y diversificadoras en la actualización del ser propio.

El logos alumbrá. El logos ordena y proyecta en un orden de sentido, pero también provee, es decir, el mundo no es únicamente la sede de una morada en tanto que sitio cósmico transformado por el sentido como un factor constitutivo, sino que también es una sede organizada por aquello que aparece en el Ser sin que antes lo hubiese, es auténtica *poiésis*, un factor constituyente. Lo constitutivo y constituyente se corresponden, pero se diferencian en la limitación y la apertura: lo producido es *factum*, es facticidad que define al mundo, los límites del mundo y de lo constituido en el ser de la expresión son relaciones existenciales de sentido actuales y posibles (históricas) en sus acontecimientos que incorporan aquello que carece estructuralmente de mundanidad (ideas del hombre que exponen modos de ser comunitarios en su *situs*, por las relaciones existenciales que entabla con el otro y lo-otro)¹⁹⁴; el productor es *fieri*, aquél que tiene la estructura fundamental para

¹⁹⁴ Lo que salta a la vista en las comunidades históricas es su “idea del hombre” su forma de situarse en el mundo, de verse y asumirse en sus actualizaciones y posibilidades interexpresivas que componen un “mundo” de relaciones para con el otro, con el cosmos, la temporeidad, la muerte, etc. Cada idea del hombre es un acontecimiento histórico de contornos definidos en su *situs* y del que se puede hablar, en cual nos podemos reconocer. Todo lo que evidencia la idea del hombre en su momento: su ideología, política, economía,

comprender e interpretar, no sólo un ámbito definido, sino que, a su vez, para integrar ámbitos posibles de relación de sentido en el cual se comprende a sí mismo, porque está abierto al mundo en su ser. Apertura es acontecer permanente de la mundanidad del ser, la indefinición mundana como génesis de sentido para todo acontecimiento, el acontecer del ser en su ontologicidad dialógica siempre posible. El *factum* es siempre variable y diferente en el plexo de los sentidos que presenta, porque sigue siendo el mismo en la unidad permanente del *fieri*. Es en el ser con-sentido que acontece el nexo con aquello que ha acontecido y es posibilidad de acontecimiento. No se puede concebir el *factum* del mundo sin un ser-mundanidad que es *fieri* ontológicamente. No hay mundo sin ser de la expresión. El ser de la expresión es el ser-*del*-mundo.

En suma, la condición mundana de la comunidad del ser de la expresión es primaria, debido a que en ella se cifra la distinción ontológica fundamental de lo expresivo y la otredad. De lo cual se evidencia que cosmos y mundanidad son dos categorías diferentes desde que el ser de la expresión transforma la fenomenicidad en dato, al percatarse de la omnitud del ser al que pertenece creando formas de ser simbólicas para ser en la apertenencia y copertenencia mundanas en la actualidad del sentido.

En verdad, la copertenencia ontológica general entre las formas de ser en el Ser toma una variante “deslumbrante” de correlatividad, es decir, de doble diafanidad, con el mundo. Ya no es sólo que las formas de ser se relacionen por la fundamentación de la diafanidad del Ser, sino que la forma de ser inexpressiva pertenece al mundo del sentido como un componente básico, se incorpora a él por la acción del sentido impreso en la visión y dicción comunicativa del logos, del diálogo. La integración de los heterogéneos, inexpressivo y expresivo, acontece en la unidad mundana (lo cual no quiere decir en modo alguno homologación) con el carácter de sentido, que hace de la pertenencia de ambos al Ser una aper-tenencia, una apertura de la tenencia en la que el ser de la expresión incorpora

religión, etc., tienen sentido. Sin embargo, bajo todas las relaciones diversas y plurales siempre encontramos la misma estructura de ser que las hizo posibles. En este sentido, es decir, en el sentido ontológico, el perspectivismo y relativismo historicista son una ensoñación, debido a que los sentidos existenciales de cada momento históricos son comprensibles, interpretables en la concreción de la comunidad del sentido. Para los que están despiertos, para aquellos que mantienen la lucidez en la mirada ante la irradiación del ser de la expresión no hay más que un solo mundo, y éste es común a todos. Las ideas del hombre son dato de la comunicación histórica permanente, tradición. En sus dimensiones fundamentales, en la mundanidad, todas las ideas del hombre, con su situación creada, manifiestan la unidad de la forma común de ser y hacer en la temporeidad. Los perspectivismos y relativismos son miradas obtusas que fragmentan y aíslan, para su entendimiento, la concreción e integridad del mundo, sin dar cuenta de la génesis fundamental de lo aislado.

y se incorpora relacionándose con aquello a lo que pertenece. Por la mundanidad lo inexpressivo se presenta ante el ser de la expresión, según los distintos modos de disposición expresiva (sistemas simbólicos de expresar que se configuran comunitariamente en el llamado del sentido para ser) que el ente expresivo crea para declarar el ser al otro-yo.¹⁹⁵

De esta manera, el acercamiento fenomenológico de la ontología fundamental del acontecer del ser de la expresión, da cuenta de las condiciones genéticas del acto expresivo, y de su carácter esencialmente dinámico por la mundanidad. La génesis y transformación ontopoiética del mundo, como orden del sentido, no son excepcionales, sino permanentes y constituyentes. Ningún individuo expresivo, ninguno de sus actos (desde lo que conlleva la presencia, copresencia y sentido) se incorpora al mundo siendo un *agregado* neutro de los componentes. La incorporación no indica únicamente la composición de elementos varios en la unidad del sentido que es el mundo, sino la unidad de los compositores y su cooperación. Los componentes incorporados son siempre comunes, ninguna expresión, ningún autor es indiferente a lo que acontece en el mundo, y en todo acontecimiento puede mirarse una gestación participada de coautores en el dinamismo de la forma de ser. Toda incorporación es un “formar-parte”, ser-común, contribuyendo a la transformación como *poeta* activo en una obra contingente, histórica y permanente.

Formación del ser propio es transformación del mundo en la actualidad del sentido. En todo caso, la emergencia del mundo del sentido es debida a que “el hombre es productor de ese ámbito común de las acciones por una nota de su ser que es la mundanidad”¹⁹⁶, esto es, la capacidad de constituir en común-unidad su propio sitio en la diversidad de acciones comunes. Esta capacidad ontológica que tiene el ser de la expresión, esa mundanidad que lo constituye para formar y transformar el mundo en cada presentación del ser es la capacidad de ser transformador de su propia *physis*, configurando de otras maneras su coexistencia cósmica, al ser génesis del sentido en un orden expresivo, que se diversifica sin perder unidad y permanencia en cada acontecimiento expresivo, en cada actualización de su ser con-sentido.

Actualidad de sentido en la presencia del ser de la expresión es posibilidades de sentido, es decir, la mundanidad es estructural, luego diferencial, porque no es uniforme ni estable, aunque sí permanente diversificación de la presencia en la realidad concreta de sus

¹⁹⁵ Vid., Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, *op. cit.*, “Introducción”.

¹⁹⁶ E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, *op. cit.*, p. 41.

acontecimientos. La capacidad ontológica de crear mundo en las relaciones de sentido con que emerge cada acontecimiento es una particularidad del ser de la expresión que no “descompone” su puesto terreno en el Ser, pero que cualitativamente es una composición distinta de esa terrenalidad: el espacio y la temporalidad del ser de la expresión en el Ser es un *situs* propio (siempre correlativo con los otros) conformado dentro el mundo histórico que es su horizonte. En éste cada acción envuelve la configuración cualitativa del espacio y la temporeidad en los que se despliega cada acto como irradiación de relaciones de sentido y radicación diáfana de relatividad espacio-temporal: historia. Por ser-mundanidad estamos destinados al sentido y no podemos hacer nada, no podemos expresar nada que no se relacione históricamente.

La copresencia dialéctica del sentido se va ampliando como un horizonte con el fundamento de la apódeixis de la expresión que es suelo común de la irradiación otorgada y compartida. La interpretación es esencial a ese horizonte en el cual nos comprendemos dialógicamente, y el cual se expande más ante nuestra mirada según decimos y dejamos decir. Es claro: todo interpretar es interpretarse, es una apropiación comprensiva de lo que se escucha en la individualidad propia con el otro-yo actual, en la tradición a la que se pertenece y en la tradición a la que se abre. Lo que se ofrece ante nosotros como algo diferente en la correlatividad histórica es testimonio de una posibilidad propia. La familiaridad en el ser, la universalidad es fundamento de toda comunicación que desborda la temporalidad propia, para acontecer apropiación. Ésta es simbólica: apropiación de la mismidad en la diferencia expresa, siempre abierta a la comprensión e interpretación del otro que es irreproducible en su textualidad y contextualidad de sentidos.

El acontecer de la expresión en la mundanidad es la intencionalidad de la apertura del ser hacia el universo expresivo en la amplitud de la temporeidad, de la libre elección para declararse, en la cual se delinea el vasto horizonte del mundo. La unidad en la intención de la mirada, que se realiza copresencialmente para interpretar y comprender lo que es común, es la permanencia del no renunciar a la herencia ontológica-existencial, a la que se pertenece, ni a la apertenencia en las posibilidades de ser.

