

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

***ESTRUCTURA DE LA CIENCIA Y POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO A  
PARTIR DE EDUARDO NICOL***

**TESIS**

Que para obtener el grado de

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

presenta:

**Roberto Andrés González Hinojosa**

**Asesor: Dr. Alberto Constante López**

**México, D. F.,**

**Diciembre 2007**



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.

A mis padres: *Clarita y Francisco*, por haberme motivado y permitido llegar hasta este punto.

A mis hijos y esposa: *Náyade, Abinoam y Minerva*, porque sin su apoyo este esmero no habría sido posible.

Agradezco de todo corazón a todas aquellas personas implicadas en la realización de este proyecto, y en especial al *Dr. Alberto Constante* por su profesionalismo, sagacidad y enorme corazón.

Una mención especial merece el profesor *Ricardo Horneffer* por su disposición siempre abierta, y apoyo altruista que me brindó durante todo este trayecto.

## ÍNDICE

pág.

Abreviaturas de las obras de Eduardo Nicol .....	5
Introducción .....	6

## EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Cap. 1. Condición y posibilidad del conocimiento	
a) De la originaria vinculación entre el logos y lo ajeno en el horizonte de la unidad del Ser .....	16
b) Exigencia racional de lo permanente .....	24
c) Condición y posibilidad de la ciencia .....	32
Cap. 2. Teoría del conocimiento y criterio de validación	
a) Acerca de los niveles, o grados, del conocimiento .....	38
b) Radiografía del conocimiento: memoria y percepción .....	43
c) Objetivación dialógica y verificación: sobre el criterio de validación .....	55
Cap. 3. Verdad y representación: comunidad, hecho y teoría	
a) Representación y presentación: la verdad como comunidad .....	69
b) Representación y creación: sobre la verdad de teoría .....	74
c) Consideración sobre la verdad de hecho: la ahistoricidad de la verdad .....	81
d) Una palabra en torno al sistema de los principios de la ciencia .....	87

## ESTRUCTURA DE LA CIENCIA

Cap. 4. Estructura, historia y unidad de la ciencia	
a) Engarce teórico e histórico de las ideas: estructura del principio interno del dinamismo de la ciencia .....	93
b) La reunión integral de la ciencias: quehacer y fin de la episteme .....	103
c) La esencia de la ciencia: criterio de demarcación .....	113
Cap. 5. Apuntes sobre el método	
a) La universalidad del logos por su función: fenomenología dialéctica .....	122
b) La función del método en las ciencias: sobre las reglas del método .....	130

## DICOTOMÍAS Y EL CAMINO DE LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

### Cap. 6. Contraste entre dos apercepciones de la ciencia: conocimiento provisional y ciencia perenne

- a) Conocimiento especial y relativo: acerca de la idea de la ciencia como un programa abierto de investigación ..... 146
- b) El ideal de la ciencia perenne: el horizonte de la verdad conclusa ..... 161
- c) Física y metafísica: relación y distinción ..... 171
- d) Verdad caduca y verdad permanente: el problema de la verdad y la historia .....183

### Cap. 7. En la senda de los límites del conocimiento

- a) Acerca de los límites epistemológicos del logos ..... 191
  - I) Límites y demarcación epistemológica: lo asequible ..... 198
  - II) Una palabra en torno al espectro del misterio ..... 208

## CONCLUSIONES

- 1-. Consideraciones generales sobre la epistemología de Nicol ..... 215
- 2-. Presencia, límite y misterio: hacia una implicación ontológica entre dos facetas del Ser ..... 228

## BIBLIOGRAFÍA ..... 245

## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE EDUARDO NICOL

Hemos decidido emplear abreviaturas de las obras de Nicol con el propósito de optimizar la lectura del trabajo, así como para aligerar el esfuerzo de citación a pie de página. La edición y la versión de los textos empleados en la presente investigación se encuentra especificada en la bibliografía general de la tesis. Para las citas de los otros autores hemos adoptado las notaciones usuales.

PSV	Psicología de las situaciones vitales.
IH	La idea del hombre.
HE	Historicismo y existencialismo.
VH	La vocación humana.
ME	Metafísica de la expresión.
PFH	El problema de la filosofía hispánica.
PC	Los principios de la ciencia.
PF	El porvenir de la filosofía.
ME, nv	Metafísica de la expresión, nueva versión.
IH, nv	La idea del hombre, nueva versión.
PTP	La primera teoría de la praxis.
RF	La reforma de la filosofía.
AP	La agonía de Proteo.
CRS	Crítica de la razón simbólica.
FP	Filosofía y poesía.
IVL	Ideas de vario linaje.

## INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos que con mayor frecuencia aparecen en la obra de Eduardo Nicol es el de ciencia, y junto a éste aparecen también los conceptos de verdad y conocimiento. Aunado a esto, nos encontramos que en los estudios publicados en torno a la obra del autor catalán no existía propiamente un tratado *in extenso* en torno a la cuestión epistemológica; desde luego, nuestra investigación no ha tenido que partir de cero, hay que reconocer los pocos esfuerzos emprendidos hacia este propósito, los cuales han sido de gran provecho para la realización del presente empeño. La reunión de estos dos datos, fue lo que nos animó a emprender la presente investigación: nos propusimos averiguar cuál es la situación que guarda la cuestión epistemológica en la obra del autor de *Los principios de la ciencia*.

Una de las características particulares, podría decirse, de la filosofía de nuestro autor consiste en que la epistemología es indescindible de la ontología. La consideración epistemológica va íntimamente engarzada con la meditación del ser. En este sentido, el presente empeño es una investigación epistemológica, pero también ontológica: son inseparables el ser respecto del conocer.

Nuestra exposición ha sido diseñada a fin de explayar cuatro objetivos específicos:

- 1- Condición general del conocimiento y la ciencia: este punto se desarrolla en el primer capítulo. Vale la pena acotar que para Nicol la condición general del conocimiento se finca en dos instancias: una ontológica y otra, podría decirse, sociológica. Esto quiere decir que en primer lugar se subraya la presencia del Ser, mientras que en segundo término, se recurre al concurso del "otro". Asimismo, la condición de la ciencia, amén de estos dos requisitos, requiere además del *ethos* vocacional por parte del buscador de la verdad. No hay ciencia sin *ethos* vocacional.
- 2- Criterio de validación del conocimiento: este punto se desarrolla en el segundo capítulo. Desde nuestra investigación, el conocimiento, en Nicol, puede adquirir validez epistemológica mediante la entreveración de dos

condiciones o instancias, a saber, por un lado, la comunidad de la razón: ninguna verdad puede ser válida si nadie puede comulgar con ella, la comunidad sería la primera instancia que ha de determinar la validez o rechazo de una proposición. Mientras que por otro lado, una proposición puede ser epistemológicamente válida si posee la posibilidad de ser confrontada con la realidad, la realidad en este caso fungirá como la instancia de apelación del conocimiento: una proposición puede ser válida siempre y cuando vaya enderezada hacia la realidad. La entreveración de estas dos instancias constituye el criterio de validación del conocimiento en Nicol.

- 3- Criterio de demarcación de la ciencia: este punto se desarrolla en el capítulo cuarto. Si bien es cierto que en el interior de la obra de nuestro autor se da cobijo a tres acepciones del conocimiento (conocimiento primario, la doxa y conocimiento científico), resulta evidente que no todo conocimiento puede ser calificado con el adjetivo de científico. Pensamos que era indispensable, además de que en el pensamiento del autor es viable, esbozar un criterio de demarcación del conocimiento científico. ¿Cómo podemos distinguir una proposición científica de otra no científica? Aquí vale la pena señalar que el criterio de científicidad, siendo epistemológico, sin embargo va más allá de la misma epistemología. Debido a que el primer rasgo científico del conocimiento proviene de la disposición existencial que el sujeto posee frente a la realidad, es decir, un conocimiento puede considerarse científico siempre y cuando su promoción haya sido ocasionada o promovida por el *ethos* vocacional. La primer distinción entre un conocimiento científico respecto de un conocimiento seudocientífico se da a un nivel existencial. Sin embargo, también podemos encontrar un criterio epistemológico de demarcación, el cual está compuesto por la hilvanación sistemática de los siguientes elementos: objetividad, universalidad, racionalidad, método y sistema. En este sentido, ciencias no son únicamente las de la naturaleza o las del espíritu, también

lo es la filosofía, en un sentido estricto. El criterio de demarcación de la ciencia es epistemológico y existencial.

- 4- Límites del conocimiento: este punto se desarrolla en el séptimo capítulo. La metafísica de nuestro autor, en cierto sentido, podría adjetivarse como una filosofía de los límites de la razón. Pensamos que resulta un tanto obvio la noticia de los límites de la razón, la razón posee límites: está limitada tanto espacial como temporalmente. La razón no ha existido desde siempre y tampoco es omnisciente. Epistemológicamente la razón se encuentra franqueada por lo que Nicol denomina "misterio". El misterio, nos dice en *Formas de hablar sublimes*, es el límite infranqueable contra el cual choca la razón, donde se agotan sus posibilidades epistemológicas. Consideramos que la alusión nicoliana al misterio en tanto límite del logos, asoma en dos momentos clave: a) en la alusión a la presencia del Ser y b) en la cuestión del origen, precisamente del logos. Si bien es cierto que la presencia del Ser es lo más evidente, sin embargo, resulta inexplicable, es lo más misterioso. La otra vía por donde se aviene el misterio es a propósito de la alusión del origen del logos en el Ser: en algún momento del tiempo el logos hace su aparición, con esta aparición se desdoblan las eras del Ser. Con el logos surge propiamente la presencia. El misterio ahora se bifurca, no sólo es misterio la era que precede a la presencia del Ser, también es misterio la reunión entre la materia y el logos, suscitada en cada operación simbólica en el claro de la presencia. Lo importante de esta alusión, pensamos, es soslayar que filosóficamente el misterio no tiene solución; aunque se quiera, no se puede, sino más bien para fincar en éste los límites epistemológicos infranqueables de la razón fenomenológica.

Cabe mencionar que al idear nuestro proyecto, lo concebimos en el horizonte de la epistemología contemporánea. Por esta razón consideramos que nuestro tratado debía tocar indispensablemente cuatro pautas básicas, a saber: la condición para el conocimiento, criterio de validación del conocimiento, criterio de demarcación del conocimiento científico y finalmente los límites epistemológicos

de la razón. Con agrado descubrimos que estas cuatro pautas encuentran una salida satisfactoria en la obra de Nicol. Sin duda, inferimos que nuestro autor es un eminente epistemólogo. Desde luego, nuestra investigación no sólo se ciñe a estos cuatro puntos: hay diversos elementos intermedios que hilvanan el itinerario de la cuestión epistemológica en el catalán. Al respecto cabe señalar que el cuerpo completo de la presente investigación está conformado por siete capítulos distribuidos en tres secciones principales: la primera lleva por título, “Epistemología y teoría del conocimiento”, en ésta desarrollamos la teoría del conocimiento y la teoría acerca de la verdad, su desglose lo realizamos en tres capítulos: 1) condición y posibilidad del conocimiento, 2) teoría del conocimiento y criterio de validación, y 3) verdad y representación: comunidad, hecho y teoría.

La segunda sección lleva por título, “Estructura de la ciencia”, en ésta desarrollamos la explicación nicoliana del engarce histórico y teórico de las ideas en el cuerpo de la ciencia, además nos detenemos brevemente a reflexionar sobre el método; el desglose lo realizamos en dos capítulos: 1) estructura, historia y unidad de la ciencia, y 2) apuntes sobre el método.

La tercera sección la hemos titulado, “Dicotomías y el camino de los límites del conocimiento”, en ésta exponemos, lo que consideramos, una dicotomía en torno a la noción de ciencia, suscitada en el interior de la obra de nuestro autor; recorreremos también, de la mano del catalán, el camino donde amanecen los límites epistemológicos del logos. El desglose de esta parte la facturamos a través de dos capítulos: 1) contraste entre dos apercepciones de la ciencia: conocimiento provisional y ciencia perenne, y 2) en la senda de los límites.

En las Conclusiones realizamos dos consideraciones: la primera, se endereza hacia aspectos generales sobre la epistemología de Eduardo Nicol. La segunda, podría considerarse como un intento por prolongar el legado metafísico de nuestro autor, a través de una reflexión en torno a la implicación ontológica de la presencia y el misterio como facetas del Ser.

El método empleado en la presente investigación ha sido hermenéutico, fenomenológico y dialéctico. Hermenéutico porque, en primer lugar, nos hemos tenido que ceñir a la lectura de la obra de Nicol, de ahí hemos tenido que realizar

esfuerzos meditativos, ya para delinear nuestro plan de trabajo, ya para emprender una comprensión e interpretación convincente de las palabras de nuestro autor. Fenomenológico, porque ha partido del dato del conocimiento y del dato, también, de que en la obra del autor catalán se lleva a cabo un análisis del fenómeno de la verdad y la ciencia. Dialéctico, porque el desarrollo del presente empeño necesariamente ha tenido que transcurrir en diálogo. Cabe hacer la aclaración de que el presente empeño no es sólo una exposición de las ideas de Nicol, antes bien es un diálogo entre ideas contrastantes apoyadas, a veces, en otros autores, otras tantas, en consideraciones personales, ya acerca del conocer, ya acerca del ser. El logos, como bien lo dice nuestro autor, es dia-logos, es trans-logos. Este contraste de opiniones, a fin de extraer una conclusión en el cuerpo del presente, transcurre por la vía de la dialéctica.

Consideramos que son tres los aportes que podrían contarse a favor del presente esfuerzo:

- a) En primer lugar, hay que destacar que el presente empeño coloca su énfasis principal en un punto en el que, los estudios sobre Nicol, no han insistido exhaustivamente, tal es el caso de la cuestión epistemológica. Consideramos que el producto de nuestro esfuerzo ha sido el resultado de un diálogo permanente entre nuestro autor so pretexto del conocimiento, la verdad y la ciencia, en el marco de la epistemología contemporánea, plasmado en un esquema, desde nuestro punto de vista, aceptable.
- b) En segundo lugar, habría que considerar al presente no sólo como una exposición rigurosa de la idea del ser y del conocer en Nicol, sino como un diálogo entre el catalán y otros autores a propósito de los problemas centrales y contemporáneos de la epistemología y la ontología. Logrando con ello revertir, en cierta manera, el descuido y el poco reconocimiento concedido al autor catalán en el ámbito contemporáneo de la discusión epistemológica. Pensamos que la crítica contemporánea no ha valorado en su justa dimensión las consideraciones epistemológicas de nuestro autor. El presente es un estudio crítico en el que simultáneamente se van realizando

los aportes que nos parecen importantes, a propósito del debate contemporáneo de la epistemología, vertidos por Nicol.