Ciertamente, la mundanidad presupone la distancia del otro acontecido, pero simultáneamente esa presunción es ya cercanía. Es la proximidad ontológica del sentido

que se afirma, con-firma y que no se agota en la clasificación satisfecha de acontecimientos de otros tiempos y de otros “mundos” históricos con sus formas simbólicas.

La mundanidad es en la actualidad de la interpretación del sentido, de *nosotros* mismos con aquellos que han sido diferentes y con los cuales tenemos un común sentido que nos constituye. Tanto mundo cuanta *extensión* de la pluralidad de acontecimientos realizados en la diversidad de los sentidos, pero su extensión tiene la *intención* estructural de la mundanidad, del ontológico “haber de la expresión” por el que los acontecimientos dan cuenta del acontecer de su ser-mundanidad. Cada *situación* histórica, cada configuración del aquí y ahora depende de lo que abre cada epifanía de la expresión, es decir, del mundo o morada que se edifica interexpresivamente para los interlocutores en la comunidad. La integración de cada individuo expresivo al mundo es un hecho tan fundamental como su integración a la comunidad a la que pertenece históricamente: el mundo es una diversidad armónica de sentidos compartidos en la temporalidad expresiva.

Sin embargo, es inminente que la totalidad cualitativa del mundo no es ella misma objeto de experiencia, ni se posee individualmente en su totalidad dinámica y contingente de relaciones. La potestad que tenemos sobre el mundo y en él es desde el dominio propio del sentido en el que recreamos mundo con la intencionalidad vocativa de estar en la posibilidad de comprender e interpretar toda expresión como posibilidad de ser más. Con todo, este es un horizonte que mientras más se trata de alcanzar, que mientras más se apropia en la comprensión e interpretación, más se expande con nuestras acciones que generan y regeneran sentido. No hay teleología de la totalidad del sentido, ningún individuo, ninguna comunidad determinada se apropia del “Sentido absoluto” del ser de la expresión. Sentido es siempre relatividad desplegada en el horizonte del mundo.¹⁹⁷

¹⁹⁷ La teleología del sentido es una abstracción. Asumamos por un segundo que el absoluto del sentido pudiera darse en la síntesis de una existencia determinada (individual o comunitaria). Esa síntesis formaría un sistema cerrado, el mundo perdería su propia constitución de apertura del sentido, todo el horizonte de la espacio-temporalidad (historia) se explicitaría y pensaría *versus* toda posibilidad interpretativa y comprensiva en las diferencias y mismidad, deviniendo en la univocidad e identidad de sus componentes (la comunidad expresiva y sus formas simbólicas). La existencia determinada que *simetiza* el sentido en la absolutéz sería como una paloma que sobrevuela el mundo sin oposición de ambigüedad del sentido, sin embargo, lejos de que todas las situaciones históricas fuesen una realidad mundana, susceptible de interpretación, dejarían de serlo porque perderían sus posiciones (*thesis*) en el mundo; es decir, se perdería aquella diversidad que posibilita al mundo mismo en su diferenciación temporal. Nada hay por ver más allá del horizonte mas que otros horizontes de sentido en que somos sin posibilidad alguna de desasirnos de la ambigüedad que nos constituye y que hace posible nuestro caminar. Hemos sido dados al sentido, a la comprensión e interpretación con los otros en la temporalidad y en los límites de lo que somos y podemos ser. Somos mundo, y de ésto jamás podemos enteramente dar cuenta en su contingencia abierta. La forma y

El mundo —y en primera y última instancia, la mundanidad— tiene la estructura de horizonte, porque todo sentido se halla desbordado por un plexo de sentidos acontecidos y posibles. La estructura del horizonte es la que asegura la unidad dada, sólido fundamento que sostiene todas las rupturas o atentados de contrasentido de la existencia individual y comunitaria. El sentido que cada expresión tiene, con-tiene (fácticamente en su propia situación), aquello que la hace posible temporalmente: el sentido del mundo en el cuál viene a ser. El horizonte se muestra así, como el ámbito de sustento y posibilidad en que emerge la expresión con-sentido ampliando el horizonte mismo, desbordando, en lo dado, lo que le posibilita darse.

Pero esto no es un defecto del ser la expresión ni del mundo. El horizonte inalcanzable del mundo en cada expresión no es un fracaso de la expresión, es la constitución fundamental del mundo. El mundo expresa al ser, y éste es insuficiente constitutivamente. El *factum* del mundo fructifica por la incompletud del ente que es *fieri* de sí. Así como sucede con las formas simbólicas que conforman el mundo, éste tiene la signatura de su creador: es insuficiente en lo que ha sido expresado, siempre hay sitio para más expresión, para ser más con los otros. La relación con lo acontecido en sus relaciones intrínsecas es la datidad infatigable que se declara en *nosotros*. Somos mundo temporal. No disponemos de otra de manera de saber lo que es el mundo más que al reanudar esa declaración del ser que a cada instante se hace en nosotros, un señalamiento a lo acontecido por el solo hecho de que somos acontecer: permanente latencia del mundo.¹⁹⁸

Temporalidad, sentido-interpretación, logos y horizonte del mundo son factores correlativos del *item* estructural que es la mundanidad, ya que es por ella que pensamos el ser en sus relaciones fundamentales acontecidas y por acontecer.

El acontecer de la mundanidad se realiza plenariamente en el horizonte que concreta relativamente todo acontecimiento: el mundo. En el acto mismo de ofrecer el ser declaradamente se hace patente la insuficiencia del que ofrece y del que recibe la expresión, porque en ello queda la evidencia de que lo dicho no fue nunca lo único posible. La atencionalidad y ambigüedad estructurales del sentido de la expresión no son defectos

formación del mundo y del ser de la expresión son correlativas y dinámicas; historia es el nombre de ese proceso de novedad ininterrumpida de formación en un horizonte temporal de sentido epifánico.

¹⁹⁸ Recordemos aquí que la “terrenalidad” de la comunidad del sentido está radicada en la carne que es fenomenalmente expresiva. La radicalidad de la expresión es en la carne mundana de nuestro ser en tanto que presencia situacional en el mundo. (*Vid. supra.*, p. 83 *et seq.*)

accidentales del acto expresivo: el acto no deja cerrada la presentación del ser, la abre en el otro y en el horizonte con los otros. El sentido del ser-expresión es en la génesis de la relación que acontece permanentemente.

Cada situación histórica es relativa, es decir, correlativa, pues cada una es emergencia de la mundanidad común del ser, cada una es en, por y para la comunidad del sentido, a la cual se avienen la mismidad y diferencias de las comunidades históricas determinadas por sus formas de ser simbólicas, mundanas, para constituir *un* mundo común del sentido, en donde cada individualidad reside por y en la palabra que *es*, que comprende e interpreta comunitariamente el diferir de la mismidad en el ser y la temporalidad.

El sentido es mundanidad en la estructura del ser de la expresión y en su facticidad expresiva es lo que dinamiza al mundo. Es la mundanidad la fundamental relación ontológica de todas las relaciones ónticas. Al igual que en la copresencia dialógica del yo-tú —pero comprendida ahora en la relatividad del mundo—, la expresión retiene, sostiene, abre y enriquece todos los “ámbitos” (históricos y simbólico-culturales) en un horizonte nuevo, en la medida que la mundanidad apoya sobre sí todo decir del *factum* por formas simbólicas de expresar. Es la expresión, en el acontecer de relaciones de sentido, lo que hace posible y crea al mundo, porque el ser se manifiesta expresivamente en un complejo entramado de sentido, que no es ajeno al ser, sino que se integra estructuralmente, como mundanidad (actualidad-posibilidades de sentido) en la cual es dada la copresencia como dinamicidad interpretativa del modo de acontecer del ente, en el horizonte de toda vinculación. En esta medida lleva la razón Heidegger cuando afirma que el acontecer “ofrece a los mortales la morada gracias a la cual serán capaces de existir los hablantes”¹⁹⁹, porque es la expresión-mundanidad lo que recrea al mundo alumbrándolo en el orden del habla, por esa correspondencia del decir y el dejarse-decir.

En la exégesis ontológica del fenómeno expresivo debemos comprender que la estabilidad de sistemas simbólicos expresivos, legitimados por el reconocimiento en la comunidad a lo largo de la historia, no es lo que funda el sentido. Según hemos dicho con antelación, el sentido crea dichos sistemas, los legitima, los estabiliza y los fundamenta en el dinamismo de la comunidad del sentido. Esto quiere decir, que es el común sentido de la

¹⁹⁹ *Der Weg zur Sprache; apud.* E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, op. cit.*, p. 599.

comunidad, como elemento estructural de la mundanidad, lo que hace posible y necesaria la creación e institución de los sistemas simbólicos. Irremisiblemente, la interpretación implica la compenetración ontológica del yo-tú, pues, encontrarse en diálogo, no es un mero intercambio de símbolos convencionales, es una forma común de ser por la cual la existencia se desenvuelve mundanamente en comunidad produciendo formas simbólicas variables de comunicación.²⁰⁰

Los símbolos y sus estructuraciones en las formas simbólicas de expresar son dialógicamente institucionales, no se establecen de manera plebiscitaria (como normas expresivas establecidas por los individuos a través de unos cuantos y que más adelante obliguen a todos). El mundo del habla es una morada común, una *communitas* de las evidencias del ser de la expresión, y no el rincón privado o privilegiado de alguien que otorgue a la “plebe” los sistemas simbólicos. El ser que se da, se da común y comunitariamente en la apófansis de su ser declarado, la libertad de palabra dada a todos en la simbolicidad del ser es el fundamento de todo orden simbólico. Esto es: que toda forma simbólica se establece dialógicamente, en función de la simbolicidad ontológica para comprender y enterarse del otro y del yo. La simbolicidad es la tendencia permanente del acontecer en el vínculo simbólico como *factum*, pero, no como algo que indica ostensivamente la finalidad de su intención expresiva, sino como aquello en lo que el ser de la expresión reconoce su mutua correspondencia. El otro es un corresponsal creador de mensajes simbólicos con sentido, inteligibles para “nosotros”.

Por cuantos mensajes concretos, fácticos que recrean y se crean en sistemas simbólicos instituidos, es preciso interpretarlos para la comprensión común del mundo que somos y en que estamos. Pero ello no se reduce a un mero asunto lingüístico, porque para declarar el ser simbólicamente es preciso que el otro sea por principio un símbolo del ser del yo que se de-clara exhibiendo el ser, aclarándose en diálogo como posibilidades de mostración del ser-expresión que miramos, comprendemos e interpretamos conjuntamente en la unidad de la intención y atención del sentido.

Las formas simbólicas se instituyen, pues, en ese vínculo de existencias que comparten expresivamente las actualizaciones y posibilidades del ser.²⁰¹ El dinamismo de la

²⁰⁰ C.ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, § 34. “Interdependencia de las formas simbólicas y comunidad de lo re.”

²⁰¹ *Vid. supra.*, cap. III, § 16. “La comunidad expresiva y las formas simbólicas”.

simbolicidad del ser-expresión con el otro incrementa incesantemente las modalidades de relación expresiva, por lo que no ha lugar a una fijeza de los sistemas simbólicos, ya que no la hay existencialmente ni ontológicamente en el ser que los produce. Así, las formas simbólicas de expresar son la institución sistematizada históricamente por la comprensión, interpretación y protención del mundo para declarar el ser, lo que es inexorablemente constituyente del ente expresivo. Entendemos que las formas simbólicas pueden cambiar o desaparecer para dar sitio a otras, o bien, dejar una ausencia en el mundo, pero lo que permanece es el fundamental nexo expresivo del sentido, la mundanidad. Ser-mundanidad es ser-del-diálogo porque de otro modo no se explican el sentido ni la función del logos en la dialéctica expresiva del ser como apertura del mundo.

De este modo, comprendemos que la historia es la cualificación temporaria de las relaciones expresivas que acontecen, del sentido compartido en el que el ser de la expresión se comprende a sí mismo con los otros y en la comunidad ontológica de la presencia. En cada presentación del ser lo que se revela es la familiaridad de un logos que tiene común sentido necesario para todos en su habitar. Sin embargo, ni el ser, ni el logos, se agotan en determinados acontecimientos históricos, por cuanto todo acontecimiento histórico se da *desde* el acontecer del ser-expresión; aunque en todo caso esto no quiere decir que el acontecer sea algo que se encuentre “antes” o por “encima” de los acontecimientos. Recordemos que el acontecer sólo *es* fenómeno en tanto que acontece, porque la forma se actualiza como formas de las variaciones, y esto quiere decir, como variación de las relaciones de sentido.²⁰²

Que todo acontecimiento se dé *desde* el acontecer quiere decir que en el acontecer emerge el sentido permanentemente, el sentido del ser desde el cual los individuos expresivos de la comunidad del sentido siempre se han comprendido y se comprenderán apropiándose *en común de* lo común, en la interpretación de lo que se muestra en cada acto expresivo. Cabalmente, el sentido ontológico es el acontecer que trasciende todo acontecimiento histórico determinado porque es inmanente a cada uno, al conservar vinculada a la comunidad de sentido en la temporeidad, y, asimismo, es trascendencia porque el acontecer del sentido señala la apertura, lo inacabado del ser de la expresión que en la historia tiene que decirse en comunidad como fundamental mundanidad: relatividad

²⁰² Vid., E. Nicol, *Idea del hombre*, 2ª versión, p. 16 et seq.

de “ser con el otro”, dando sentido en cada declaración del ser. La mundanidad no se agota en la datidad del mundo como es ahora ni como fue.

Este es el ser-del-mundo, aquel que es el mismo porque siempre es diferente, porque diversifica la actualización de su ser imprimiendo forma en el ser, creando mundo, comprendiendo las diferencias en la apropiación e interpretación del otro-con-sentido para ganar mismidad. El mundo es el mismo para todos, pero, no porque todos lo habiten en función de determinados actos existenciales avenientes, sino porque está abierto para cada individualidad expresiva en sus acciones. La obra mundana de la comunidad expresiva es libre: cada acto es manifestación, actualidad de la posibilidad poseída por la expresividad en su mundanidad.

Aquello que se deja interpretar, porque es fenómeno de sentido, aun y con todas sus divergencias y lejanías temporarias con el yo, puede ser comprendido en virtud de que expresa indefectiblemente una intención. El ser de la expresión es históricamente con-sentido, toda expresión es mundanidad, por cuanto es fenómeno histórico-comunitario, y es en comunidad mundana, en tanto que tiene un origen de sentido. Así, el ser de la expresión, no es un objeto en medio del mundo, ni un sujeto sin mundo, sino que *es* mundo, en una familiaridad original o mundanidad que funda toda relación de sentidos e interpretaciones. La mundanidad es más fundamental que toda posición en el mundo de relaciones existenciales, es una disposición ontológica que se articula interpretativamente, dialógicamente, clarificando el sentido en la diversidad de posibilidades de sentidos del ser.

Mundo es reciprocidad dialógica, comunidad, simbolización del sentido en la capacidad de darse y recibir por el habla en el común sentido. La reciprocidad y correlatividad del *situs* de una comunidad trascienden las fronteras geográficas y temporarias al ser un hecho que cada comunidad, determinada por sus formas expresivas, es una morada habitable, accesible, patrimonio común de la expresión. A las comunidades diferentes, en sus formas simbólicas de expresar, es decir, de ser mundanamente, se accede desde una comunidad que tiene una propiedad situacional. Accesibilidad es acercamiento en la proximidad por razón de que cada apropiación de las diferencias inter-comunidades tiene por fundamento la mundanidad del ser y la unidad del mundo. Las diferencias invitan al acercamiento de posibilidades lejanas de ser para “enterarse” del otro, alternativas para alterarse. Esto es característico de todo lo mundano: cercanía-lejanía, proximidad en la

comprensión e interpretación complementaria del sentido. Lo ajeno es lo “cósmico”, aquello con lo que no hay diálogo.

El mundo es expresión comunitaria del ser de la expresión, porque toda expresión es epifanía dialógica (comunicación) generadora del mundo en la génesis del sentido por la mundanidad de su ser. La mundanidad, el acontecer de la apertura a la diversidad de la presencia de sentido y su actualización en la interpretación, se concreta en cada expresión, en cada acontecimiento dentro del horizonte del mundo.

Somos una estructuralidad temporal, recibimos con la existencia posibilidades de existir, de hablar. Todos nuestros actos están en relación con esa estructuralidad histórica. Mundanidad es tradición. La herencia histórica ha conformado nuestro ser en la transformación de nuestra forma de estar presentes en el mundo. En este sentido nos aclara Nicol que

Los caracteres de una época no surgen espontáneamente: el pasado es el suelo donde germinaron los frutos originales del presente. De suerte que el sujeto histórico, el ser de la expresión, es libre porque no actúa sin condiciones en el acto de su originalidad. El pasado de sus medios expresivos, que son los símbolos, lo limita y a la vez le da el apoyo requerido. El antecedente, en efecto, no es lo que dejó de ser: el pasado es literalmente el soporte de la actualidad.²⁰³

El ser de la expresión es en el nexo de relaciones funcionales que posee un surgir propio de la temporeidad, en el cual todo “ahora” de la actualización del ser comporta un horizonte de retención de lo acontecido y la protención de los acontecimientos que pueden ser. De tal manera, que todo acontecimiento presente del “ahora” abraza al pasado junto con su horizonte entero, emergiendo nuevas presentaciones, en lo cual se constituye un flujo permanente de referencias internas de temporalidad (presentes, pasadas y venideras) en el fenómeno de la expresión.