- c) En tercer lugar, hemos intentado prolongar la consideración ontológica, o mejor dicho, hemos intentado dibujar una posibilidad para la meditación del ser a partir de la magna enseñanza de Nicol. Esta pauta nos fue dada a raíz de nuestra reflexión acerca de los límites del conocimiento que se esbozan en la obra de nuestro autor, ello nos permitió, por un lado, el acceso a la matriz epistémica de la filosofía del catalán, mientras que por otro, nos instaló en el camino de la meditación del espectro del misterio, desde donde pudimos esbozar la posibilidad temática de una implicación ontológica de dos facetas del Ser.

A continuación intentamos precisar escuetamente el sentido de algunos términos claves de nuestro trabajo, esto permitirá aclarar desde el inicio la relevancia y orientación que poseen ciertos conceptos en el desarrollo de nuestra investigación, lo cual coadyuvará a una mejor comprensión de la misma.

*Ciencia:* puede entenderse como un sistema de verdades, pero también como una vocación humana. Podría decirse que la definición general de la ciencia en Nicol requiere el inexorable concurso de dos acepciones, a saber, una epistemológica y otra vocacional. La ciencia no es pura epistemología, tampoco es pura vocación; es más bien el resultado del justo equilibrio entre ambas. La ciencia en tanto epistemología ha de ser rigurosa, sistemática y metódica; mientras que en tanto que vocada, ha de ser la actualización permanente de esa disposición de colocarse frente al ser en actitud contemplativa, desinteresada y sumisa ante la realidad. Nicol dice: “Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, [objetividad], método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana”<sup>1</sup>.

*Conocimiento:* todo conocimiento es un re-conocimiento y requiere naturalmente la cooperación del otro. En la empresa del conocimiento, podría decirse, se pone de relieve dos reuniones simultáneas, a saber, por un lado, la

---

<sup>1</sup> Nicol, “Humanismo y ética” en, IVL, p. 411

integración de las distintas funciones cognitivas en el sujeto, y por otro, la cooperación o colaboración del otro en el reconocimiento del objeto. Nicol pregunta: “¿De qué recursos disponemos para conocer? El sujeto dispone natural y primariamente de los sentidos”<sup>2</sup>, los cuales no operan sino mediante el concurso de las distintas funciones epistémicas del sujeto: la *áisthesis* y el *nous* no operan por separado. El conocimiento supone la percepción, la memoria y la experiencia, “el yo, dice el autor, se da por entero en cada una de sus experiencias”<sup>3</sup>. El proceso del conocimiento en nuestro autor posee tres momentos muy marcados: “Podríamos distinguir en el conocimiento una fase primaria, que es el *aparecer* (aprehensión inmediata del ser); una segunda fase es el *reaparecer* (representación mental o verbal); y una tercera fase que es el *parecer* sobre lo representado”<sup>4</sup>. Por esta razón Nicol afirma que todo conocimiento es un reconocimiento, precisamente porque el conocimiento es una suerte de verificación del ser. Ciertamente es que las tres percepciones se dan en un mismo acto y sólo por el análisis esta unidad se descompone, aunque cabe aclarar que esta desarticulación es metafórica ya que se hace con el fin de aclarar el esquema de la radiografía del conocimiento.

*Verdad*: hay la verdad de hecho y la verdad de teoría. La característica principal de una verdad de hecho consiste en que no ha sido producida por la razón, es decir, no es una creación de teoría, y en este sentido, no es materia *disputata*. A su vez la verdad de teoría se caracteriza por ser precisamente una creación de la razón. La verdad de teoría es esencialmente histórica por dos razones, a saber, por ser en sí misma una creación de teoría y por ser explicativamente insuficiente, es decir, los dos rasgos que definen a la verdad de teoría son: la póiesis y la insuficiencia explicativa, de ahí que toda verdad de razón sea provisional. Sin embargo, en Nicol, la verdad tanto de hecho como de teoría encuentran un común denominador, a saber, son una apófansis del ser. En

---

<sup>2</sup> Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, “Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica”, *Anthropos*, Barcelona, Extraordinarios 3, p. 172

<sup>3</sup> PSV, p.42

<sup>4</sup> ME, nv, p.104

términos generales, podría decirse que “*la verdad es la manifestación [apofántica] del ser*”<sup>5</sup>.

*Logos*: hay el logos inmanente a la realidad, que todo lo gobierna: el régimen legal del Ser. Este primer sentido del logos no posee datación y puede adjetivarse como transhumano porque no es propiamente el logos del hombre, aunque cabe aclarar que representa la ley del pensar. El logos humano puede entenderse como “razón y palabra”. El logos es transitivo, es diá-logo. “Todo *logos* es dialógico..., todo *logos* es expresión”<sup>6</sup>, es esencialmente apofántico, porque al efectuar la mostración del ser, también está de suyo manifiesto en todas las acciones y creaciones de los hombres. Por la acción transitiva del logos, el hombre se relaciona con su semejante, se da y se entrega al otro, y mediante esta misma acción asume recíprocamente el don del otro. El logos es siempre apodíctico, lleva siempre una intención comunicativa y un contenido significativo. El logos siempre va enderezado hacia el otro.

*Principio*: “La palabra principio... puede significar a la vez el comienzo y el fundamento: la base como punto de partida, y la base como sustento de lo que se construye sobre ella”<sup>7</sup>. El principio cumple una doble función: es el principio de explicación y comprensión de lo que es, y además mediante los principios encuentra unidad y sustento el edificio del conocimiento.

*Vocación*: la vocación es un llamado a ser, evidentemente existen distintos caminos para ser. Sin embargo, los dos elementos que definen a la vocación son el ímpetu y el diálogo. “Hemos de considerar a la vocación como *ímpetu* y como *diálogo*..., el carácter vocacional del ser es anterior a toda llamada y a toda decisión”<sup>8</sup>. En otra parte el autor agrega, “la vocación es *mi* vocación porque, a decir verdad, es mi ser el que llama. Ese ser tiene una capacidad para llamar simplemente porque él no está dado con la limitación *final* de lo que está completo... De lo que él dispone al comienzo, es de una capacidad de originalidad.

---

<sup>5</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 231

<sup>6</sup> PC, p.62

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 372

<sup>8</sup> ME, nv, p. 200

Esa *disponibilidad*... es el dispositivo en tensión de sus capacidades individuales”<sup>9</sup>. Esta *disponibilidad para ser* es la forma vocacional común, mientras que *las capacidades individuales* es lo que marca el dispositivo singular de cada vocación. La vocación es una fuerza libre que tiende, es un ímpetu cuya marcha se va resolviendo únicamente atendiendo el llamado del otro para ser. En la vocación es el hombre quien llama al hombre, por esto aquélla ha de entenderse como ímpetu y como diálogo.

*Ethos*: cada vocación posee un *ethos* particular que se cifra en la exigencia ética inherente a cada decisión vocacional. El *ethos* es el compromiso, la responsabilidad, el carácter, la disposición ante el mundo, la capacidad de dar y recibir. ¿En qué consiste el *ethos* de la ciencia? Nicol dice “la vocación es el *ethos* de la ciencia... Sin el *ethos* vocacional no hay ciencia”<sup>10</sup>. Podría decirse que el *ethos* de la ciencia está caracterizado por dos particularidades: “el estado de alerta” y “la sumisión ante la realidad”. A este respecto el autor dice: “la actitud científica requiere una... mirada alerta y vigilante (que es lo que originariamente significa *alétheia*)”<sup>11</sup>; este estado de alerta es la capacidad de colocarse frente a la realidad con una actitud interrogativa para alcanzar la contemplación desinteresada del ser. Desinteresada, significa libre “y sumisa ante el ser que es objeto de interrogación metódica”<sup>12</sup>. Quien asume en su vida el *ethos* de la ciencia, asume el compromiso de dar razón de lo que es tal como es en sí mismo.

*Presencia*: podría decirse que el Ser asumió el modo de la presencia a propósito de la aparición del logos. La presencia posee una datación que coincide con la irrupción del logos precisamente en el Ser. La noción de presencia presupone un ante quién, es decir, estar siendo precisamente presenciado y testimoniado. En este sentido, podría decirse que la función del logos desde su irrupción ha dado constancia de la presencia. Que el Ser es presencia significa que es fenómeno, y que no se guarda tras las apariencias, “el ser está a la vista”<sup>13</sup>,

---

<sup>9</sup> Nicol, “Vocación y libertad”, traducción del original en francés por Juan Manuel Silva Camarena en, IVL, p. 288

<sup>10</sup> PC, p. 384

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 386

<sup>12</sup> *Ibid*, 384

<sup>13</sup> ME, nv, p.79

el ser no se oculta bajo ninguna circunstancia. La presencia es actualidad permanente. Por otro lado, la presencia del ser representa también el claro abierto para el conocimiento; digamos que es el suelo donde se desarrolla la empresa del conocimiento.

*Misterio*: representa el límite infranqueable de la razón. El misterio es una suerte de cerco que señala el vértice entre lo cognoscible y lo infranqueable. En el misterio se agotan las esperanzas epistémicas del logos. La razón, nos dice el autor, choca contra límites infranqueables y “tiene que aceptar la irreductibilidad del misterio... El misterio no se resuelve, pero se explica”<sup>14</sup>. La noticia del misterio a Nicol le llega desde distintas direcciones: la reunión entre la materia y el logos en cada operación simbólica, por ejemplo, resulta un misterio insoluble. La irrupción del logos, también, ocasionó un desdoblamiento en la “eras” del Ser, comienza la era de la presencia; esto simultáneamente tornó en misterio el horizonte que pudo anteceder a la presencia.

---

<sup>14</sup> PF, p.38

## EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

### Cap. 1. Condición y posibilidad del conocimiento

*a) De la originaria vinculación entre el logos y lo ajeno en el horizonte de la unidad del Ser*

Nos ha dicho Eduardo Nicol, una y otra vez, que la filosofía no es un albergue de llegada, es antes bien un camino, una marcha, una búsqueda que se teje por la constante formulación de preguntas. La tradición evidentemente es obra humana, y en tanto que humana interpretable, es decir, cuestionable o, en el mejor de los casos, aceptable. Bajo esta óptica preguntemos ¿cuál es la condición para la posibilidad del conocimiento en general?, o en otros términos ¿dónde se cifra la condición original de posibilidad para el conocimiento en la filosofía de Eduardo Nicol?

Nos parece que esta pregunta no es una interrogante cualquiera, en ésta se capitaliza la posibilidad teórica acerca de la inteligibilidad de lo real. Asistimos al planteamiento de una cuestión fundamental, y por ser fundamental tiene que formularse desde el inicio, porque su atención recae precisamente sobre el origen. ¿Origen de qué? De la posibilidad del conocimiento. El catalán nos dice: “Situarse en el origen, como requiere cualquier tarea principal, no es quedarse en el pasado y depender de él, sino sentirse presente en él y hacerlo presente otra vez, representándolo críticamente”<sup>1</sup>. La noción del origen nos marca ya una dirección en la investigación, la cual implícitamente supone un acto de germinación, la germinación precisamente de la razón.

Sería un tanto banal preguntar si el conocimiento existe o no, puesto que de él damos testimonio todos los días al comunicarnos; la presencia de las ciencias son a este respecto el testimonio más fehaciente y contundente. Desde luego, no existe un tipo único o nivel exclusivo del conocimiento, la epistemología nos ha

---

<sup>1</sup> ME, nv, p. 12

mostrado que existen grados del conocer, así también en la exposición de Nicol el conocimiento posee grados, acerca de los cuales trataremos en nuestro segundo capítulo. El hecho es que efectivamente hay conocimiento. ¿Dónde radica la posibilidad del conocimiento? No preguntamos si es o no posible, preguntamos más bien cómo es que en la óptica de una obra como la de Nicol se explican las condiciones de posibilidad para el conocimiento en general.

Digamos por lo pronto que la condición del conocimiento en nuestro autor no se resuelve en una instancia exclusiva. Sin embargo, pensamos que efectivamente podría subrayarse especialmente una, la cual por ser primigenia, es principal la que, según el catalán, “divide a los tiempos, marcando un antes y un después”<sup>2</sup>. Es la instancia que nuestro autor presenta diciendo: “en un momento del tiempo, el Ser se hace logos”<sup>3</sup>, y en otra parte también insiste, “de repente, un buen día, el Ser saca de sí mismo”<sup>4</sup> al logos, marcando con ello lo que podría denominarse un desdoblamiento del Ser, es decir, marcando precisamente eso que acabamos de citar de boca del mismo autor, a saber, un antes y un después, siendo la aparición del logos precisamente el, por así decirlo, vértice de esta bifurcación. Podría decirse que en la ontología de Nicol la aparición del logos en el horizonte del Ser constituye un punto capital de prolijas consecuencias<sup>5</sup>, ya que permite hablar, por un lado, justamente de este “antes y después”, es decir, permite afianzar teóricamente dos, por así decirlo, eras del Ser, marcadas por la aparición del logos; a este respecto Nicol agrega, “su aparición [del logos], representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que había permanecido mudo desde la eternidad..., su aparición conmovió la eterna estabilidad del Ser”<sup>6</sup>.

Este desdoblamiento que reluce en la cita anterior, amén de marcar un antes y un después, paralelamente también sugiere otra consecuencia, a saber,

---

<sup>2</sup> CRS, p. 126.

<sup>3</sup> IH, nv, p. 81

<sup>4</sup> CRS, p. 259

<sup>5</sup> La aparición del logos nos parece un punto de suma importancia porque a partir de éste, consideramos, pueden derivarse tres consecuencias: 1) se puede hablar de un antes y de un después, antes de la aparición del logos y después de su aparición, 2) se puede hablar también de un enriquecimiento del Ser, hay más ser desde que hay logos, 3) con la aparición del logos el Ser adquiere el modo de la “presencia”.

<sup>6</sup> CRS, p. 259-260

un enriquecimiento del Ser, enriquecimiento que se cifra en la aparición del logos mismo; digamos que el logos viene a sumar otro relieve en la estructura del Ser. Desde que hay logos se puede hablar de dos relieves hacia el interior del Ser: la materia, por un lado, y el pensamiento, por otro.

La aparición del logos introduce un enriquecimiento sin precedente en el interior del Ser. Nicol nos dice: “*Hay más ser desde que puede hablarse del ser*”<sup>7</sup>, hay más ser desde que hay logos, es decir, el Ser queda enriquecido desde que “*hay una parte del ser que habla del ser, y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente*”<sup>8</sup>; siendo precisamente el hombre el ser que habla del Ser; en el hombre el ser se hace logos y el logos se hace ser; el autor catalán nos dice literalmente, “en el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser”<sup>9</sup>.