Bajo este tenor, el horizonte de mundo, como historia y comunidad, es patencia de la raigambre del sentido, de su mundanidad, ya que es el horizonte de la interpretación y comprensión ontológica. Ello señala que no se trata de un sentido “en sí”, escondido, que funja como presupuesto teórico de nuestra exégesis ante la apariencia expresiva; la historicidad del sentido, su mundanidad expresiva, es patente en su permanente despliegue histórico del mundo. En todo caso, el sentido, no es un sustrato, sino que, antes bien, se da en el proceso de vinculación dialógica copresencial, la cual suscita la emergencia del

²⁰³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, § “Quinta relación simbólica”, p. 269.

sentido (emergencia que es permanente como una "itinerancia" en el que los sentidos posibles por venir se fundamentan en la expresividad del acontecer que arraiga en su ontológica memoria los acontecimientos de sentido pasados y presentes). Pues bien, el carácter estructuralmente ontológico del sentido y la interpretación en el ser de la expresión, no se colige de una des-integración teórica de la existencia, de la comunidad o la historia para contemplarlos en su pura transparencia.

El ser de la expresión manifiesta lo que es íntegramente en cada acto expresivo, en la radicalidad diáfana de su ser.²⁰⁴ De ahí que la temprana afirmación de que "el ser de la expresión acontece surgiendo temporalidad"²⁰⁵, para delimitar la llanura de la fenomenicidad del ente señalado por su prominencia mostrativa, estuviese implícita en la presencia y copresencia de nuestro transcurrir, en virtud de que la estructura del acontecer exhibió, por sí, el carácter diferencial de su temporeidad en el Ser. Así, el ente que acontece en la diafanidad de su ser, surgiendo temporalidad, es aquél que surge en el Ser relativizando la temporeidad y surge en la historia haciendo historia, recreando el sentido en la comunidad expresiva, en cuanto horizonte-de-mundo que es una propiedad estructural de la epifanía del ser de la expresión.

El horizonte-del-mundo, en la facticidad de su realización, encuentra la armonía de sus elementos, no como un mundo exterior de las cosas y sucesos, sino en la estructura ontológica del ente, del cual es sustento y manifestación: logos-historia-comunidad-sentido es "mundanidad". La historicidad del sentido de la expresión, su no-poder-acontecer sino surgiendo temporalidad por los acontecimientos, se revela irrumpiendo en la temporeidad y dando sentido por la dádiva de su ser compartido. Mejor aún: "El ser no es el mundo, es la palabra la que forma el mundo".²⁰⁶ Ser-mundanidad es, de tal manera, la permanencia del logos, porque somos la palabra que emerge temporalidad, somos mundo, producto del

²⁰⁴ Por ello, nos vimos forzados a sustituir los conceptos de cariz "substancial" por los de "estructura" o "forma de ser ontológica", que dan cuenta de todos aquellos elementos dinámicos constituyentes del ser de la expresión, que permiten comprender el ser y el modo de aparecer del ente señalado. Los conceptos de sentido, interpretación, horizonte, comunidad, historia, y la radical categoría fenomenológica que los incorpora ontológico-estructuralmente, esto es, la categoría de "mundanidad", son algunos de dichos elementos. (*Vid. supra.*, cap. I, § 1-3.)

²⁰⁵ *Vid. infra.*, p. 28.

²⁰⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 234.

trabajo del sentido, de la creación permanentemente libre del acontecer del sentido en las relaciones expresivas.²⁰⁷

En verdad, la historia no es un flujo *sucesivo* de *acontecimientos*, esto es por sí incongruente; sino que la historia es el horizonte del ente expresivo que acontece ontológicamente con-sentido en la actualización transformadora de sí, por las relaciones que establece en cada epifánica expresión con el ser del otro-yo y con lo-otro en el Ser. La actualidad expresiva, no se constriñe al tiempo presente ni se agrega al pasado como una secuencia o evolución de circunstancias determinadas; antes bien, “la parte del ser que habla del ser se actualiza históricamente. Lo cual no quiere decir que sea transitoria o evolucione. Significa que *forma* historia”.²⁰⁸ Formación es emergencia del sentido, acontecer de la comunidad expresiva *actual*, en el que están presentes las actualizaciones pasadas y las potencialmente venideras como posibles ganancias de ser y creadoras de situaciones históricas, es decir, se trata de la configuración de los múltiples sentidos e interpretaciones en y del mundo en que la mundanidad es acontecer.

De tal forma, la mundanidad está constituida por la dialéctica interna del ser-mundano entre lo puesto y lo dispuesto, porque

Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta...²⁰⁹

Acontecer es el originario abrir el mundo en que se ha nacido, apertura en cada acontecimiento dialógico que es en el *plenum* de sentidos dados, que, a su vez, es posibilidad de apertura de sentidos otros. Cada emerger del sentido en la epifanía del “nosotros” incumbe a *toda* la comunidad expresiva, por cuanto el sentido es común vinculación comunicativa con los otros que fueron, son y serán.²¹⁰

²⁰⁷ Es imperioso reconocer el oportuno acercamiento que nos proporcionó la Dra. Ingrid Geist (ENAH) a la fenomenología desde otras rigurosas perspectivas que ella ha asumido y desarrollado en relación con la antropología del ritual. (C. ca. I. Geist, “Una lectura expectante del tiempo”, México, Tópicos del seminario 4, Julio-Diciembre, 2000; *El proceso ritual como proceso de semiosis: ensayo analítico en torno al tiempo con base en las propuestas teóricas de la antropología, la semiótica y la fenomenología*, México, ENAH, Tesis doctoral inédita, 2001).

²⁰⁸ E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México, UNAM, 1990, p. 46.

²⁰⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 460

²¹⁰ Antonio Ziri6n ha visto de manera clara y substancial lo que es la “expresi6n” como fen6meno ontol6gico en el pensar nicoliano, que apunta, impl6citamente, en relaci6n con la tradici6n de la fenomenologia misma, a la categor6a de “mundo”. Sin que esto 6ltimo sea t6cito en las palabras de Ziri6n, ello no da cabida a duda

El “nosotros”, la personalización existencial de la comunidad expresiva, es comprensión e interpretación fundamental sobre la cual se llevan a cabo encuentros y desencuentros existenciales que tienen sentido. Lo cual ratifica aquello que se manifestó con antelación, que la expresión sólo tiene sentido, cuando lo tiene para más de uno, esto es, para la comunidad expresiva del sentido y no se produce sólo porque se requieran dos individuos asociados, a saber, el que expresa y el que entiende. Antes bien, la comunidad de la expresión acontece por la común incumbencia dialógica en la actualidad expresiva del ser, lo cual no puede, ontológicamente no puede, acontecer en soledad. El mundo es garantía fenoménica de la existencia fáctica del yo, pero, no como algo exterior colegido después de la indagación de una serie de proposiciones y abstracciones del *ego*. El mundo es garantía porque el yo, no puede ser sino con el otro-yo exhibiendo el ser: no puede ser, sino acontecer ontológico de la expresión. Esta epifanía compartida del ser en la expresión es, a la par, garantía del mundo: hay expresión, luego hay mundo como horizonte temporal de comprensión e interpretación del ser *nuestro*. Es bien cierto: “el mundo expresa al hombre”²¹¹.

alguna cuando afirma “... en la expresión nace para mí la realidad, y la realidad nace como realidad para nosotros, para todos. Pero este punto no es un mero punto aislado, sino que es, dentro de la Metafísica de la expresión, un punto capital.” (A. Ziri6n, “El sentido de la fenomenología en Nicol”, en *El ser y la expresi6n*, *op. cit.* p. 96.)

²¹¹ E. Nicol, *La reforma de la filosofa*, *op. cit.*, p.125. Como se muestra no hay problema del mundo externo, ni mero presencialismo en el que el sujeto sea un simple espectador. El mundo no es expresi6n segunda del ser, no hay expresi6n y mundo independientemente. Ni idealismo ni realismo. El mundo no se concibe en la Metafísica de la expresi6n como algo “objetivo” que se contraponga a algo “subjetivo”, sino que el mundo se revela como una red de referencias de sentido (en el terreno Ser) que integra a lo-otro c6smico en el *dato* de su *presencia*. En el haber de la expresi6n hay siempre mundo en el haber del Ser. Constituida como reflexi6n fenomenol6gica, la Metafísica de la expresi6n, no es, a fin de cuentas, ni un realismo, ni un idealismo. Antes bien, la operaci6n que le es propia es la de ir al *fundus* mismo en la que ambas ideaciones te6ricas encuentran su derecho relativo y son superadas. Al momento de prescindir de la categora de substancialidad ontol6gica y la independencia abismal del fen6meno y el ser, y restituir la apodictica ontologicidad de lo contingente y el car6cter ontol6gico de logos como ser en el Ser, fue inviable para nuestro camino toda suspensi6n y reducci6n de la realidad y el mundo en pos de un *a priori* fundamental (atemporal, id6ntico, absoluto y verdadero). La relaci6n con el mundo y la realidad c6smica, por parte del ser de la expresi6n, no depende de un puente extendido por sus funcionalidades “psicol6gicas” (*cogitationes*) desde la intuici6n de su “pureza” gnoseol6gico-ontol6gica hacia la realidad ajena. Ni el ente expresivo est6 aislado en una interioridad y busca salir al mundo exterior, ni el mundo es un ente en el cual se halle el ser de la expresi6n entre otras cosas “extensas”. El ser de la expresi6n es en su diafanidad estructural un ser ya relacionado en cuanto es expresi6n en el pleno del Ser, integrando un sistema de sentido que le otorga simult6neamente unidad al mundo y presencia a la fenomenicidad de la forma de ser inexpressiva. El mundo no es un problema, es evidencia. Descubrimos con la mundanidad el car6cter fundamental del sentido, el mundo como unidad primordial de todos nuestros acontecimientos en el horizonte com6n. Bien es cierto, el mundo no es el despliegue de un Pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes o acciones, ni, en modo alguno, la operaci6n de un pensamiento indiferente sobre una materia inerte. No hay detr6s de la evidencia del mundo ni de la realidad una inc6gnita que tengamos que determinar deductivamente o demostrar inductivamente. En la

La complejidad y diversidad del mundo es una textura de proyectos de sentido en el discurrir sobre el ser, mismos que son con-currentes en la unidad del mundo, en virtud de que todo lo que acontece en el ser de la expresión es ocurrencia comunitaria de formación y transformación actual y posible para todos. Reiteremos: *nada es indiferente en la comunidad del sentido*. El dispositivo del sentido es universal al ser-expresión o no lo es. El mundo que emerge, se consolida expresivamente con la concreción de los individuos por su correlativa manera de ser y de existir. En esta dirección del transcurso contemplativo afirma Nicol:

Así, desde el acto genético, se fija el contorno del ámbito de la solidaridad humana. Y como no hay un mundo sin esta respectiva existencial que, para cada hombre, va desde el nacimiento hasta la muerte, el mundo ha de ser concebido como una integridad orgánica, como unidad funcional compleja, que precede y sobrevive a sus com-ponentes individuales.²¹²

La funcionalidad y diversificación dinámico-temporal del mundo es comprensible por la permanencia de la mundanidad, como razón estructural ontológica del nexo primario, en la génesis del sentido en la que participa más de un individuo, y que en cada acto suyo lo trasciende en la inmanencia del sentido e integridad orgánica del mundo que nace y crece, no por sí, sino por la acción y actualización de la mundanidad cooperativa de los individuos expresivos. Estos proyectan desde su *situs* hacia todo el dominio común. Mundanidad es consolidación: son los individuos dispuestos mundanamente, los que componen el mundo dando forma permanente al nexo primario de su copresencia, en la acción siempre renovada de la datidad del ser, de su acontecer.

Es por la actualidad del ser —en el ahínco epifánico del presente mundano— en la que es posible comprender las otras situaciones históricas acontecidas, porque ser-expresión es apertura al mundo en su temporalidad. Mundanidad es, por tanto, historicidad, pues nuestra existencia es con-sentido, correlatividad del logos en la manera de interpretar y comprender la temporalidad que somos en la integración al mundo.²¹³ El ser no olvida,

actualidad del ser y en cada acto asistimos a la conformación en el prodigio de la epifanía de la realidad y el mundo. No hay problema que solucionar más allá de la ontologicidad de la realidad o el mundo en tanto que *próblema*. Ni las meras apariencias son meras apariencias, ni la vida es sueño carente de substancialidad ontológica. Ni genios malignos ni ser supremo alguno que empeñen todo su poder en engañar: Hay Ser y hay expresión, hay realidad, hay mundo, existen otros y lo-otro, esto es el *fundus* mismo de toda duda, lo demás son desvarios de un fetichismo del raciocinio, malabares en la ensoñación escéptica.

²¹² E. Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 430.

²¹³ *Vid.*, E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, p. 52; *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 433 *et seq.*

es expresión íntegra e integral en la *concreción* mundana a la cual se está abierto en la declaración del ser. La patria es el logos.

Apertura es ciudadanía del mundo, cosmopolitismo expresivo.²¹⁴ El ser de la expresión es mundano en tanto que recreador de la palabra que le ha sido dada por los otros, los forjadores del mundo que le antecedieron. Las formas simbólicas de expresar han preestablecido un mundo abierto para ser transformado existencialmente en la originalidad del sentido y en la comprensión e interpretación, porque lo dado a nosotros es siempre lo disponible.

Cada uno de nosotros, al venir al mundo se incorpora a un orden de la realidad cualificado que recibe de los antecesores, en la herencia de ciertas actualidades expresivas y un hontanar de posibilidades de ser que garantizan la continuidad de apertura temporal concreta (*concrescere*). Esto permite la diversificación de los sentidos en la participación mundana de la individualidad existencial en las formas simbólicas de expresar. Por la disposición dialógica ante los otros (contemporáneos, pasados y venideros) nosotros adquirimos una posición en el mundo que es permanencia dinámica de la dicción y escucha de lo expuesto y lo dispuesto expresivamente en común. Ninguna posición está asegurada. El puesto del sentido en el mundo es apertura expresiva.

Venimos al *mundo* dotados de logos y dados al logos para crear y recrear indefectiblemente esa mundanidad en cada expresión. No somos en una onírica realidad desnuda, ni la epifanía es la emergencia *ex nihilo* de la expresión. El mundo que nos ha sido dado por los otros ha sido ataviado por el logos con las palabras que son la forma suprema del sentido, y con palabras mismas correspondemos a la dádiva. El mundo es “nuestra” patria, y somos ciudadanos de ella por el hecho y derecho metafísico a la palabra, por la libertad de expresión que nos es común en la apófansis y poíesis del ser que se despliega con-versando sobre el ser en la ecumene del diálogo.²¹⁵ Somos co-responsables con los otros, no fuera de ellos, y la base de la responsabilidad no es únicamente la comunidad presente, sino también la común herencia familiar del pasado y el presente venidero. Acontecer es la apertura a la experiencia del ser, logos, temporalidad.

²¹⁴ Vid. *supra.*, § 16. “La comunidad expresiva y las formas simbólicas”

²¹⁵ El ser nos es común. El sentido de toda expresión, es decir, el carácter fundamental del sentido es posible porque en la mundanidad ni el ser ni el habla son exclusivos de alguien, sino que ellos son compartidos comunitaria y comunicativamente en tanto que son.

§ 23. Del ser-mundanía a la mundanía de la *Dasein* El camino abierto para la Filosofía de la expresión

El ser de la expresión dispone de una diversidad de formas simbólico-vocacionales para interpretarse y comprenderse en el mundo, para situarse en la proposición de su ser en la temporalidad que emerge con la epifanía de los otros contemporáneos, formando un orden coordinado con los actos “ajenos” del pasado. El mundo es en su facticidad esa realidad formada

con pensamientos, creencias, sentimientos, ideales, costumbres y normas, y de las instituciones que nacen con este flujo complejo para tratar con las cosas y con los otros. El mundo es como un organismo que el hombre genera para disponer y acomodar su existencia en la tierra. Los otros seres orgánicos [cósmicos] no pueden tratar con la naturaleza directamente: *son* naturaleza. El hombre la recupera indirectamente, con una obra o una acción suya que no es natural: la mística, el arte, la palabra, la razón (...) Hay que formar un mundo para que el dominio tenga sentido. Si no queda en la vida más recurso que el dominio [el mero poder sobre las cosas], entonces se pierde el mundo y la existencia carece de sentido.²¹⁶

Corresponde a la ontología fundamental dar razón de la mundanía en el acontecer, y a la filosofía de la expresión —desde aquella fundamentalidad—, dar cuenta del puesto mundano del ser expresivo y de las diversas modalidades formativas de acción que acontecen en nuestros tiempos, por cuanto la responsabilidad del mundo nos ha sido ofrecida, pro-puesta por aquellos que nos preceden.

Tratar con el cosmos, desde la morada que se ha edificado en común, en la participación del logos en el ser, es siempre desde la posición de una idea de apertencia al terreno del Ser. El mundo es este plexo de finalidades existenciales de sentido que remiten unas a otras, que expresan al ser del que emergen en comunidad, porque el mismo mundo es común a todos, para todos, los conocidos y desconocidos, para todos aquellos con los que estamos en la posibilidad del encuentro y que, de antemano, son del mundo. El mundo es nuestro, porque es para todos y es corresponsabilidad su mantenimiento en el logos.

Que la realidad formada y transformada y las posiciones elegidas en el común sentido sean históricas, confirma que son producto de alternativas creadas y acciones libres. La formación de la realidad mundana en los actos expresivos (integrados en la

²¹⁶ E. Nicol. *El porvenir de la filosofía. op. cit.*, p. 243 (el subrayado es del autor.)

sistematicidad simbólica) es la patencia de la libertad del ser del sentido para dar sentido a su existencia compartida en la tradición, actualidad y protención de la disposición en el mundo. Por la diversidad y temporalidad de los acontecimientos poiéticos de sistemas simbólicos se patentiza la libertad del ser del sentido en su historicidad. Lo que permanece da cuenta del cambio: la forma de ser común tiene la capacidad de que crear sistemas simbólicos comunes para desplegar existencialmente su ser comunitario.