Si bien es cierto que el Ser queda enriquecido con la aparición del logos, ya porque permite marcar dos eras, ya porque introduce una parte del ser que habla del ser, nos parece, sin embargo, que el enriquecimiento principal que podría contarse a partir de la aparición del logos podría cifrarse en que con ello el Ser *adquiere* una modalidad o, mejor dicho, una dimensión en la que habrá de sustentarse la condición de posibilidad para el conocimiento en general: el autor nos dice que con la aparición del logos “*éste [el Ser] adquiere su condición de presente, [lo cual] le añade una nueva dimensión*”<sup>10</sup>. ¿En qué consiste esta nueva dimensión que surge conjuntamente con el logos? El autor enfáticamente nos dice, “sin el logos el Ser no sería *presencia*: simplemente habría Ser”<sup>11</sup>; en otra parte también nos dice: “Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. *Pero, en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia*”<sup>12</sup>. El Ser adquiere la modalidad de “presencia” a propósito de la aparición del logos. La era de la presencia del Ser es contemporánea con el advenimiento del logos. Sin el logos el Ser no es presencia, simplemente es. La

---

<sup>7</sup> ME, nv, p. 130

<sup>8</sup> *Ibid*, p.128

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 130

<sup>11</sup> IH, nv, p. 80, el subrayado es nuestro.

<sup>12</sup> ME, nv, p. 129, el subrayado es nuestro.

noción de presencia, dentro de la ontología de nuestro autor, poseerá un peso muy notable a propósito del conocimiento.

Cabe enfatizar que el Ser no nace con el logos, el Ser no posee datación, es más bien el logos quien en algún momento del tiempo aparece, esta germinación marca el inicio de una nueva dimensión, de una nueva época, la cual podría adjetivarse como la era de la presencia del Ser. ¿Qué significa propiamente presencia? Al respecto el autor nos dice: “El concepto de presencia implica un ‘ante quién’... El Ser no está presente sino en el acto de la presentación”<sup>13</sup>, y toda presentación es una factura del logos, es decir, la presentación del ser se efectúa mediante el ejercicio del logos: “*La apodicticidad es inherente a la primaria declaración de la presencia del ser*”<sup>14</sup>. Podría afirmarse que la función del logos consiste en reiterar permanentemente la presencia del ser. Nicol afirma que esta función del logos es “una especie de responsabilidad existencial, que es la de hacer presente el ser con la palabra..., este destino se cumple, desde que hay verbo, inexorablemente”<sup>15</sup>. Cada palabra alude al ser, cada palabra reitera la presencia de éste, con cada palabra se logra presentar al ser. “*El Ser no tiene historia. Pero la presencia del Ser en el logos es histórica*”<sup>16</sup>. El autor nos dice terminantemente: “En rigor, no hablamos de otra cosa..., sólo podemos hablar del ser”<sup>17</sup>. En rigor, pensamos que la presentación es posible en la medida en que ésta se instala en el claro de la presencia del Ser, es decir, el Ser en tanto presencia vendría a representar el claro abierto donde se levanta la posibilidad de la presentación, y dado que toda presentación se efectúa inexorablemente mediante el logos, y además, como toda acción del logos es comunal, entonces toda acción del logos es eminentemente vinculatoria.

Pero el acto de la presentación<sup>18</sup>, como lo hemos citado, requiere el concurso de un alguien ante quien se haga explícita. Resulta evidente que la presentación va dirigida siempre hacia alguien. De aquí, entonces, nos sobreviene

---

<sup>13</sup> IH, nv, p. 80

<sup>14</sup> ME, nv, p.13

<sup>15</sup> *Ibid*, pp. 129-130

<sup>16</sup> IH, nv, p. 82

<sup>17</sup> Nicol, “El filósofo, artífice de la palabra” en, IVL, p. 201

<sup>18</sup> Sobre el tema de la presentación del ser por el logos ahondaremos más en nuestro tercer capítulo.

la noticia de que en la presentación del ser se efectúa una doble interacción: en primer lugar, la interacción entre dos sujetos, y en segundo lugar, la interacción entre el logos y la materia, es decir, entre el logos y aquello que nombra; generalmente aquello que nombra el logos Nicol le llama "lo ajeno", lo ajeno representa el extremo con el que interactúa el logos. Sin embargo, ambas interacciones suceden en el claro del Ser.

Por otro lado, pensamos que tocante a las condiciones para la posibilidad del conocimiento en Nicol deben obligatoriamente mencionarse, de entrada, tres instancias claves: en primer lugar, la presencia del Ser, sobre la cual ya hemos realizado una aproximación en los párrafos precedentes; en segundo lugar, la vinculación entre los sujetos, y en tercer lugar, la relación entre el logos y lo ajeno.

La noción de conocimiento presupone a su vez la de relación, es decir, el conocimiento exige la vinculación. Alguien conoce algo. En la empresa del conocimiento se encuentran interactuando el logos y lo ajeno. Cómo es posible esta relación, Nicol dirá que es inexplicable o más bien es un misterio. Pero tal vez no sea del todo misteriosa esta relación, sobre todo si atendemos algunas partes claves de la ontología de nuestro autor. El hecho es que efectivamente convergen el logos y lo ajeno en cada operación simbólica promovida por el logos, lo cual permite afirmar que de suyo existe una suerte de vinculación originaria entre el logos y lo ajeno.

Para poder plantear la relación con lo ajeno, nuestro autor afirma que resulta necesario resaltar otra vinculación previa, a saber, la que se establece entre el tú y el yo, es decir, la de los interlocutores, los cuales a propósito del conocimiento, se vinculan a través de símbolos gestados por el logos, estableciendo una relación simbólica precisamente entre los interlocutores. Nicol afirma: "La relación simbólica radical [es]..., la que el símbolo establece *entre ambos*"<sup>19</sup>. Esquemáticamente, en el proceso del conocimiento figura, primero, la vinculación entre los sujetos, posteriormente la relación entre éstos con lo ajeno. Nuestro autor dice que sin esta previa vinculación la relación entre el logos y lo ajeno ni siquiera podría llegar a plantearse; en sus propias palabras el catalán

---

<sup>19</sup> CRS, p. 236

dice: “El planteamiento riguroso del problema impone el reconocimiento de una previa adecuación: la que el símbolo establece entre los interlocutores. Si éstos no fueran literalmente con-venientes, el problema de su relación con lo ajeno no se plantearía siquiera... Se confirma que el hombre es creador de símbolos porque es un *ser simbólico*”<sup>20</sup>. La vinculación intersubjetiva se lleva a cabo mediante el uso de símbolos, mediante el lenguaje, más bien mediante la expresión, la cual no se reduce ciertamente a lo meramente lingüístico, sin embargo, el lenguaje es la manifestación más sofisticada del logos; a este respecto el autor nos dice: “pero no toda expresión es verbal..., todo lo humano es expresivo.., [sin embargo, cabe subrayar] esta forma suya de expresión eminente que es el lenguaje”<sup>21</sup>. La empresa del conocimiento ha menester del lenguaje, se realiza mediante palabras, en una referencia simbólica común a la realidad.

Pero el símbolo, en primer lugar, permite entablar la vinculación entre los interlocutores. La primera correlación que se da en el proceso del conocimiento sucede entre los parlantes. Sin esta primera vinculación, la relación con lo ajeno ni siquiera podría plantearse, tal como se ha mencionado en las últimas citas. Los parlantes se relacionan simbólicamente: esta vinculación básica nos permite avanzar hacia planteamiento de la siguiente vinculación: la relación entre los parlantes con lo ajeno.

¿Cuál es el nexo que permite la relación entre los parlantes y lo ajeno? O en términos de Nicol, “¿Cómo puede la razón, por sus propios medios, ensamblarse con lo que es irreductible a su ser? Para existir, necesito apropiarme de lo ajeno. Esta acción [es] la que efectivamente lleva a cabo el símbolo”<sup>22</sup>. Esto quiere decir que es precisamente el símbolo el que permite vincular, por un lado, a los parlantes entre sí, y por otro, a éstos con lo ajeno. El símbolo es quien recorre el circuito entre los interlocutores y lo ajeno: “por el logos, dice el catalán, lo otro deja de ser ajeno..., esto significa que lo ajeno no es tan ajeno como parece”<sup>23</sup>. Nos entendemos, luego lo ajeno ha dejado de ser totalmente ajeno. A lo ajeno

---

<sup>20</sup> *Ibid*, pp. 238, 233

<sup>21</sup> ME, nv, pp.33,36,37

<sup>22</sup> CRS, p. 237

<sup>23</sup> *Ibid*, pp. 230, 272

aludimos en todo acto simbólico, y al hacerlo objeto de alusión no sólo lo señalamos, además nos lo apropiamos mediante el lenguaje, es decir, lo incorporamos a nuestro mundo, haciendo de éste algo propio. Esto “quiere decir que, por el logos, lo otro deja de ser ajeno. Con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo; se posee a sí mismo”<sup>24</sup>.

En cada operación del logos sucede una reunión y una distinción entre el logos y la materia, es decir, entre el logos y lo que menta. Dice Nicol que el logos no es materia y, sin embargo, no puede ser aparte de ésta. Pero en verdad esta apropiación no sería posible si no existiera la previa vinculación entre el logos y lo otro. Es en el acto de la comunicación donde “se conjuntan los dispares; es una relación entre dos términos ontológicamente heterogéneos: el logos y la cosa”<sup>25</sup>.

Pensamos que esta conjunción entre el logos y lo ajeno, en cierta manera, podría interpretarse como una suerte de *complementación*, y el sentido de esta complementación “consiste en reconocer que *no* sería posible hablar de la materia si ésta *no* permaneciese inserta en el logos”<sup>26</sup>; es decir, esta complementación queda confirmada desde el momento en que se puede hablar acerca de lo ajeno, precisamente porque permanece inserto en el logos. Por esto cabría afirmar que los símbolos, en cuanto representación de lo ajeno, convergen con los objetos, porque se encuentran, el logos y lo ajeno, recíprocamente vinculados, por lo que se complementan el uno con el otro. Nicol concluye diciendo: “*el logos es símbolo o complemento real de la materia*”<sup>27</sup>. Y con esto estaríamos respondiendo al sentido de la segunda vinculación, la cual corresponde a la relación entre el logos y lo ajeno.

Pensamos que la condición de posibilidad para el conocimiento en Nicol se levanta sobre el claro del engarce de los siguientes tres factores: *la presencia del Ser, la vinculación entre los hombres, y la vinculación entre el logos y lo ajeno*.

Primero es lo primero, y esto es el Ser. En el Ser encuentran cobijo todas las existencias y maneras de ser, *el conocimiento es un modo de ser*, como otros

---

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 230

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 225

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 272

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 275

tantos, *el cual encuentra sustento y posibilidad sólo en el Ser*. “El Ser es la base... La razón se basa en el Ser”<sup>28</sup>, esto quiere decir que el Ser se encuentra en la base de todo simbolismo verbal, acción mediante la cual se logra enhebrar la vinculación entre la comunidad de los hombres y éstos a su vez con lo ajeno. El autor nos dice: “La relación simbólica radical no es la que establece *cada uno* de los dos sujetos por su cuenta, sino la que el símbolo establece *entre ambos*. Es ésta la que permite la incorporación del ser ajeno. El ser no se posee sino como ser común”<sup>29</sup>. El Ser está en la base de la comunidad de los hombres, quienes a su vez tienen que vérselas con lo ajeno, poniendo de relieve con ello el engarce recíproco entre todos éstos. Desde donde podemos cifrar el claro para la posibilidad del conocimiento.

Sin embargo, “hablar es participar en el Ser. En el Ser ya estamos integrados; pero mediante la función simbólica, el hombre que pertenece al Ser logra que el Ser le pertenezca a él..., por esta capacidad de acción verbal, enriquecen al Ser que los posee”<sup>30</sup>. Por el verbo el hombre logra poseer al ser, y viceversa, el Ser, por la acción del logos, se posee a sí mismo. El Ser por el logos logra recogerse, logra converger consigo mismo: en una palabra, logra autopoerse.

La autoposición más original del Ser a propósito de la aparición del logos, tal vez pueda cifrarse en esto, a saber: “*el logos es la dianoia de Ser*”<sup>31</sup>. El logos aparece en el Ser, gracias a este advenimiento el Ser logra converger consigo mismo, y el testimonio de esta convergencia queda de manifiesto, precisamente en la función simbólica del logos, lo cual nos habla de una original vinculación entre Ser y logos, punto en el cual, desde nuestro punto de vista, se levanta la condición primera de posibilidad para el conocimiento.

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 245

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 236

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 233

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 276

### *b) Exigencia racional de lo permanente*

Amén de lo anterior, en la filosofía de Nicol se suscita, además, simultáneamente, una exigencia y una consideración teórica acerca de “lo permanente”. El concurso de lo permanente en la empresa del conocimiento es una pieza sumamente importante en la epistemología del catalán, porque de alguna u otra manera, es condición *sine qua non* para el conocimiento. Y esta exigencia no es de ahora, es contemporánea con la historia. Dicha exigencia habría de hacerse explícita sólo por la filosofía y el primer vestigio lo encontramos en la famosa sentencia de Anaximandro, la que, según traducción del propio Nicol, reza así: “Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo”<sup>32</sup>. Independientemente de la enorme complejidad y riqueza que desborda esta sentencia, conviene resaltar que en ésta ya se subraya el hecho de que las cosas suceden ordenadamente en el tiempo; el tiempo es un orden, lo cual quiere decir que las cosas suceden orquestadas mediante una regularidad, esta regularidad es garantía de la racionalidad, es decir, en esa regularidad se instala la posibilidad para la inteligibilidad de las cosas. Podría decirse, en cierta manera, que cada etapa de la historia de la filosofía se traza bajo el matiz de una concepción acerca de lo regular y de lo permanente. La historia de la filosofía es la historia de las concepciones de lo permanente. No existe una noción uniforme acerca de esto último, sin embargo, hemos de coincidir con nuestro autor en que lo permanente resulta indispensable como sustrato o suelo para el conocimiento. Sobre lo permanente reposa, una vez más, la posibilidad del conocimiento.

Cada filosofía se las ha visto, de alguna u otra manera, con la cuestión de lo permanente. La peculiaridad entre una y otra filosofía ha dependido, en cierto sentido, de la manera de concebir y ubicar lo permanente. “El problema, nos dice el autor, se reduce al de la ubicación de lo permanente”<sup>33</sup>, es decir, “a la manera

---

<sup>32</sup> Cfr. PC, p.467

<sup>33</sup> ME, nv, p. 75

como se conciba la permanencia<sup>34</sup>. A este respecto cabe mencionar que el sentido de la permanencia en nuestro autor adquiere su peculiaridad porque viene estructurado desde, y en, el horizonte del tiempo; es decir, lo permanente adquiere tal firmeza y estabilidad por contraste en lo que deviene o cambia.

El tiempo, nos ha dicho en la primera versión de *La idea del hombre*, “no es un recipiente que reciba como una horma o forma un contenido de acontecimientos..., el tiempo posee formas<sup>35</sup>. Con lo cual se cierra el paso a toda pretensión por sustancializar el tiempo, el tiempo no es un sujeto, no es algo sustante, es antes bien forma: la forma del cambio; el cambio es la forma de ser de lo real.

Más tarde, en *La crítica de la razón simbólica*, el autor nos dirá a su vez: no existe propiamente el devenir, lo que existen son cosas concretas que devienen, que se mutan, siendo el devenir precisamente el testimonio de este tránsito: “El devenir no existe. Sólo existen seres que devienen<sup>36</sup>. En este sentido, puede también afirmarse que no existe el tiempo, al menos no como algo sustante, lo que existe son cosas concretas y temporales, las cuales en su dinamismo resaltan las forma del tiempo, las cuales son, sin más, formas de ser.

Lo que es, tiene como elemento o factor común el devenir, lo cual quiere decir que todo ente por antonomasia deviene; “ninguna existencia, nos dice el autor, posee intrínseca necesidad<sup>37</sup>, toda existencia, bajo el modo de la determinación es, ante todo, posible: “El ente es esencialmente posible<sup>38</sup>; las cosas son producto de una posibilidad, y la peculiaridad preeminente de todas éstas, en el orden del tiempo, consiste en que vienen a ser y en algún momento dejarán de ser. Ninguna existencia posee intrínseca necesidad. Con lo que el autor encuentra una razón filosófica contundente del devenir: “*Diríamos que el devenir es la insuficiencia en marcha*: la limitación del ente no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo<sup>39</sup>. Lo que es deviene porque no es

---

<sup>34</sup> PC, p. 505

<sup>35</sup> IH, pp. 220, 23

<sup>36</sup> CRS, p. 216

<sup>37</sup> IH, nv, p. 62

<sup>38</sup> CRS, p. 250

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 218, el subrayado es nuestro.

necesario, cada ente “contiene muchas no una, sino varias posibilidades de ser. Mientras una de ellas no se actualiza, existe una tensión interna”<sup>40</sup>, la actualización de alguna de estas posibilidades latentes del ente Nicol le denomina devenir. El devenir se explica porque el ente no es una unidad concluida, su insuficiencia es el principio interno del dinamismo. El universo todo está en devenir.

Este universo enteramente dinámico es, digamos, contexto común para la ciencia en el siglo XX, horizonte en que tiene también lugar el desarrollo de la filosofía de Nicol. La pregunta ahora es, cómo hallar lo permanente en medio de esta constelación de arenas movedizas. Pero aún más, tendríamos que preguntar antes, ¿por qué aún requerimos de lo permanente en medio de este marco de referencia que se ha vuelto enteramente dinámico? La respuesta nos viene en atención a las cosas mismas: “lo decisivo es, nos dice Nicol..., que si no logramos captar algo permanente, quedamos incapaces de comprender nada en absoluto. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio y su cambio es un caos”<sup>41</sup>. La exigencia de lo permanente adviene en virtud del ente cambiante, en virtud del movimiento. El cambio representa el horizonte del enclave de la permanencia, lo cual nos habla de una atrevida reunión entre la permanencia y el cambio. Se trata de ubicar la permanencia en el cambio. Esta primera formulación la data nuestro autor en 1946<sup>42</sup>. Más tarde, en *Los Principios de la ciencia*, continúa insistiendo, ahora bajo estos términos: “En verdad, la pregunta inicial de toda ciencia es ésta, invariablemente: ¿qué es lo permanente en el cambio?”<sup>43</sup>. Con lo cual reitera, por una parte, que el ámbito específico para la localización de lo permanente se centra en el devenir mismo, y por otra, enfatiza que sobre la permanencia se establece la posibilidad de toda ciencia, así como toda modalidad o nivel de conocimiento.

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 217

<sup>41</sup> VH, 1997, p. 330

<sup>42</sup> IH, pp. 28ss o 249ss

<sup>43</sup> PC, p. 504

“La necesidad misma de lo permanente, nos dice..., es constitutivamente inherente a nuestro ser y a las funciones del... conocimiento”<sup>44</sup>. El hombre ha menester de lo permanente para existir, para realizar sus actividades culturales y sobre todo para entenderse. El devenir, como modo de ser de la realidad, no es una construcción de teoría, es antes bien un dato, y ante este dato la filosofía tiene el compromiso, a su vez, de reconocer el horizonte de lo permanente. El dato del devenir es tan acuciante a tal grado de que hoy en la ciencia ha desaparecido toda pretensión por ponerlo entre paréntesis.

Lo que es, pasa y cambia. El requerimiento de la permanencia se explica porque “en ella puede re-posar nuestra razón –nuestro ánimo o nuestra alma- de la inquietud del cambio universal”<sup>45</sup>. Sólo cuando el ánimo de los hombres descansa sobre lo permanente, entonces su existencia encuentra seguridad, y esta seguridad es indispensable para hacer posible la existencia en general, así como el conocimiento sin más. La existencia es segura porque reposa en la estabilidad de la permanencia. De semejante beneficio no sólo goza el hombre de ciencia, también el hombre de la calle, lo cual nos dice que la permanencia opera eficazmente sin necesidad de tematizaciones. Sin embargo, una de las funciones del filósofo consiste en dar razones acerca de lo implícito, al respecto el autor nos dice: “Hay hechos y razones técnicas que autorizan la búsqueda de ese algo fijo y estable”<sup>46</sup>, aunque es un hecho de experiencia común que en el universo hay efectivamente permanencia y fijeza, el cambio mismo es ya de suyo algo permanente.

Con esto podríamos resaltar que en la filosofía de Nicol la atención a los datos posee gran relevancia, por encima de cualquier creación teórica. Esta será otra de las peculiaridades del método filosófico propuesto por nuestro autor, a saber: atenerse a los hechos, no producirlos o inventarlos. El cambio de las cosas es un dato, de donde surge la inquietud filosófica por la permanencia, encontrando, sin embargo, que lo permanente también es algo dado. Para Nicol la razón no ha producido el devenir de lo real, tampoco lo permanente. La razón

---

<sup>44</sup> VH, p.330

<sup>45</sup> IH, p. 26

<sup>46</sup> ME, nv, pp. 96-97

tiene que reconocer en lo permanente la condición tanto para la existencia como para el conocimiento.

Encontramos que en esta filosofía se privilegian los hechos sobre las teorías. En la filosofía de Nicol los hechos gozan de un estatus preeminente en contraste con las creaciones teóricas. El devenir y la permanencia, para el autor catalán, son hechos, es decir, no son una creación, son datos, y en éstos se disuelven todos los anhelos hipotéticos en torno a la permanencia y el cambio. Lo que resta ahora a la filosofía consiste en el compromiso por describir sistemáticamente la presunta imbricación entre estos dos hechos o datos, así como el sentido u objetivación de lo permanente mismo.

La exigencia de la permanencia para la empresa del conocimiento es tan necesaria porque “la permanencia es base de la racionalidad”<sup>47</sup>, es base del pensamiento, es base de la racionalidad de lo real. La realidad es un orden, “el orden es un principio inmanente a lo real..., sin orden no sería posible saber nada de nada..., orden es racionalidad, y... la racionalidad de lo real es condición de todo conocimiento”<sup>48</sup>. La racionalidad queda confirmada precisamente porque nos entendemos. A propósito de la noción y sentido de la racionalidad, Kurt Hübner nos comenta: “Pero ahora deberá ante todo quedar puntualmente claro lo que hay que entender bajo el término de racionalidad. Con él se asocia intuitivamente la idea de *inteligibilidad, consistencia lógica, claridad y comprensibilidad*”<sup>49</sup>; con lo cual Nicol estaría de acuerdo, sobre todo cuando dice que la racionalidad de lo real es la condición de todo conocimiento. Luego hay racionalidad, la cual a su vez, teórica y ontológicamente, queda afianzada en lo permanente. La posibilidad de la inteligibilidad de lo real reposa en la efectividad de la permanencia. Y en esto podría fincarse aquello que hemos denominado como “exigencia racional de lo permanente”, en el entendido de que, aunque tanto la permanencia como el cambio sean datos, la razón sólo puede emprender la marcha del conocimiento si y sólo si reposa sobre lo permanente. Sin esta condición inicial no sería en absoluto posible el conocimiento. Sólo sobre lo abierto de lo permanente la razón

---

<sup>47</sup> CRS, p. 215

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 125

<sup>49</sup> Hübner Kurt, *La verdad del mito*, p. 237

puede actuar eficazmente. Esta exigencia es lo que nos ha permitido asistir, una vez más, al encuentro del sustrato sobre el cual se levanta la posibilidad del conocimiento en la filosofía de Nicol.

Pero ¿a qué se le puede llamar propiamente permanente en medio de la ola turbulenta del devenir? ¿Qué es lo que propiamente permanece a pesar de, y en, el cambio? Para responder a esta pregunta enfatizamos que la permanencia no es nota de ninguna existencia determinada, la permanencia no es modo de algún ente en particular, sin embargo, sólo podrá ser hallada o localizada en medio de las existencias particulares, siendo precisamente estas últimas las que pueden adjetivarse con el nombre de temporales. La estructura del Ser es dinámica, pero de aquí no se deriva la necesidad de identificar a éste con una nota que compete y conviene propiamente al ente. El autor catalán pregunta y responde: “¿Qué es lo permanente en el cambio? Cabe dar estas respuestas: lo permanente es el Ser; lo permanente es el devenir”<sup>50</sup>. Lo permanente no es el ente. La permanencia es un atributo exclusivo del Ser, es el Ser mismo.

Lo permanente se echa de ver desde el horizonte del tiempo, porque solamente en el tiempo permanece, es decir, no es aparte de lo temporal, aunque éste a su vez no se confunde con ningún ser determinado, porque ningún ser permanece. “Todo cambia menos la forma del cambio”<sup>51</sup>, la primera forma de la permanencia es precisamente “forma”: es la forma del cambio, lo común y más constante entre todas las existencias se resume en el devenir. Pero no únicamente en el devenir, también en el hecho de existir, que vale también decir, en el hecho de ser. De este modo tenemos que lo permanente, en el orden de lo real, es el hecho de ser y la forma con que deviene lo que existe.

Pero detengámonos brevemente en esta consideración. El devenir, que por cierto ha ocasionado tantos problemas en la historia de la gnoseología en general, en el pensamiento de nuestro autor, por el contrario, representa una pieza clave para el conocimiento. El devenir es pensable “mientras este devenir presente una forma constante..., que lo inalterable y permanente sea el principio regulador de su

---

<sup>50</sup> PC, pp. 508-509

<sup>51</sup> RF, p. 187

cambio”<sup>52</sup>. Obviamente, lo que cambia son las cosas, los seres bajo el modo de la determinación, mismos que constituyen la realidad. En este sentido, podría afirmarse que la realidad es pensable debido a que la forma o ley de sus transformaciones es regular. Esta regularidad en el devenir es lo que confiere a la existencia del hombre confianza y es lo que posibilita la seguridad en sus juicios. Sin la certeza de este orden abundarían los agnosticismos o escepticismos. Sin embargo, desde la óptica de nuestro autor, existe un *principio universal regulador* del cambio, el cual permite el funcionamiento de la razón, es decir, permite que haya una razón humana.

Aquí podríamos acotar diciendo que en el marco de esta filosofía se menciona otra vinculación primigenia, la cual se da entre la razón humana y la ley que rige el cambio. La razón, propiamente humana, es posible por la ley universal que rige el cambio, es decir. Al respecto, nos dice el catalán, existe “una razón cósmica, lo cual permite que haya una razón humana”<sup>53</sup>. Y en otra parte insiste, “hay la razón inmanente a la realidad, la que todo lo gobierna, y hay la razón entendida como facultad humana de pensar... éstas... son interdependientes”<sup>54</sup>. *La posibilidad del conocimiento se resuelve en el vértice entre la razón cósmica y la razón humana*. Siendo la primera no sólo la ley del devenir, además la ley y condición del pensar.

Pero la noción de permanencia no se agota exclusivamente en la forma del cambio. El dato del orden sólo adquiere sentido cuando se refiere precisamente a la realidad. Lo cual quiere decir que si bien el orden y la regularidad de los cambios nos conducen hacia una modalidad de lo permanente, esto último no se agota en la ley que gobierna el cambio. Nos conduce más bien hacia un sustrato eminente en donde reposa la permanencia como forma del cambio. El orden no posee sentido sin lo ordenado. El orden es atributo o adjetivo de algo todavía más primigenio.

La permanencia no alude exclusivamente a la forma, hace referencia, además, a algo que de suyo es; lo cual contrasta con la evanescente manera de

---

<sup>52</sup> HE, pp. 41-42

<sup>53</sup> CRS, p. 130

<sup>54</sup> PC, p. 482

ser de lo contingente. Sin embargo, será este último (el ente) quien nos habrá de conducir hacia la permanencia que podríamos adjetivar como “ontológica”. “Desde luego, nos dice el autor, la cosa que cambia no tiene un ser seguro; tuvo un origen y tendrá un fin... *El ser no es inseguro*. Inseguro es el ente, que no tiene razón propia de ser”<sup>55</sup>, la cual se explica por aquello que es seguro. Seguro e inseguro se corroboran, lo que quiere decir que se encuentran indisolublemente unidos. Pero el Ser se le encuentra únicamente en lo relativo. El ente, nos ha dicho el autor, es la tarjeta de presentación del Ser. El ente es inseguro, por definición. Lo seguro sería el Ser, el cual no es determinado, sino inconmensurable: absoluto.

“El simple hecho de ser, nos dice, es ya un absoluto... Ese absoluto manifiesto, en el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad en las formas de ser. El hecho de que *hay ser* es inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes”<sup>56</sup>. El Ser no queda mermado con la irrupción o desaparición de una existencia; es indeterminado “en el sentido de que no se agota en ningún existente determinado”<sup>57</sup>. Lo cual vale decir que la nota que se predica del Ser no puede ser la misma que se predica del ente. El ente es advenedizo, mientras que el Ser es inalterable y permanente. El ente es temporal, mientras que el Ser es eterno. El ente es contingente, el Ser, necesario. El ente es relativo, el Ser, absoluto.