La imposibilidad de ser en el silencio, en la total incomunicación, dota de un carácter necesario e histórico a los sistemas simbólicos que son productos de un acontecer libre. El ser de la expresión produce y no sólo reproduce, provee y no sólo modifica. Las variaciones históricas de innovación en los sistemas simbólicos no son uniformes, porque la dinamicidad que la produce tampoco lo es. Historia es diversidad, el ser de la expresión conforma modos de comunicar temporalmente, de presentarse. Es en el acto de manifestar el ser, mediante una relación simbólica entre muchas posibles, que el ser del sentido es comunitario y creador mundano.

El mundo expresa al ser y ello indica que la diversidad histórica del mundo nos habla, nos declara lo que ha sido posible hacer y lo que es posible hacer del ser en el Ser. La responsabilidad, ese responder ante nuestro común ser propio de la libertad y permanencia de la diversificación del mundo, que nos ha sido dado para sostenerlo en la palabra, en la expresión, es la empresa con la cual todos los tiempos nacen impresos, sin que ninguno quede exento de dicha labor, y entre ellos el tiempo actual.

Sin embargo, nada está asegurado. Lo imprevisible de las decisiones y la postergación de alternativas, que es característico del ser de la expresión, advierte sobre la responsabilidad de salvaguardar la disposición del diálogo permanente con la tradición y los contemporáneos, de seguir ampliando en cada posición, en cada situación el horizonte de la vocación del sentido y no la llana imposición situacional del dominio en la uniformidad del modo de ser mundano.

Los elementos mundanos se diversifican, se organizan y desenvuelven temporalmente en la permanencia del acontecer y en la unidad del mundo por el diálogo. Es la declaración del ser, esto es, la libertad de la palabra, la que protege la existencia consentido con alternativas para ser. La riqueza existencial de los elementos mundanos, la posibilidad que ellos albergan para ser emergencia declarada del mundo (la religión, el

arte, la política, la ciencia, etc.) representan primariamente el hecho de su relatividad esencial del sentido, son creaciones que simbolizan, que enteran al ser de la expresión. Las relaciones mundanas manifiestan el carácter *poiético* en la vinculación y ordenación compartida de la acción y transformación del ser del sentido en el mundo. Manifiestan el hecho de que la vida, no sea una mera coexistencia, una co-subsistencia, sino vinculación en las posibilidades y elecciones.

Ese orden, que a estas alturas de la historia reconocemos implícitamente como nuestra morada, se ha creado y manifestado verbalmente. La generación de formas simbólicas de expresar, como sistemas de relatividad en el mundo, han otorgado múltiples voces y vocaciones interpretativas que alteran nuestro ser en las maneras de ser y hacer en el cosmos. Acallar esas voces y desdeñar esas vocaciones es perder algo más que propiedades en el dominio, se pierde la capacidad de ser propio, de ser más sí mismo.

Bajo este tenor, la *Filosofía de la expresión* debe seguir en el camino que ha abierto la mundanidad del acontecer: que todos existimos participando en el alumbramiento y ampliación del mundo, en esta constante actualización de variables vocacionales y situacionales que es la idea de lo mejor posible, seguir en la pro-posición del ser que puede ser más con el otro y en lo otro.

Sin diversidad no hay mundo. La ganancia de la mismidad es en la diferencia y diversidad de individualidades y, por tanto, de comunidades que conforman el mundo. Entendemos ya que la ganancia puede devenir pérdida cuando los interlocutores y sus comunidades pierden su mismidad (su particularidad “idiomática” en las formas simbólicas de expresar y ser). El ser de la expresión pierde su propiedad mundana, aunque no su ser-mundanidad, cuando menguan las diferencias de sentidos que pueden ser apropiadas, interpretadas y comprendidas. Si todo es igual, si el otro deja de ser otro-yo para ser idéntico al yo en su forma de asumir, crear y recrear el mundo, entonces el mundo deja de ser unidad para convertirse en unicidad y uniformidad de los modos de ser y las formas simbólicas de expresar. Es decir, la actualización de sentido-interpretaciones deviene en la reductibilidad a un sentido único: se pierde todo horizonte de comprensión expresiva, toda propiedad de diferenciación y mismidad existencial, ya no hay camino que emprender ante el horizonte para ser sí mismo con el otro-yo. La vulneración del ser-diferente del yo y del otro altera la relación dialéctica en la conformación ontológica: las posiciones se diluyen en

la unificación o equivalencia. Es el carácter *dia-bolós* de la vulneración en la que el “otro” deja de ser un *symbolon* en el ocaso de la complementariedad existencial, dando pie al residuo de la pura ajeneidad recíproca que pone en riesgo la comprensibilidad en la indistinción de las diferencias. El otro y el yo no se llaman la atención, no se alteran correlativamente en el decir-se y el dejarse-decir; el yo-tú se reducen a una otredad idéntica por la cual ya no pueden complementarse, reconocerse en el ser común. La alteridad y la alteración se desvanecen cuando ya no están marcadas en el mundo las diferencias de mismidad propias de las individualidad y las comunidades, cuando los contemporáneos no son capaces de rescribir dialógicamente su textualidad, las relaciones propias de sentido con el pasado, el presente y el presente venidero diferentes. Son las formas simbólicas de ser las que se pierden mundanamente y con ello el ser “mismo” diferencial.

Sin dialéctica expresiva no hay mundo. Esto es algo que venimos atestiguando en nuestros días, la formación dialéctica del ser en las alternativas se nos está escapando frente de la *necesidad global* del “mundo”.²¹⁷ La *paideia* acusa ya graves trastornos estructurales de su “mundanidad”, aquello que la muestra como posibilidad de ser propia en el *dominio* del ser-expresión (sobre el que cada vez somos más incapaces de tener potestad); y mientras, el análisis de las ciencias particulares, como son la sociología, la pedagogía, la historia, la psicología, la antropología pedagógica y otras tantas, centran su atención a las novedades de la información e instrucción (modos y tecnologías de transmitir conocimiento) y en la frenética búsqueda de una idea e ideal educativos del “hombre” en su pragmaticidad.

En verdad, sin *dialéctica* no hay *paideia*. La *paideia* es dialógica en tanto que toda transmisión, transformación y creación de las formas simbólicas de ser y expresar es un orden de interlocución, no sólo por quienes realizan la acción educativa, sino porque ella no puede darse sino es por y con los demás. En otros términos: la *paideia* es un fenómeno comunitario y de comunicación dialogada que supone a toda la comunidad, no únicamente actual, sino, también, a la pasada y venidera posible, en sus diversos órdenes simbólicos del mundo como son los sociales, políticos, culturales, económicos, etc.

Es tarea fundamental enfatizar la mundanidad del ser de la expresión que es fuente de todos estos fenómenos expresivos constituyentes del ser-mundano, como actualización y

²¹⁷ C. ca. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, op. cit., § 20. “La palabra espectacular y la nueva sofística. Conflictos de la pureza. La razón totalitaria”, et seq.

posibilidades de existencia (libertad) individual y comunitaria. lo cual ha sido pilar de la auténtica *paideia* en la tradición que nos ha forjado. Esto, en verdad, no se puede reemplazar con una vana *didaskalia* ni con sus adecuadas ideaciones antropológicas acomodaticias. La influencia acuciante de las necesidades globales y la respuesta de la tecnología en general, tiene un influjo creciente en la *paideia* que es visualizada como práctica de técnicas experimentales “informativas”; sin embargo, en el orden de la auténtica formación, éstas no ostentan la característica estructural necesaria. La recontextualización histórica no puede ser soslayada, ciertamente, y frente a ella se requiere la reconceptualización y redimensión de la *paideia*, pero siempre en aras de la formación. Esto es así dado que la *paideia* y la reflexión en torno a ella deben entender que los modos de hacer del ente que somos son la expresión e impresión *de* y *en* su forma y modos de ser.²¹⁸ Debemos reflexionar sobre éste ente que nos asombra con su presencia y el despliegue de la misma en cada acto.

Del asombro que nos causa este ente, del asombro que nos causa esta manera de ser nuestra, debiéramos preguntar ¿Cómo está constituido mundanamente, a diferencia de todos los demás seres cósmicos, el ser cuya existencia produce eso que llamamos *paideia*?

Los problemas primordiales a los que se enfrenta la filosofía de la expresión abocada a la exégesis de la *paideia* —cuando se avizoran las reformas de las concepciones y acciones educativas— no radican simplemente en suministrar una idea e ideal del hombre y los consecuentes métodos para la formación bajo esas directrices. El camino anda errado cuando el debate centra su atención en los “ismos” y las orientaciones “pedagógicas” preferibles que son abiertas como un espectro de posibilidades de estudio, o cuando se considera que ciertas disciplinas “más científicas” deben ser enseñadas y otras deben ser desplazadas. El giro contemplativo en el acontecer del ser de la expresión, debe tener como

²¹⁸ La situación actual impone retos sin precedentes como son la generación y transmisión del conocimiento en las aulas de las instituciones y grupos que tradicionalmente lo hacían, la dubitabilidad sobre la existencia de la escuela, el vacío de una firme concepción común de sí o “idea del hombre” y la sociedad para los cuales se forma. Sin embargo, frente a los naturales cambios que se originan en el devenir histórico, debemos mantener los criterios fundamentales que han sostenido toda labor formativa fácticamente *morphologica*. Esto para no dar pie a la anarquía y arbitrariedad de la instrucción a ultranza, originada por la necesidad de asimilación de datos inconexos y parciales, que son difícilmente integrados como formación de una imagen crítica del horizonte del mundo. Si se atienden a estos criterios será factible integrar la emergencia de nuevas situaciones globales en los medios para el uso de la información y, así, cubrir las necesidades formativas de nuestro tiempo, anteponiendo siempre, a la eficacia del hacer pragmático en la realidad global, la incidencia de la *paideia* en la forma común de ser-mundanidad.

consecuencia un fuerte llamado de atención para la tarea que se impone fenoménicamente ante las “antropologías pedagógicas”: el ser de la expresión mismo está en crisis, él patentiza una afección constitutivamente mundana.

Las “ciencias de la educación” en general y la *paideia* tienen como condición *sine qua non* de su existencia la *physis* y disposición constituyentes, estructuralmente, del ser de la expresión para ser formado, transformado en y por las formas simbólicas. Sin embargo, en nuestros días percibimos que esta “educabilidad” (como se le suele llamar a esa condición y disposición maleable —*plaittein*, afirmaba Platón) sufre de un detrimento frente a la uniformidad de la técnica, la profusión de información y las necesidades que se imponen para la existencia.

Paideia es formación y transformación mundana del ser de la expresión con la intención y dirección hacia fines que se consideran idóneos, en la manera que cada uno constituye la comprensión de sí en la interpretación con los otros y en lo otro. Bien es cierto que no se puede reemplazar la *paideia*, sin que en ello vaya una acrecencia de la mengua existencial, una ausencia de lo que somos en nuestra presencia mundana, porque es la *paideia* misma punto nodal en la creación y recreación de la diversificación y unidad del mundo en las formas simbólicas y las formas de ser diversas. *Paideia* es apertura de posibilidades de ser, proyección de ser más con los otros diferentes en la comunidad del sentido.

La *paideia* es un hecho histórico inapelable, está ahí y sobresale por la razón de que toda formación del ser de la expresión es transformación, no sólo del individuo singular que es formado-formador, sino por el hecho mismo de que esa transformación se da en la inherencia de una realidad mundana. *Paideia* es tradición, por cuanto acontecimiento de la mundanidad como persistencia del pasado, comprensión de lo que se es en el presente y apertura de sentido, con los demás, de un presente venidero. Tradición es transformación histórica de la comunidad y de los individuos que la conforman. Así, quizá sea imperioso atender a un ser que en toda esta realidad produce valores simbólicos, maneras de transmitirlos y persiste en ello a lo largo de la temporalidad surgiendo temporalidad, haciendo historia.

En los dos siglos precedentes la hermenéutica y la fenomenología han comprendido la historicidad como elemento estructural del ser de la expresión, esto afecta a todo el orbe

de nuestra existencia, en el que se encuentra la *paideia* misma y aquellas ciencias encargadas de su exégesis. El impacto más fuerte que supone la historicidad radica, preeminentemente, en que el conocimiento ya no busca fundamentalmente la superación del orden temporal, la manifestación del progreso, la comprensión de los procesos, ni la intelección empírica de los hechos; sino que el conocimiento y su transmisión son, sobre todo, la comprensión e interpretación de sí del ser mundano (*autognosis*) en la diversificación histórica que él mismo construye.

Cada acto auténticamente formativo reitera los valores primarios de corresponsabilidad reconocidos como universales, y por ende, alcanza a todos los individuos y comunidades en los márgenes de respeto y corresponsabilidad por las diferencias. Esto es, el acto expresado, como vocación interpretativa y maneras expresivas de dar sentido, es un acto de diversificación del mundo. La libertad es una categoría real en los actos libres de diferenciación y sustento de la *paideia*, por lo que todo intento de uniformidad, sean cuales fueren los fines, resulta hostil a toda la comunidad del sentido en su conjunto.

La mundanidad de la *paideia* es la tarea que desde ahora vemos como inminente en el transcurso inmediato de la *Filosofía de la expresión*, y no por una preferencia personal o profesional, sino por exigencia vocacional, dado el momento actual en cual podemos reedificar la morada, aun y de cara a toda la corriente adversa de hegemonía y pasividad que un gran sector de la comunidad presente se empeña en mantener.

Nada de lo que la “Hermenéutica” y toda esta exégesis han vislumbrado ontológicamente a cada paso nos impide sostener que existencialmente es posible todavía afirmar el común sentido, el mundo como un orden óntico-ontológico en que lo alienable y uniforme es contra-puesto a la forma común de ser expresión, porque violenta toda posibilidad del acontecer y degenera lo acontecido.

La sustentación más profunda de la comunidad del sentido es la que está en la superficie —que a veces se nos escapa ante la opacidad de nuestra mirada—, aquella que emerge en el encuentro del otro, al interior del mundo, y la recreación de éste en el encuentro: la vuelta del otro-yo siempre diferente, siempre próximo al yo en la forma de ser común y compartida dialógicamente en el alumbramiento del logos. No hay duda: la evidencia está a flor de piel, en el ser de la expresión.

EXAMBULO

En la llanura de la diafanidad, al pensar no le es lícito erigir habitaciones y construir puertas para “poner llave” (*concludere*) a lo transcurrido. El pensar, no se cierra sobre sí en lo pensado, sino que se abre en la expectativa de lo que aún queda por ver, por preguntar, por decir. Bajo la consciencia de esta disposición, ¿sería apropiado retraer la ambulación a un artificial recuento hacia lo visto, a una narración de lo recorrido en lo que todo se tergiversa contrariamente a su pretensión, es decir, al buscar claridad agregar confusión?

Nuestros ojos están colmados por la suntuosa irradiación del fenómeno advertido, nuestra voz ha prosperado en su caminar al haber aprendido de las palabras mayores de nuestros mayores cómo es que florece el pensar en la visión de lo señalado. Con todo, el fenómeno del acontecer ontológico del ser de la expresión se rehúsa a la compilación que pretende clasificar lo apreciado. Es infranqueable, la investigación no puede sustraerse al inventario.

Por cuanto proceso permanente de revelación del ser de la expresión, en la estructuralidad ontológica, que se despliega como ofrenda temporal de un todo plenamente manifiesto en sus *items* constituyentes, el acontecer exige para su videncia la vigilia permanente que corresponda a la manifestación ontológica. La auténtica comprensión de ésta únicamente es viable si se recorre el camino en el que brota cada palabra cuando se divisa la fenomenicidad del ser que acontece. Aquí ya no hay lugar para titubeos “preambulatorios”, fenomenología es transitar en la fundamentalidad del aparecer. En ese transitar nos hemos percatado del hecho de que la dinámica complejidad estructural del ser de la expresión, en la actualidad compartida, integral y concreta, es generadora de la diversificación de su aparecer como manera suya de darse, en lo cual reconocemos su principio y distinción ontológico-expresiva en el Ser. Por ende, el giro contemplativo, antes que una operación teórica sobre el ser-expresión y el Ser en general, ha sido una transformación en la manera de atenerse visivamente a lo dado para el transcurrir. Desde aquí, la presencia-copresencia-mundanidad apuntan la delineación de un camino que no termina en este paraje.

Con ello, queremos decir que a esta altura de nuestros pasos el objetivo de la investigación propuesta se ha cumplido, en cierta medida, ya que la exégesis y comprensión sistemáticas del fenómeno del acontecer —regidas por el imperativo del método

fenomenológico— han interrogado por aquello que parecía irrefutable en los resultados de la “antropología” y la “ontología del hombre”, en sus configuraciones de pensamiento tradicional, para dar paso a la extensión del fenómeno y a lo que sobre él se puede indicar, sin ir más allá de lo que él mismo exhibe. El ser que acontece es en el *haber de la expresión*. El giro contemplativo nos ha enseñado a ver de otra manera con los mismo ojos, con lo cual hemos clarificado la mirada frente a la articulación de la estructuralidad ontológica, de la forma de ser que nos constituye.

En tanto fenomenológica ontología fundamental, esta investigación ha transformado nuestra mirada en la corrección del camino —lo que no sucedió al término del recorrido, sino que inició desde que aceptamos la invitación para el transcurrir del pensar por la lucidez del *óntos*. Sin embargo, en relación con la finalidad del camino, por el acontecer ontológico del ser de la expresión, no consideramos que sea permisible afirmar que hayamos llegado, con lo visto y enunciado, al término. Los aspectos fundamentales del acontecer nos llaman para seguir por su claridad en la *Filosofía de la expresión*. Imperativo es esto, porque la permanente actualización fenoménica del ser de la expresión en su acontecer nos mantiene dentro del camino de la ontología.