Siempre hay Ser. Pase lo que pase, *el punto inconmovible es éste: hay Ser*. He aquí la versión filosófica, que podríamos denominar más moderna, de la otrora petición de Arquímedes o Descartes por una base inconmovible para la posibilidad del conocimiento y la ciencia en general.

El conocimiento es posible sólo si la razón reposa sobre la permanencia, esta última ha de ser ontológica, es decir, positiva. Y este requisito se ve satisfecho cabalmente en el Ser. “El ser es esa misma firmeza que requerimos para pensar y conocer”<sup>58</sup>. Para concluir podríamos agregar, o acotar, que si bien la instancia más primigenia de donde se derivan la condición y posibilidad del

---

<sup>55</sup> ME, nv, p. 76, el subrayado es nuestro.

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> PC, p. 363

<sup>58</sup> ME, nv, p. 94

conocimiento se resuelven en el Ser, no obstante, para hacer posible la ciencia habrá que agregar todavía el concurso y una disposición específica por parte del hombre.

### *c) Condición y posibilidad de la ciencia*

La ciencia, nos dice el autor, es una disposición excepcional, es, quizá, la creación más sublime de las hazañas humanas, porque a través de ésta el hombre se coloca como fin. En verdad, ninguna manifestación cultural, pensamos, le fascina tanto a Nicol como la arquitectura de la ciencia, a tal grado que buscó y encontró la manera de conjuntar la metafísica y las ciencias en un solo cuerpo. Una de las aristas de su filosofía habría de cumplir con el compromiso de justificar el sistema unitario de las ciencias.

Es cierto que toda gran filosofía es a un mismo tiempo una teoría de la ciencia. La filosofía de Nicol, a este respecto, no es la excepción, e inicia lanzando la pregunta crucial: “¿Cómo es *posible* la ciencia en general?”<sup>59</sup>, enfatizando mediante este tono la realidad del fenómeno de la ciencia. No se pregunta si existe o no, se parte de este dato. Ciertamente es también que nuestro autor se mantiene al tanto de los avances de las ciencias, está enteramente convencido de la gran diferencia que existe en el modo de hacer ciencia física de corte cualitativo, de estirpe aristotélica, respecto de la física cuantitativa clásica representada por Galileo y Newton, así como de la innovación que importa la relatividad y la mecánica cuántica, mismas que revolucionaron a última hora la visión del mundo. Es quizá este panorama lo que motiva a nuestro autor hacia el empeño por ofrecer otra nueva explicación acerca de las condiciones de la ciencia. Las otrora fundamentaciones, como la cartesiana o la kantiana, que gozaron en otro tiempo de popularidad y aceptación, ahora resultan insuficientes, las nuevas

---

<sup>59</sup> PF, p. 17

circunstancias gnoseológicas se encargarían de relevarlas. Lo cual confirmaba que, en efecto, se requería otra explicación acerca de las condiciones de la ciencia actual.

El panorama de la ciencia en el siglo XX es completamente otro al panorama que presentan los siglos XVII y XVIII. El ambiente de aquellos siglos estuvo dominado enteramente por la causalidad, mientras que la ciencia en el siglo XX ha estado dominada por la incertidumbre.

Tal vez sea la mecánica cuántica, más que la teoría de la relatividad, la que venga a agravar la plácida cosmovisión mecanicista que se arrastraba desde el siglo XVII, debido a que en ésta el investigador no se las ve con cosas, sino con el puro devenir, inhibiendo la predicción o el cálculo certero de resultados. “En esta zona de la ciencia microscópica, nos dice el autor catalán, el físico descubre... que se le desvanece el ser y que se encuentra con el puro devenir. Sin embargo la ciencia física, como cualquier otra forma de conocimiento, tiene que hacer presa... en algo que ofrezca de algún modo consistencia”<sup>60</sup>. A este mismo respecto, Otto Robert Frisch, un físico eminente, nos dice, “hablando con precisión, la teoría cuántica vació de sentido frases como “esto es así”, y todo lo que podemos decir es: “hemos observado esto”... La causalidad en sentido estricto ya no forma una parte de la física atómica o subatómica”<sup>61</sup>. Pareciera como si la realidad se desvaneciera ante la lupa de una óptica como la física cuántica. La posibilidad de la ciencia ya no podía resolverse apelando únicamente a las estructuras epistémicas del sujeto; es más, el sujeto, o la razón, ya no podría ser tenido como el respaldo de la posibilidad de la ciencia. La razón, ahora, tiene la consigna de hallar también un asidero. Esta óptica vino, a la par, a poner en crisis toda suerte de apriorismo, tal como el cartesiano, el kantiano y el husserliano. Con la crisis de la causalidad en la ciencia, se acotaba asimismo el sueño romántico de una ciencia pura y *a priori*. La ciencia en adelante tendría la consigna de proceder sin apriorismos.

---

<sup>60</sup> ME, nv, p. 63

<sup>61</sup> Otto Robert Frisch, “Entrevista” en, *La física nueva*, pp. 11-12

Ante visiones tales como las que nos ofrece la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica o la teoría del caos, donde dejan al sujeto cimbrado y perplejo ante el espectáculo del puro devenir, es necesario encontrar un puerto seguro, hallar algo que ofrezca consistencia, que pueda dar albergue a la confianza del pensamiento.

Ante esto, Nicol ejecuta una maniobra singular, abstrayéndose de las teorías y realizando un salto en sentido inverso, no busca ese puerto entre las construcciones de la razón o entre las teorías. Retrocede, hallando este asidero en lo pre-lógico, en lo precientífico. Nos dice: “En resumen: no hemos de partir en busca de una primera verdad apodíctica, sobre la cual instituir el edificio de la ciencia. No es necesario, ni siquiera posible”<sup>62</sup>. Hay que subrayar esta afirmación lapidaria, y a la vez contundente, donde el autor nos dice que aquella base sobre la que ahora habrá de instituirse el edificio de la ciencia, ni siquiera hay que buscarlo, porque no requiere ser buscado; es más, aunque quisiera buscarse, éste resulta imposible, pues ya está dado. Lo que quiere decir que precede a toda búsqueda posible. Indudablemente esta postura resulta inédita en la historia de la epistemología, porque la historia de esta última se había caracterizado en suponer que era consigna de la razón descubrir o construir la base para instituir la ciencia. Más ahora Nicol nos sale al paso con esta acotación: la base de la ciencia es precientífica, no hay que buscarla, está ya de suyo dada.

En filosofía se busca lo que no se posee, se busca lo ausente, lo que no está presente. Sin embargo, nos dice, “el ser es presencia: lo que está siempre presente, lo único que está presente. Aunque es el mismo, son varias sus presentaciones, y éstas dependen de las disposiciones humanas”<sup>63</sup>. Hallando con esto ese puerto seguro requerido y exigido por la nueva situación de la ciencia, la cual tiene como peculiaridad el dato positivo del devenir. Pero el devenir, a su vez, es testimonio efectivo de la presencia del Ser. La presencia del devenir es testimonio de que hay Ser. Siendo precisamente el Ser el primer requisito para el conocimiento en general; mientras que para hacer posible la ciencia, que por

---

<sup>62</sup> ME, nv, p. 116

<sup>63</sup> RF, p. 237

cierto es una creación excepcional, además se requerirá cierta disposición humana.

El Ser ya está presente de suyo, pero son varias sus presentaciones, cada presentación depende de la disposición de los hombres. De esta manera se explica la razón por la cual, si bien es cierto que el Ser siempre ha estado presente, sin embargo, no siempre ha existido la ciencia. Es decir, al Ser no siempre se le ha contemplado con los ojos de la episteme. Lo cual nos confirma de paso que todo acto de contemplación está condicionado por ciertas disposiciones humanas, no se ve nada si es que no se posee algún cuadro, marco o disposición hacia aquello que se contempla. Miramos a través de marcos conceptuales, a través de disposiciones o estructuras mentales y físicas. Es evidente que no todas las personas miran lo que es con las mismas intenciones, miramos a veces movidos por un interés utilitario, por emoción, por hábito, por ambición, etc. Pero ¿qué tiene de particular esta manera de entablar relación entre el hombre y la realidad a través de la ciencia?, ¿qué novedad radical contrajo para la historia esta óptica llamada ciencia?

“La ciencia, finalmente nos dice el autor, es una vocación... que es la de ‘ponerse frente al ser’ en actitud contemplativa... contemplación desinteresada”<sup>64</sup>, cuyo único propósito consiste en alcanzar el conocimiento más aproximado del ser tal como es en sí. El rasgo distintivo de la ciencia, respecto de las demás disposiciones humanas, se cifra en el amor, en la philía, en la vocación por la verdad, en un estado de alerta que ha de estar constantemente pendiente del ser de las cosas. Cabe decir que este estado de vigilia en el hombre es el aporte de la ciencia a la historia general de la humanidad: “Verdad se dice en griego alétheia... La alétheia es un estado de alerta. Esta vigilancia del ser no es una disposición espontánea... Se elige y se cultiva”<sup>65</sup>; por esto, aunque todos nos la vemos con el Ser, no por ello todos tenemos esa propensión hacia la ciencia. La ciencia es una vocación, es un camino que se elige, en el cual el sujeto es atraído por la intención de conocimiento de verdad, su camino requiere de un arduo trabajo. Al respecto

---

<sup>64</sup> PC, p. 384

<sup>65</sup> RF, pp. 298-299

Kant nos decía que el conocimiento científico sólo se logra trabajando arduamente, éste no viene por inspiración ni por revelación, sino con trabajo e investigación<sup>66</sup>. Pero Nicol además agrega: “La ciencia es una disposición excepcional: por ella el ser se presenta tal como es”<sup>67</sup>. Desde luego, la ciencia también posee interés: le interesa el conocimiento del ser, anhela llegar a conocer el ser tal como es. Dicho interés es vocacional, es erótico, cuya posibilidad reposa exclusivamente en el ser del hombre.

“La vocación de verdad... No dice todavía nada sobre el ser: sólo establece una manera de enfrentarse al ser”<sup>68</sup>. Por esto es que previo a cualquier juicio, postura o doctrina, lo primero que hay es esta posibilidad humana de gestar la vocación de verdad, como condición del conocimiento de verdad, es decir, como condición de la ciencia. Toda doctrina filosófica o científica está precedida por esta disposición. La vocación, nos dice el autor, es el *ethos* de la ciencia. El *ethos* vendría a ser la convicción y el compromiso por parte del investigador por mantener una actitud de sujeción ante los hechos, es decir, por guardar una disposición de fidelidad para con el objeto. “*La ciencia es una vocación humana...*, con su ejercicio se actualiza una peculiar potencia..., [la] contemplación desinteresada, libre por tanto, y sumisa ante el ser que es objeto de investigación metódica”<sup>69</sup>. Primero se genera la posibilidad humana para cualquier doctrina, primero se gesta la vocación, la cual está en la base, y posteriormente se facturan las teorías.

Pero nuestro autor va todavía más lejos al afirmar tajantemente: “Sin el *ethos* vocacional no hay ciencia: la infracción del *ethos* es la simple inautenticidad”<sup>70</sup>. Los métodos y las técnicas de investigación no son suficientes para trastocar una serie de conocimientos en científicos. La ciencia se calibra por el móvil inicial, por la disposición del investigador ante la realidad. Sin *ethos* vocacional no hay ciencia, puede haber conocimiento, pero no ciencia. El conocimiento científico requiere, desde el punto de vista de nuestro autor, entre

---

<sup>66</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 4

<sup>67</sup> RF, p. 237

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 38

<sup>69</sup> PC, p. 384

<sup>70</sup> PC, p. 384

otros requisitos, tanto de la vocación como del método, los cuales pueden ser completamente prescindibles en el ámbito del conocer científico.

En fin, sobre la ciencia y la vocación habremos de continuar insistiendo más adelante. Nos interesa por ahora acotar las condiciones de posibilidad de la ciencia. ¿Cómo es posible, en general, la ciencia dentro de la óptica de Nicol? A lo cual vale decir que para su posibilidad se requieren dos condiciones: *la presencia del Ser*, como soporte ontológico, y *la vocación*, como principio existencial. Vemos que con esta respuesta, al fin se han integrado los dos fundamentos que la tradición consideró por un momento aislados, independientes y autónomos, ahora conformando un circuito inseparable. No es únicamente el Ser donde se finca la posibilidad de la ciencia. Tampoco es el sujeto la condición de ésta, tal como se hubo considerado antes. La posibilidad de la ciencia reposa justamente en la vinculación de estos dos principios o fundamentos: el ontológico y el existencial.

## Cap. 2. Teoría del conocimiento y criterio de validación

### a) *Acerca de los niveles, o grados, del conocimiento*

El Ser es lo dado, mientras que el conocimiento, en todas sus modalidades, es adquirido. El Ser está dado, la verdad se adquiere. El conocimiento es obra humana, el cual se construye siempre en atención y con referencia al Ser. Vale la pena enfatizar que la posibilidad del conocimiento reposa en el Ser, precisamente porque ya está de suyo presente, porque está permanentemente expuesto en la apariencia. El autor nos dice que no es tarea del conocimiento, ni de la ciencia, hacer presente al Ser, puesto que lo está desde antes, desde antes de la aparición de la ciencia; sin embargo, una de las consignas de la ciencia consiste en hacer explícito lo implicado en este hecho. En el Ser, *permanencia, presencia y apariencia* se identifican. “El Ser, nos dice el autor, es *apariencia*”<sup>71</sup>. La permanencia del Ser queda corroborada por su presencia, la cual es, sin más, apariencia. O viceversa, en la apariencia se constata la presencia y permanencia del Ser.

No se necesita de herramienta excepcional alguna, o de métodos especiales, para acceder al Ser, en éste ya estamos, desde luego, desde siempre. Toda modalidad de conocimiento constata la presencia del Ser. Éste está presente siempre. El Ser es de suyo, es al hombre a quien corresponde darse la oportunidad de poseer un conocimiento cabal acerca de la realidad.

Para nuestro autor existen varios tipos y niveles del conocimiento. Los tipos obedecerían a la región de realidad sobre la cual discurren; mientras que los niveles, a la calidad y disposición con que el sujeto encuentra y se atiene a lo que le aparece. “Hay varios niveles del conocimiento, nos dice Nicol, a cada uno de los cuales corresponde una modalidad específica de la verdad”<sup>72</sup>. La articulación de estos niveles nos describe, a la par, la evolución y el desenvolvimiento del

---

<sup>71</sup> *Ibid*, p.320

<sup>72</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 230

pensamiento. Todo pensamiento parte de la misma base, aunque esto no es garantía de que todos ellos posean el nivel más alto de elaboración.

Hablar de niveles de conocimiento, en cierta manera, es hablar de niveles de la verdad. ¿Cuáles son estos niveles?, el autor los refiere de la siguiente forma:

Han aparecido... tres formas diferentes de verdades. Tenemos la *verdad más primitiva* y segura, la que no presupone nada y no requiere vocación: la que damos por descontada porque *expresa la presencia del ser* y la identificación del ente. Tenemos la *verdad insegura* de la *opinión*, en la cual se expresa una posición personal ante la realidad... La opinión invariable presupone la verdad invariable. Y en fin tenemos la *verdad científica*, la cual expresa una posición ante la realidad de la cual quedaron eliminados los condicionantes personales. ¿Cuál de estas tres verdades puede ser básica? Desde luego es básica la primera... La opinión aunque sea compartida, por definición no es común. Queda la ciencia. No obstante, la espontánea propensión a responder que es básica la verdad científica tiene que ser frenada, porque nos consta que la ciencia también es variable<sup>73</sup>.

Son tres, en suma, los niveles del conocimiento o tres niveles de la verdad: *la verdad primitiva, la verdad insegura y la verdad científica*. Con lo cual vemos el inicio de un aparente conflicto, a propósito de la disputa por la primacía entre alguna de estas tres verdades; aparentemente este papel o puesto habría de ser disputado entre la verdad primitiva y la verdad científica. Sin embargo, semejante propensión inmediatamente es acallada por el autor, quien al respecto nos dice: "En primer lugar, todas las posibles verdades se fundan en la evidencia del ser"<sup>74</sup>. Lo cual quiere decir que la primera verdad, la verdad primitiva, es aquella que a cada momento y por doquier constata el hecho de que hay Ser. Por esto el autor, en otra parte, nos dirá que en esta verdad se resuelve la más originaria y segura de nuestras posesiones. El Ser es la primera y más segura de nuestras posesiones.

Esta primera verdad es original porque condiciona a su vez la posibilidad de las verdades derivadas. Esta verdad no admite puntos de vista ni discrepancias, porque enuncia el simple y sencillo hecho sempiterno de que hay Ser. Por esto

---

<sup>73</sup> RF, p. 219, el subrayado es nuestro.

<sup>74</sup> Nicol, "Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica" en, IVL, p. 230

mismo ésta no puede ser una verdad particular, *no requiere de un representante* en particular, debido a que vale independientemente de los puntos de vista relativos. Vale independientemente de los pareceres. Quiéralo o no, el hombre habita en esta verdad primitiva, en la verdad de la presencia del Ser, la cual no tiene alternativa ni rival. Es un hecho que “*hay Verdad, lo mismo que Hay Ser... Hay ser: luego hay verdad*”<sup>75</sup>. La verdad primigenia consiste en el simple y llano hecho de que efectivamente hay Ser.

La verdad primitiva es ineludible porque es necesariamente el punto de partida. “La presencia [del Ser]... es evidente. De ahí parte toda forma posible de pensamiento”<sup>76</sup>. Tal vez la verdad científica ofrezca un nivel más elevado de elaboración, pero no es primitiva, en absoluto, sino derivada. Además, la verdad primitiva es la más segura de todas, porque no obedece a situación histórica alguna, o al estado de ánimo del investigador o ideología de algún grupo científico. El hecho del Ser no pierde vigor con el paso de las épocas.

Nicol no titubea un solo segundo en reconocer y denunciar cuál es la verdad preeminente. Lo más seguro es lo más estable. En la verdad primitiva encuentra asidero la permanencia más segura: la presencia del Ser. La seguridad cabal no se halla en las construcciones de la razón, ni en las teorías, pues todas en común son variables. La existencia encuentra mayor seguridad bajo el cobijo de los hechos. Éstos ni se objetan, ni se discuten: simplemente son. La razón, ahora, tiene el imperativo de sujetarse a lo real; es la realidad quien ha de modular a la razón y no la razón a la realidad. Con esto vemos, una vez más, cómo es que en la filosofía de nuestro autor existe una fuerte ponderación de los hechos sobre cualquier teoría o construcción de la razón. Esta noción de la verdad primitiva, desde nuestro particular punto de vista, representa la apuesta de Nicol para afianzar a su vez una idea de la ciencia, en pleno siglo XX, calificada como pura y perenne. Lo cual le ocasionará cierta aporía, porque contrasta con otro dato: el derrumbe de la causalidad y la emergencia de la indeterminación. Aporía que trataremos más adelante.

---

<sup>75</sup> RF, p. 224

<sup>76</sup> PC, p. 47

El segundo nivel del conocimiento es el de la mera opinión; la opinión es la verdad insegura, la cual se caracteriza, por lo general, por contener una fuerte carga subjetiva de valoración. Está más presente el punto de vista del sujeto que la cosa. Es el conocimiento vulgar, el cual se encuentra impregnado de distintos factores tales como la costumbre, la tradición, los intereses, la ideología, la pasión, la envidia, el remordimiento, el egoísmo, etc., está constituido por una serie de aseveraciones infundadas, las cuales no pretenden una óptima correspondencia con las cosas; su fuerza, en la mayoría de los casos, proviene del énfasis de quien comulga con esta opinión. Valen para el sujeto que las cree o las comparte; más allá de esto, éstas no poseen validez epistemológica.

La opinión es el camino, como dijera Parménides, “el camino trillado por los hombres”<sup>77</sup>, donde no se exige mayor fundamentación ni construcción teórica, donde no habita propiamente la verdad epistémica. El conocimiento vulgar no exige como requisito la vocación, ni un estado de alerta, no existe el método, y esto se explica por la simple razón de que este saber no persigue el conocimiento verdadero.

La opinión, sin embargo, es cosa de palabras. En la opinión no importa tanto que la palabra sea verdadera, sino que retenga su virtud apofántica. Es decir, que en la mera opinión se actualice la presencia originaria del Ser. Nuestro autor llama a la opinión conocimiento y le adjudica cierto grado de verdad. ¿Cómo es posible que siendo la opinión como es, desentendida de una validez epistemológica, es, sin embargo, un cierto tipo de conocimiento y de verdad? Porque en la mera opinión también está presente la verdad primitiva. Podría decirse que la opinión es un tipo de conocimiento, el cual posee cierto grado también de verdad, porque existe una alusión explícita al Ser, lo cual le confiere un grado de credibilidad.

El conocimiento vulgar es, por así decirlo, un saber distorsionado acerca de las cosas, pues carece de rigor y de método; es más, al saber vulgar no le interesa

---

<sup>77</sup> B1 27. Todas las citas de los presocráticos que aparecen a lo largo del trabajo han sido tomadas de la colección *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001. Edición coordinada por Conrado Eggers Lan. La notación que retenemos es la de Diels y Kranz. En adelante, citaremos primeramente el número del fragmento seguido por las iniciales de la colección y el número del volumen.

el estudio explícito de las cosas, le importa transmitir una opinión personal, sin pretensión de conocimiento científico. Sin embargo, este camino es el antecedente o la antesala de la ciencia. Si bien es cierto que el saber vulgar nos ofrece una visión distorsionada de la naturaleza de las cosas, será precisamente la ciencia quien asuma la consigna de corregir esta visión improvisada. “La ciencia, dice el autor, es una segunda vista, una visión más despierta”<sup>78</sup>.

Vemos cómo es que existe un nexo irrompible entre estos tres niveles del conocimiento: la verdad primitiva antecede al saber vulgar, el cual será corregido a su vez por la visión de la ciencia, quien le infunde rigor y sistema al conjunto de este empeño. La ciencia representa el nivel más elaborado de la verdad, pero ésta no sería posible sin el antecedente de las dos verdades previas. Podría decirse que la hilvanación entre estas verdades se teje de la siguiente manera: la primera verdad presenta al ser, en la segunda se da un conocimiento deficiente y en la tercera se apuesta por un conocimiento cabal.

La variante consiste en el grado de certidumbre que guardan cada uno de estos niveles del conocimiento; hay mucha mayor certidumbre, y por lo mismo, mayor grado de presencia, en la verdad primitiva. Correlativamente, en la verdad científica, aunque existe la presencia, hay, no obstante, la eminente marca de una arquitectura racional recreada. La verdad científica no es el resultado de una primera aprehensión, es el resultado, más bien, de todo un proceso de investigación, donde se han puesto a consideración diversas variables hipotéticas, todo con el propósito de alcanzar una conclusión aceptable. En la verdad primitiva, evidentemente, existe una mayor presencia del Ser y una menor arquitectura racional; y en la verdad científica, por contraste, existe una mayor presencia de la razón, aunque ésta no suspende, en absoluto, la presencia del Ser. Existe menor construcción racional en la verdad primitiva, ésta no requiere de mayor esmero o empeño, en ésta habitan los hombres invariablemente. Más que esmero, habría que decir que esta primera verdad, en el hombre, no representa ninguna alternativa: es inevitable. Tampoco el conocimiento vulgar es libre, a este nivel se accede sin decisión. La cultura se asienta sobre prejuicios y verdades a medias,

---

<sup>78</sup> ME, nv, p. 172

las cuales pueden ser corregidas por la visión de la ciencia. El camino de la ciencia no es destino, requiere de un compromiso y de una decisión libremente asumida: en el camino de la ciencia se trata de construir deliberadamente los argumentos que den razón de las cosas tal como son.

La entreveración de estos tres niveles o modalidades de la verdad podría muy bien describir, simultáneamente, el itinerario de la evolución o desarrollo del conocimiento, en donde lo primero que tendría lugar sería precisamente la presentación del Ser, en seguida vendría una percepción subjetiva y posteriormente se daría un intento de objetivización<sup>79</sup>. Esto corresponde a lo que podríamos denominar la radiografía del conocimiento, misma que rastreamos en nuestro siguiente inciso.

#### *b) Radiografía del conocimiento: memoria y percepción*

Hasta ahora hemos intentado dilucidar las condiciones generales del conocimiento, nos resta rastrear el itinerario de este proceso. Hemos de partir de la idea de que el conocimiento es, ante todo, una creación, un importe por parte del sujeto. El conocimiento se gesta en el sujeto, germina en el interior de éste, es una operación estrictamente humana. Requiere del concurso, ya en mayor o menor grado, del ánimo de éste.

Evidentemente, toda concepción filosófica acerca del conocimiento reposa directamente en alguna matriz epistémica ponderable o específica. En el empirismo de Hume o Locke, por ejemplo, domina la sensibilidad como matriz epistémica fundamental. Otro tanto sucede en el racionalismo de Descartes o Leibniz, donde domina la razón formal y *a priori*. Existen otras matrices epistémicas, como por ejemplo, “la orgánico-mítica, la estético-romántica, la

---

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 104, 177

voluntarista, etc<sup>80</sup>. Donde la particularidad y lo común, entre todas, consiste en presentarnos al hombre visiblemente cargado hacia alguno de sus costados. Nos reportan, en suma, la idea de un hombre fragmentado.

Pero la fragmentación del ser del hombre no es nueva, está presente desde los orígenes mismos de la filosofía. En Parménides y Platón, por ejemplo, ya existe una tácita distinción entre las partes y capacidades epistémicas de éste. El hombre, *grosso modo*, está constituido por dos partes: cuerpo y alma, sensibilidad y razón; en donde la primera se adjetivó como inapropiada para el conocimiento de verdad, la verdad se identificó con lo permanente y a su vez, lo permanente con lo ausente o trascendente. De esto relucía una sola posibilidad: que la verdad fuese objeto de la pura razón; enfatizando con esto la dislocación del ser del hombre, y la dislocación, también, de la visión unitaria del ser, ahora en dos realidades adjuntas, la una excelsa y la otra aparente<sup>81</sup>. Podría afirmarse que la dislocación del ser del hombre en sus partes, se corresponde con la imagen de una realidad dislocada también. “La historia entera de la metafísica, nos dice Nicol, se traza con las vicisitudes de este compromiso<sup>82</sup>. La metafísica, desde un inicio, dislocó al ser del hombre, asimismo decidió colocar al ser y la verdad en el más allá, es decir, mediante un acto intelectual, decidió ocultar el ser. Por tanto, el compromiso ahora por parte de la metafísica consistirá, por un lado, en reincorporar el ser del hombre con todas sus partes y funciones, y por otro, reivindicar la solidaridad unitaria de la realidad. Al respecto, decía Heráclito de Efeso que “el cosmos, [es] uno<sup>83</sup>, sentencia que el catalán asumirá cabalmente. Esta reivindicación del hombre en una unidad indesglosable coincidirá, asimismo, con la desocultación del ser y ambas operaciones encuentran sitio en la metafísica de nuestro autor.

Esto último representa un golpe magistral, por partida doble, a la tradición, ya que al recuperar integralmente al hombre, finiquita un paradigma metafísico caracterizado por el ocultamiento ontológico. La ganancia es doble: el Ser se torna

---

<sup>80</sup> Cfr. Gerardo A. Rodríguez Casas, *Hacia una epistemología integral*, p. 47

<sup>81</sup> Cfr. ME, nv, pp. 75ss

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 75

<sup>83</sup> B 30, FP I.

visible, y a la vez se le fincan límites a una tradición caracterizada por el olvido de la “presencia”, ganando una idea del hombre como ser indesglosable. Decía, paralelamente, el epistemólogo Gerardo Rodríguez Casas, “el sistema humano sólo es comprensible en su integración total”<sup>84</sup>, y en la filosofía de Nicol existen diversos frentes por donde se puede corroborar esto, sin embargo, entre todos éstos nos interesa uno en particular: el fenómeno del conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo se podría describir la radiografía del proceso del conocer desde la óptica de nuestro autor? Evidentemente esta investigación nos conducirá irremisiblemente, en una primera instancia, hacia el interior de la estructuración de las funciones racionales y sensitivas del ser del hombre. “¿De qué recursos, se pregunta el autor, disponemos para *conocer*? El sujeto dispone natural y primariamente de los sentidos”<sup>85</sup>. Pero este aparato sensitivo, como facultad epistémica, adquiere aquí una dimensión *sui generis* en la historia de la tradición, porque sucede que, según palabras de nuestro filósofo: “la idea de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La *aístesis* implica el *nous*, y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales”<sup>86</sup>. El conocimiento supone además, una operación racional que se explaya a través del ejercicio de los sentidos. El dislocamiento del ser del hombre en sus partes, emprendido por la metafísica tradicional, ahora con este planteamiento de Nicol, comienza a ser reivindicado; en el ser del hombre no cohabitan dos sustancias, o dos capacidades separadas, donde la una habría de ser ocasión del conocimiento de verdad y la otra fuente de la mera opinión.