Bien es cierto, nuestra preocupación de antaño, debida a las necesidades situacionales que enfrentamos en nuestro tiempo, centraba sus denuedos en la idea de “dignidad del hombre”, sin la clara elucidación fundamental de lo ontológicamente permanente y de lo histórico-existencialmente más apropiado. Hogaño, comprendemos que la tarea es más ardua que aquella configuración antropológica de ideas, en su tiempo examinadas por nosotros, porque el compromiso del pensar es mayúsculo cuando se pretende comprender lo primario, común y universal que nos hace ser en el diferir de nuestra mundanidad.

Quizá haya lugar para considerar que la investigación aquí realizada únicamente ha enfatizado un problema tan añejo como la filosofía misma: “la pregunta por el hombre”. Pero, ¿caso es exiguo el pensar cuando pregunta, cuando se reitera el preguntar ahí en donde se origina el asombro?, ¿es de poca valía el preguntar cuando ello comporta estar en el camino, aunque sea como un indicación del sentido diáfano frente a lo indudablemente problemático?. Ahora sabemos que el camino anda cerrado cuando se busca responder a los problemas y no se pregunta por aquello de donde se origina el problema mismo. cuando el

decir se empeña en la búsqueda de respuestas sobre lo dicho y no camina en la pregunta que dice, que interroga desde la fundamentalidad misma del fenómeno. En verdad: la radicalidad del problema no son los problemas, sino el hontanar de donde ellos surgen. Lo que esta investigación señala es que estamos, no en la consciencia del problema sobre el ser de la expresión, sino en la apertura que él ofrece para su explicitación en el pensar, el cual debe corresponder con la apertura de aquello que recibe en el interrogar.

La ontología fundamental del acontecer ontológico del ser de la expresión ha de seguir por “un radio de mundo”, por la irradiación de nuestro ser común con la interrogación por el *fundus* en el que expresamos columbrando el ser, surgiendo temporalidad, forjando mundo, comunidad, existencia, con el logos.

Esta investigación es resultado de un proceso que ha llevado, hasta ahora, ya tres años, pero en modo alguno pretendemos que estas consideraciones finales deban considerarse como su balance. Así, pues, esto no es el final del transcurso, este es simplemente el *exambulo*, la reincorporación al camino del pensar en la luz de lo visible; es aquello que apropiadamente se afirma cuando la palabra poética enuncia:

Hasta cuándo tanta distancia,
hasta cuándo pensar en descensos.

Mejor ponerse a rocinar
en toda la extensión *

* Josu Landa, *Osar*.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou Alain, *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Bordes Manantial, 1999.
- Bech Joseph, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2001.
- Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Itaca-UNAM, 2000.
- Buber Martín, *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1964.
- _____, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Bühler Karl, *Teoría de la expresión*, Madrid, Revista de Occidente, s. d.
- Cabrera Manuel, "La intersubjetividad monadológica" en A. Ziri6n (comp.) *La actualidad de Husserl*, México, FFyL-Fundaci6n Gutman-Alianza editora mexicana, 1989.
- Cassirer Ernst, *Antropología filos6fica*, México, FCE, 1945.
- _____, *Filosofía de las formas simb6licas*, vols. I-III, México, FCE, 1961.
- Colli Giorgio, *Filosofía de la expresi6n*, Madrid, Siruela, 1996.
- Colomer Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, 2ª ed, Barcelona, Herder, 2002.
- Coreth Emerich, *¿Qué es el hombre?, esquema de una antropología filos6fica*, Madrid, Santillana, 1995.
- Dartigues André, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1981.
- Dilthey Wilhelm, *Crítica de la raz6n hist6rica*, Barcelona, Península, 1986.
- _____, *Dos escritos sobre hermenéutica : el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la raz6n hist6rica*, Madrid, Istmo, 2000.
- Domínguez Ulises, "Ontología e historia" en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresi6n. homenaje a Eduardo Nicol*. México, UNAM-FFyL. 1990.
- Elorduy Eleuterio, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972.
- Ferraris Maurizio. *Hermenéutica*, Madrid, Taurus, 1999.
- Fink, Eugen. "Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl". En *Husserl. Tercer Coloquio Filos6fico de Royaumont*. Actas del Tercer Coloquio Filos6fico de Royaumont (23-30 abril 1957), Buenos Aires: Paid6s, 1968. Serie Mayor, pp. 192-205.

_____, *Todo y Nada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

Gabás Raúl, “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’ ” en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, Revista Anthropos (Extra N° 3), 1998.

Gabilondo Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid, Trota, 2001.

Gadamer Hans-Geor, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000.

_____, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001.

_____, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998.

Geist Ingrid, “Una lectura expectante del tiempo”, México, Tópicos del seminario 4, Julio-Diciembre, 2000.

_____, *El proceso ritual como proceso de semiosis: ensayo analítico en torno al tiempo con base en las propuestas teóricas de la antropología, la semiótica y la fenomenología*, México, ENAH, Tesis doctoral inédita, 2001).

González Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, FFyL, UNAM, 1981.

Heidegger Martin, *El Ser y el tiempo*, 2ª ed, México, FCE, 1971.

_____, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid, Alianza, 1999.

_____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trota, 2000.

_____, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000-2001.

_____, *El concepto del tiempo*, Madrid, Trota, 2003.

Heimsoeth Heinz, *La metafísica moderna*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, s.d.

Husserl Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962.

_____, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folio Ediciones, 1984.

_____, *Meditaciones cartesianas*, 2ª ed., México, FCE, 1986.

_____, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología fundamental*, México, UNAM, 1988.

_____, *El artículo de la Encycopaedia Británica*, México, UNAM, 1990.

Hypolite Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.

Landa Josu, *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios*, México, Arlequín, 2002.

Lévinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

_____, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.

_____, *Humanismo del otro hombre*, Madrid Caparrós, 1993.

Lyotard , *La phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 1949.

Mariás Julián, *El tema del hombre*, 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, R.B.A.-Agostini, 1985.

_____, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964

_____, *Le visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Márquez Permartín Claudia, "Ontología del hombre en Eduardo Nicol", en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL-Seminario de filosofía, 1999.

Mohanty J.N., "La pertinencia de Husserl en nuestro tiempo" en A. Zirión (comp.) *La actualidad de Husserl*, México, FFyL-Fundación Gutman-Alianza editora mexicana, 1989.

Nicol Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, 1ª versión, México, Colegio de México-FCE. 1941.

_____, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, México, FCE, 1975.

_____, *Idea del hombre*, 1ª versión, Herder, México, 2004.

_____, *Idea del hombre*, 2ª versión, FCE, México, 1977.

_____, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., México, FCE, 1981.

_____, *La vocación humana*. México, CNCA, 1997.

_____, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, México, FCE. 1957.

_____, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974.

_____, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos. 1961.

_____, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965.

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

_____, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.

- _____, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980.
- _____, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981.
- _____, *Crítica de la razón simbólica: la revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982.
- _____, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México, UNAM, 1990.
- _____, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM-FF y L, 1990.
- _____, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, Revista Anthropos (Extra N° 3), 1998.
- _____, “Del oficio”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, Revista Anthropos (Extra N° 3), 1998.
- Noak Hermann, *La filosofía europea occidental*, Madrid, Gredos, 1996.
- Ortega y Gasset José, *Sobre la expresión y el fenómeno cósmico*, Madrid, Revista de Occidente, Obras II, , s. d
- Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, Peñalver Patricio, *Argumento de alteridad*, Madrid, Caparrós, 2000.
- Saavedra Vladimir, “La comunicación humana en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Entorno a la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL-Seminario de filosofía, 1999.
- Sagols Lizbeth, “Ethos y logos”, en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL, 1990.
- Santos María Luisa, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol” en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL, 1990.
- _____, “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, Revista Anthropos (Extra N° 3), 1998.
- Scheler Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, vols I-II, Madrid, Revista de Occidente, 1941-1942,
- _____, *El lugar del hombre en el Cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1982.
- Scherer René, *La fenomenología de las ' Investigaciones lógicas ' de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969
- Shuman Karl, “La idea de Husserl de la filosofía” en A. Ziri6n (comp.) *La actualidad de Husserl*, México, FFyL-Fundaci6n Gutman-Alianza editora mexicana, 1989.
- Trias Eugenio, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.

Verneaux R., *Filosofía del hombre*, 4ª ed., Barcelona, Herder.

Wahl Jean, *Introducción a la filosofía*, México, FCE, 1950.

_____, *Tratado de metafísica*, México, FCE, 1960.

Zirión Antonio, "El sentido de la fenomenología en Nicol", en Juliana González y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM-FFyL, 1990.

_____, "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "a las cosas mismas" en A. Zirión (comp.) *La actualidad de Husserl*, México, FFyL-Fundación Gutman-Alianza editora mexicana, 1989.