El aparato cognitivo opera unitariamente tanto en la ciencia como en la mera opinión. Podría decirse, en cierta manera, que la sensibilidad es inteligente, y viceversa, “el entendimiento es visual”<sup>87</sup>. Razón y sensibilidad no operan nunca por separado, en cada acto de abstracción racional está de suyo presente la sensibilidad, y a la vez, en cada acto de percepción sensible se encuentra también

---

<sup>84</sup> Gerardo A. Rodríguez Casas, *Op cit*, p.16

<sup>85</sup> Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Anthropos*, Extraordinarios 3, p. 172

<sup>86</sup> ME, nv, p. 143

<sup>87</sup> CRS, p.156

implicada y presente la razón. El sujeto piensa y ve con su ser entero. Se trata de una inteligencia sentiente. La unidad es un hecho. Los sentidos son inteligentes y la razón sentiente. Nicol por su propia cuenta, y por sus propios medios teóricos, ha descubierto que la inteligencia es sentiente. Es más, pensamos que en la óptica de nuestro autor, la inteligencia tenía que volverse sentiente, para recuperar temáticamente la visibilidad del Ser. Sin embargo, con esta reintegración, la seguridad no es ulterior, está desde el inicio, por la simple razón de que la inteligencia está plenamente en la percepción.

Nicol enfatiza: “la unidad está dada ya en la experiencia inmediata, y no ha de ser resultado de una recomposición hipotética... constituye una unidad que no puede desarticularse”<sup>88</sup>. En cualquier acto de percepción del sujeto, por más raquítrico que sea, contiene íntegramente su razón y sus sentidos. Razón y sensibilidad se encuentran, y se entrelazan, con ocasión de cualquier percepción o cualquier acto reflexivo. El aparato cognitivo opera unitariamente en todos los casos, ya en lo sensorial, ya en lo reflexivo.

La percepción constituye, sin duda, el nivel más rudimentario del conocimiento, sin embargo, no por esto deja de ser sumamente compleja: “De suerte que, dice Nicol, la llamada percepción sensible de un objeto es en realidad una operación compleja, para la cual se requiere el concurso integrado de facultades que la psicología solía considerar como distintas y separadas”<sup>89</sup>; “no hay ninguna función psíquica que opere aisladamente de las demás”<sup>90</sup>. Así como tampoco es posible que las facultades sensitivas operen dispersas o por separado unas de otras, y éstas a su vez, independientemente de las facultades psicológicas. A este respecto, Rodríguez Casas coincidirá con nuestro autor diciendo, “sin duda que en el conocer de todo hombre naturalmente entran sintéticamente en función todas sus facultades”<sup>91</sup>, tanto sensitivas como intelectivas. Por esto, en una filosofía donde se han integrado todas las funciones epistémicas solidariamente, no tiene mayor significado la desconfianza de aquello

---

<sup>88</sup> PSV, pp. 68-69

<sup>89</sup> ME, nv, p.143

<sup>90</sup> PSV, p. 25

<sup>91</sup> Gerardo A. Rodríguez C., *Op cit*, p. 17

que nos presentan los sentidos, como otrora se acostumbró; por el contrario, ahora la máxima rezaría: en la mera percepción sensible se presenta la verdad más eminente, a saber, hay Ser. La confianza que puede conferir la verdad primitiva a la existencia se explica por la integración de las funciones cognitivas en el hombre.

Pero el conocimiento, en este marco, no sólo nos permite corroborar la presencia del ser, además nos permite obtener una visión integral del ser del hombre, al respecto el autor nos dice: “No bastaba integrar en unidad las funciones psíquicas que la psicología consideraba tradicionalmente de manera aislada; era necesario integrar la presunta unidad constituida por la psique entera con el factor somático, para obtener al hombre completo”<sup>92</sup>. Dicha unidad queda afirmada en toda acción cognitiva. Son tres integraciones que se dan en la obtención del hombre completo: la integración de las funciones psíquicas; una segunda, la integración de las funciones sensitivas, y una tercera, la integración entre ambas, obteniendo de esto la idea de un hombre indesglosable en sus partes. Al respecto, en *La agonía de Proteo* nos dice, “ontológicamente..., no existe más que la unidad del hombre, sin componentes desglosables. Este ser no aparece como una dualidad compuesta por el *soma* y la *psiqué*”<sup>93</sup>. El hombre es de hecho razón y sensibilidad. Esta unidad es indesglosable a tal grado que resulta imposible concebir una razón desencarnada, o viceversa, un cuerpo propiamente humano sin estructuras mentales. En el hombre encuentran un justo equilibrio la razón y la sensibilidad; éste no es ni pura razón, ni puro cuerpo. Su ser es precisamente el resultado de la plena integración entre ambos. No hay hombre sin cuerpo, tampoco lo hay sin inteligencia; pero el ser de éste no se reduce a una sola de estas dos partes, es el resultado del conjunto total entre éstas. Y esto se explica todavía más porque en la empresa del conocimiento no opera únicamente con alguna de sus partes.

La idea del hombre como ser desglosable, se corresponde con la idea de un ser dislocado. Sin embargo, la idea del hombre como ser integral, se

---

<sup>92</sup> PSV, p.17

<sup>93</sup> AP, p. 12

corresponde con la idea ontológica de un ser inmanente que se contiene y se posee plenamente sin rupturas. La idea del hombre como ser unitario encuentra un efectivo soporte en la idea del ser como presente. La presencia positiva del Ser es garantía de la unidad del ser del hombre.

El conocimiento es un proceso, el conocimiento es una adquisición que necesariamente parte de un dato indubitable: la presencia del Ser. No existe tampoco un exclusivo nivel de conocimiento. Nos interesa resaltar que la fisonomía del conocimiento científico requiere necesariamente de tres ingredientes: un *objeto*, un *problema* y una *hipótesis*.

Desde luego, desde la óptica de Nicol, el Ser es el dato, pero en propiedad, no es una cosa. Sobre la presencia del Ser deambulamos, pero, en estricto sentido, éste no representa propiamente el “objeto” de una hipótesis probable. *El Ser no requiere de explicaciones ulteriores, no necesita alguna razón para ser, su razón está en su misma presencia.* El conocer de la ciencia es un intento discursivo por describir lo que no está seguro, toda modalidad del conocer científico es una aproximación al ser de aquello que se nos ofrece como problema. El Ser no es objeto de una interrogación, éste no es producto de la razón, lo cual quiere decir que no se aviene propiciado por una suerte de pregunta, ni es producto de una teoría. No es el puerto de llegada. No llegamos a él mediante una interrogante específica, en éste ya estamos, desde luego, desde siempre. En resumen, el *Ser no es objeto, porque no es lo buscado, es decir, no es problema: “el Ser, nos dice el autor, es la base porque no tiene razón de ser..., la presencia del Ser no requiere una razón, porque es la razón última de todo”*<sup>94</sup>.

Aquí cabe resaltar, una vez más, aquella distinción que el propio autor le confiere a la ciencia, describiéndola como una vocación esencialmente buscadora. “La... ciencia... encuentra su justificación y su seguridad en la persistencia de esa misión buscadora”<sup>95</sup>. La ciencia es una búsqueda constante. Es evidente que se busca o se interroga por lo desconocido, por lo que no nos queda bien claro, es decir, por aquello que provoca, de alguna u otra manera, cierto grado de recelo.

---

<sup>94</sup> CRS, p. 245

<sup>95</sup> RF, p. 87

Aquí cabe también resaltar el enorme peso e importancia que nuestro autor le confiere al acto de *dudar* como pieza inicial de toda investigación. Dudar es buscar. Toda investigación comienza con el planteamiento de un problema, comienza enunciando el problema; lo cual quiere decir que comienza dudando. “La duda, nos dice el autor, es el motor primero de la reflexión y la indagación..., toda ciencia es dubitativa”<sup>96</sup>. Pero no se duda de la presencia del Ser, se duda de la esencia de los objetos naturales a estudiar.

La ciencia es esencialmente dubitativa. El Ser representa la condición de posibilidad de la ciencia, pero no su puerto de llegada. ¿A qué se le puede llamar propiamente objeto de investigación u objeto de conocimiento? Se diría que objeto es todo aquello que en su mera presencia no nos ofrece la razón última de su ser, es decir, todo aquello que ha menester de otra razón para ser, dejando en esta contingencia el margen para la explicación de la ciencia. En este sentido, se le puede llamar objeto de conocimiento a todo *aquello que exige y admite una explicación*, o en términos del autor catalán, “un ser... justamente es problema porque tuvo un origen temporal, y puede tener un fin”<sup>97</sup>; es objeto aquello que no posee en su sola presencia la última razón de su ser, lo cual nos puede generar un problema de orden teórico.

“Dudar de algo, nos dice el autor, es emprender la adquisición de algo... La duda es mensaje... Lo que viene a decirnos el mensaje es que hay una posibilidad de considerar *de nuevo* lo que no es nuevo... *Para saber no basta abrir los ojos*; hay que dudar de lo visto, y esto significa des-conocer lo re-conocido”<sup>98</sup>. Se puede dudar sólo de algo en particular, la duda representa la primera fase del desarrollo de la investigación; la duda coincide con el planteamiento del problema en torno a algún tópico. Pero ningún planteamiento es posible si es que no cuenta previamente con el dato positivo del Ser, por esto Nicol inmediatamente acota diciendo que todo modo de conocer es en realidad un re-conocer, porque el conocimiento nunca parte de cero. *No basta con abrir los ojos para producir una*

---

<sup>96</sup> CRS, p. 201

<sup>97</sup> *Ibid*, p.259

<sup>98</sup> *Ibid*, pp. 310-311, el subrayado es nuestro.

*verdad científica*. A la esencia de los entes naturales no se llega en el primer acercamiento, hay que insistir en un segundo y hasta un tercer empeño.

Resulta claro que “el simple darse cuenta de las cosas no es un saber cabal”<sup>99</sup>, aunque también es cierto que este mero darse cuenta es la pieza inicial del conocimiento. Este proceso comienza con la percepción. “La percepción del objeto como tal es inmediata; percibimos su forma antes que las llamadas cualidades sensibles. Éstas las descubrimos... después de un análisis de la percepción”<sup>100</sup>.

El simple darse cuenta de la presencia de las cosas posee, ciertamente, un dato, pero no constituye propiamente un auténtico saber: “*El auténtico saber es un pensar*, es una acción que lleva a cabo el sujeto sobre la base de sus aprehensiones inmediatas de los objetos”<sup>101</sup>. Lo cual quiere decir que el conocimiento es una construcción, es una edificación, es una creación realizada a partir de lo que se tiene, la cual requiere del concurso del sujeto. Ciertamente es que Nicol insiste en que “no vemos primero el ente y luego pensamos en el Ser. Vemos el Ser, que es el absoluto, y lo vemos en el... ente”<sup>102</sup>. Sin embargo, para la empresa del conocimiento científico no es suficiente con abrir los ojos, se requiere, además, del pensar, sobre la base de nuestras primeras aprehensiones. Por esto, “todo conocimiento es un re-conocimiento”<sup>103</sup>. Diríamos que el conocimiento es un re-conocimiento, porque en este reconocer se ratifican las cualidades de los objetos aprehendidos. Primero se percibe el orden y la presencia, posteriormente se descubren las cualidades específicas de los objetos; es decir, sólo hasta esta segunda instancia es cuando el ente adquiere contorno y rostro específico, Nicol diría, adquiere mismidad.

La idea del conocimiento como un re-conocimiento requiere necesariamente, para su definición, de dos aprehensiones: “Se requieren, por

---

<sup>99</sup> PC, p. 42

<sup>100</sup> PSV, p.51

<sup>101</sup> PC, p. 42, el subrayado es nuestro.

<sup>102</sup> IH, nv, p. 72

<sup>103</sup> Nicol, “Conocimiento y reconocimiento”, traducción del original en francés por Lizbeth Sagols en, IVL, p. 239

tanto, dos aprehensiones de la cosa, que fijen su mismidad”<sup>104</sup>. En la primera nos aparece su presencia, en la segunda se le identifica, es decir, se le reconoce; por tanto, todo acto de reconocimiento implica un recuerdo, requiere de la función activa de la memoria. Al respecto el autor nos dice, “la simple aprehensión de su presencia no constituiría un conocimiento... la segunda vez que tal objeto se presentara... sería sin embargo reconocido. Diríamos de esa cosa que es “la misma”... *no hay identificación sin memoria*”<sup>105</sup>. No hay presencia sin persistencia. La aportación y el valor de la segunda aprehensión es de doble cuantía: en ésta se logra, al fin, reconocer al objeto, y además, se le fija mismidad.

Teóricamente podría decirse que “mismidad e identidad no son términos equivalentes”<sup>106</sup>, sin embargo, es un hecho que al reconocerse un ente sale a relucir su identidad, lo cual no quiere decir que se sustraiga al tiempo, sino que esta identificación se da precisamente en el tiempo. Con ocasión del reconocimiento del ente, éste adquiere un rostro y un contorno acotado, lo cual quiere decir que adquiere identidad propia y distinta. La mismidad es una categoría temporal, que alude directamente a la duración; pero es sólo en esta duración donde la identidad florece. En otra parte, Nicol pudo haber homologado mismidad e identidad donde nos dice, refiriéndose a la identidad del ente, el “nombre... fija su mismidad o identidad”<sup>107</sup>. Desde el horizonte del tiempo, mismidad e identidad no se identifican, sin embargo, en el marco del reconocimiento epistemológico, sí.

Sin memoria no hay identificación. Esto, expresado en términos de Augusto Messer, rezaría: “el conocer consiste propiamente en un proceso mediante el cual reduzco lo que me es intuitivamente dado a lo ya conocido o, en otros términos: hallo en ello algo conocido”<sup>108</sup>. El concurso activo de la memoria en el proceso del conocimiento, da cuenta de que el objeto de estudio posee como característica el dinamismo, cualidad intrínseca de todo lo contingente. El ente es una existencia

---

<sup>104</sup> ME, nv, p.111

<sup>105</sup> Nicol, “Conocimiento y reconocimiento” en, IVL, p. 239

<sup>106</sup> PC, p. 314

<sup>107</sup> Nicol, , “El retorno a la metafísica”, traducción del original en inglés por Enrique Hülsz Piccone en, IVL, p. 31

<sup>108</sup> August Messer, *Filosofía y educación*, p. 8

que desarrolla distintas facetas. ¿Cómo lograr la identificación de la mismidad del ente? Mediante la percepción y la memoria. Si el ente no fuese cambio, entonces no habría necesidad de la memoria, sin embargo, el ente es temporal, por lo tanto, “percepción y memoria persiguen juntas al ser en el curso de su persistencia. Existir es *ser en curso*”<sup>109</sup>. Por esto es que el conocer consiste en una suerte de reducción, de lo dado, a lo propiamente ya conocido, en el tiempo; conocer es reconocer. No hay conocimiento sin percepción y sin memoria. La identidad de un ente la hallamos justamente en la analogía con lo que ya conocemos, la novedad no es tan inédita, ésta encuentra su dimensión en el marco de lo que ya sabemos.

Pero la percepción, como ya se dijo, no es una actividad puramente sensorial. La percepción es una extensión de la inteligencia. El entendimiento es visual. Creemos que éste es un apunte importante de Nicol, porque, paralelamente a otras epistemologías, contemporáneas y de antaño, ésta descubre que resulta imposible pensar y ver desprovistos de categorías mentales o esquemas formales: “algunos, denuncia el autor, han creído hoy... que es posible pensar sin categorías... con el entendimiento limpio”<sup>110</sup>, cual si fuese una tabla rasa. Miramos a través de cuadros mentales, de dispositivos atencionales. Otros epistemólogos contemporáneos, en esta misma tónica, dirán que los hombres, y en especial los de ciencia, miramos a través de, y “en función de nuestras teorías”<sup>111</sup>, el hombre de ciencia mira a través de la óptica que le dibuja la teoría. Otra voz, como la de Augusto Messer, al respecto nos dirá también, “el contenido del conocimiento depende, por una parte, de nuestros conceptos o suposiciones, los cuales tienen, por decirlo así, el papel de ojos espirituales, mediante los cuales vemos lo dado”<sup>112</sup>. Vemos a través de cuadros mentales. Nicol mismo nos dice, “ciencia es visión... en cada una de sus etapas... se caracteriza... por la manera de ver..., las variaciones históricas de la visión... Visión es teoría... El pensamiento verdadero es susceptible de variaciones modales”<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> Nicol, “Conocimiento y reconocimiento” en, IVL, p. 239

<sup>110</sup> PC, p. 401

<sup>111</sup> Alan Sokal, *Imposturas intelectuales*, p. 78

<sup>112</sup> A. Messer, *Op cit*, p.88

<sup>113</sup> CRS, p. 61

Resultaría ingenuo pensar que el hombre puede mirar desprovisto de estructuras mentales; esto sería tanto como afirmar que la sensibilidad opera descoordinada de la inteligencia. Nicol prefiere llamar a estos cuadros mentales, esquemas mentales o *dispositivos atencionales*. Si bien este hallazgo no es del todo nuevo en la tradición, sí lo será el descubrimiento funcional de éstas. En este aspecto nuestro autor lanza una severa crítica contra todos aquellos esquematismos rígidos y uniformes, anteponiendo, en su lugar, el carácter variable y funcional de éstos: “La filosofía, y no sólo la idealista... supone la uniformidad de cada función... Los detalles del esquema pueden variar..., el dispositivo del conocimiento se altera según la índole de lo conocido... La atención no es uniforme: su modalidad la determina la naturaleza de aquello que ‘llama la atención’”<sup>114</sup>. Lo cual quiere decir también que los dispositivos atencionales, aunque yacen en el sujeto, no dependen en sus fluctuaciones enteramente de éste, también son afectados por la índole de lo conocido.

Contra la idea de unas estructuras uniformes e invariables, que es donde se sustentó, paralelamente, la imagen de un universo cerrado, y la idea de una ciencia absoluta y perenne, se levanta ahora la tesis nicoliana de unos dispositivos atencionales *funcionales y dinámicos*. No todos los hombres poseemos los mismos cuadros mentales o dispositivos atencionales; no todos reaccionamos de la misma manera ante situaciones similares. Los cuadros mentales son ahora variables, porque son dinámicos y son *construcciones* del sujeto en su interacción con el medio: “los cuadros lógicos de la razón... nosotros mismos [los] hemos elaborado”<sup>115</sup>, dice Nicol. No se puede, ahora, estudiar la forma del conocer, desligada de la forma de ser de lo conocido.

La idea de dispositivo atencional o cuadros mentales, adquiere sentido sólo en función de la relación que éstos guardan con el ser cognoscible. Y en atención de que ahora ha de ser, precisamente, el ser quien ha de modular a la razón, y no a la inversa, resulta entonces que eminentemente la forma de ser de lo cognoscible habrá de afectar los detalles del esquema atencional. “Siendo

---

<sup>114</sup> ME, nv, pp. 143-144

<sup>115</sup> VH, p. 363

innegable que la forma de ser de lo conocido afecta a la forma del conocimiento, la epistemología que prescinde del ser, para estudiar separadamente las facultades y funciones del conocer, procede con método incorrecto... La visión depende del mirar, y éste depende de la forma de ser. No miramos del mismo modo a una llave que a una obra de arte"<sup>116</sup>. No posee el mismo sentido el fenómeno humano que la dilatación del estaño. Las variaciones o fluctuaciones del dispositivo atencional entre los hombres posee una razón objetiva: el modo de ser de lo cognoscible. Por esto el método adecuado para tratar el fenómeno del conocimiento será dado por la justa interacción entre el sujeto con los modos de la presencia ontológica. "La diferencia en el dispositivo atencional tiene una razón objetiva, que es la diferente forma de la presencia"<sup>117</sup>.

Si bien es cierto que el conocimiento se gesta en el sujeto, también es cierto que en éste no se agota. El sujeto se ve inmediatamente rebasado desde el momento mismo en que procede mediante dispositivos atencionales, los cuales apuntan hacia algo distinto. En el conocimiento el sujeto mismo se ve superado, porque no existe únicamente la razón, hay un universo abierto, el cual tampoco se agota en la primera aprehensión, ni siquiera en la segunda. "Es un hecho, nos dice el autor, que el sujeto no está solo. Es un hecho que el proceso del conocimiento no concluye en... la confrontación de [las] dos aprehensiones del mismo objeto"<sup>118</sup>. Podría decirse más bien que esto es apenas el comienzo de la arquitectura metódica del conocimiento. No basta que individualmente se reconozca como real a la cosa, el sujeto no está sólo. Hace falta avanzar hacia un criterio de objetivación y de validación del conocimiento, mismos que nuestro autor va a encontrar, en una primer instancia, superando la idea del sujeto aislado y rescatando a la comunidad.

---

<sup>116</sup> ME, nv, p. 144

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> *Ibid*, p. 112

### c) *Objetivación dialógica y verificación: sobre el criterio de validación*

Queremos comenzar acotando que nuestra investigación tiende ahora hacia la definición de un criterio de objetivación, extraída de la obra de Nicol; y pretende, a la par, dilucidar un criterio de validación del conocimiento científico. El conocimiento vulgar no aspira, *ni requiere*, de ningún criterio de validación, esto porque el propósito de éste no consiste en absoluto probar la verdad; el conocimiento vulgar no necesita ni requiere ser probado o demostrado. Buscar la validación del conocimiento es buscar la verdad, y la verdad es la expresión racional de la justa conveniencia entre la razón y el objeto. Ingresamos así, una vez más, al concurso de las epistemologías modernas, que teniendo en su óptica el fenómeno del conocimiento científico, buscan también un criterio de validación.

Las condiciones de la ciencia hacia finales del siglo XIX, se han transformado drásticamente. La visión del universo que innova la teoría de la relatividad no es la misma que tuvieron Galileo o Newton. Una diferencia considerable entre éstas reluce en la percepción del tiempo. Para la física contemporánea, el tiempo es relativo respecto a un punto o sistema de referencia. Mientras que para la física clásica el tiempo es absoluto, neutro e indiferente, es una suerte de horma vacía donde los cuerpos encuentran asidero y el movimiento que describen es uniforme. Este universo está regido por leyes causales. Basta con conocer la ley, para poder determinar *a priori* las coordenadas del comportamiento de cualquier objeto. Sobre la noción de causa se monta la óptica de un mundo mecanizado, causalmente determinado. Una de las visiones que mejor dibujan este panorama es, sin duda, este pasaje de la *Teoría analítica de las probabilidades* de Laplace:

Debemos considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa de su estado futuro. Una Inteligencia que, por un instante, conociese todas las fuerzas de que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuese lo bastante profunda para someter a éstos al análisis, abrazaría en la misma fórmula a los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero: nada sería incierto para ella y el devenir, como el pasado, estaría presente ante sus ojos. El espíritu humano ofrece, en la perfección que ha

sabido dar a la astronomía, un pálido ejemplo de esta Inteligencia. Sus descubrimientos en mecánica y en geometría, junto con el de la gravitación universal, lo han puesto en condiciones de abrazar en las mismas expresiones analíticas a los estados pasados y a los futuros sistemas del mundo<sup>119</sup>.

Sobre la idea de un universo mecanizado, indudablemente, se levantó la idea de una ciencia constituida por verdades perennes y leyes inmutables.

De la noción de ley, en la física clásica, se transitaba en automático hacia la universalización del conocimiento. Por una extraña razón, todos los hombres estaban obligados a aceptar las conclusiones de la mecánica clásica. ¿Dónde residía la posibilidad de la universalidad del conocimiento?

Desde nuestro particular punto de vista, las dos condiciones sobre las cuales se levantó el ideal de una ciencia inmutable y perenne, que operaba mediante verdades universalmente necesarias, se fincó tanto en la noción de *ley causal*, como en la *uniformidad* en la constitución y funciones *de la razón*. La noción de ley causal propició la imagen de un mundo mecanizado, armonioso, predecible. Es la idea de “un mundo definido por un orden mecanizado en el cual hay leyes inmutables que rigen desde el exterior (a la manera de un plan)... La afirmación de Newton... permite conferir un poder explicativo universal a las leyes que ha formulado<sup>120</sup>. La ley, en este marco, opera desde el exterior, sustrayéndose al influjo de lo que ella misma gobierna. La ley infunde regularidad a las cosas y necesidad a la aprehensión de éstas. No hay que conocer las cosas, además de inútil, resulta imposible. El objeto de la ciencia física, tal como lo reconoce Kant, es la ley con que proceden las cosas<sup>121</sup>. La ley es una y la misma para todos los objetos que gobierna. El universo posee una estructura mecánica, sin albergue para el azar. Toda causa produce necesariamente un efecto. Con este compás en la mano, dice Kant, es posible realizar el “cálculo” de sucesos aún inéditos. La validez del conocimiento puede realizarse *a priori* debido a que el universo está conformado de acuerdo con las estructuras de la razón. Aquí existe

---

<sup>119</sup> Laplace, *Teoría analítica de las probabilidades*, en Ludovico Geymonat, *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, p. 79

<sup>120</sup> George Balandier, *El desorden*, pp. 48-49

<sup>121</sup> Cfr. Kant, *Op cit*, párrafo 15

una suerte de conveniencia entre la constitución del universo y la función de la razón<sup>122</sup>. La variable es ésta: el hombre deposita aquello que ha de recoger a la hora de conocer, “sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”<sup>123</sup>. La necesidad del conocimiento reposa, precisamente, en esta conveniencia; a su vez, la universalización de éste obedece a la uniformidad de la constitución de la razón.

“La razón, decía Descartes, está toda entera en cada uno de los individuos... [es] una misma”<sup>124</sup>. La Razón es una, está constituida uniformemente, funciona igual en todos los tiempos y en todos los lugares. También la metafísica de Kant se levanta sobre este supuesto. Todos los hombres poseen exactamente las mismas estructuras invariablemente. Por lo tanto, lo que ha de ser claro y distinto para mí, también lo habrá de ser para cualquier otro. La presunta homogeneidad de la razón representó la base para la universalización de las conclusiones de la ciencia clásica. Se trataba de la idea de una razón soberana, capaz de realizar cualquier cálculo, que decide el diámetro de la Tierra o la cantidad de neutrones en el Sol. El solipsismo, podría decirse, representó su mayor gloria, y a la postre, su ruina.

Sin embargo, ya entrados en el siglo XX, esta concepción encontrará serias dificultades. Las objeciones le vendrán por distintos frentes. La noción de ley causal ingresará en una crisis de la que ya no se repondrá. Asimismo, la noción de una razón invariable y unitaria se desmoronará frente a datos tales como la historicidad y la comunicación. El ideal de la ciencia perenne y universalmente necesaria se desploma, entra en crisis. Sucede que ahora la ciencia ni es perenne, ni sus conclusiones encuentran el modo o la manera hacia la universalización. La explicación kantiana ya no es suficiente para argumentar la fundamentación de este capítulo de la ciencia.

El panorama que le sigue al de la física clásica, es el de la relatividad; es decir, el panorama epistemológico que le sigue al de una ciencia “absoluta”, es el relativismo epistemológico. “*Grosso modo*, entendemos por relativismo toda

---

<sup>122</sup> Cfr. Kant, *Critica de la razón pura*, A 228

<sup>123</sup> *Ibid* B XVIII

<sup>124</sup> Descartes, *Discurso del método*, p. 36

filosofía que pretende que la veracidad o falsedad de una afirmación es relativa a un individuo o grupo”<sup>125</sup>. El panorama es otro completamente, ahora “la ciencia mide mejor sus límites, el conocimiento es interrogado de otro modo. Se admite en adelante que es *imposible* llegar a una descripción absolutamente lógica de la totalidad del mundo... Existe siempre la incompletitud, el sistema formal, implica proposiciones en autorreferencia”<sup>126</sup>. La razón, ante la inconmensurabilidad del universo, al fin, admite la humildad de sus límites. La ciencia es una hipótesis acerca de la realidad, pero ninguna hipótesis en sí es cabal, no es en absoluto terminante o definitiva. De hecho “las teorías científicas son ahora menos globales o unificadoras, nada deterministas, sometidas al trabajo del tiempo; proponen síntesis sucesivas”<sup>127</sup>. Si ahora algo tiene de peculiar el conocimiento científico es precisamente esto: sus teorías, ni son causales, ni son tampoco universalmente válidas.

El relativismo epistemológico, en nuestro tiempo, y en el tiempo de Nicol también, es un fenómeno curioso que retiene los contrastes del mundo del conocimiento. Todo mundo quiere tener la razón. El problema, ahora, consiste en fincar límites a esta pretensión generalizada de tener cada uno la verdad. Tal vez el relativismo epistemológico, a estas alturas, no podrá ser suprimido, pero sí acotado. De entrada no puede ser aceptada aquella afirmación de la sociología de la ciencia que dice que todas las creencias son igualmente válidas. Es cierto que no puede aceptarse una sola respuesta como solución a algún problema, pero de eso a aceptar que todas las posibles voces sean igualmente válidas es una pretensión poco seria. Desde nuestro punto de vista, esta acotación podrá realizarse sólo mediante un criterio de objetivación y validación del conocimiento.

¿Cómo se podrán fincar límites al relativismo epistemológico? Este problema es puerto común de la epistemología en el siglo XX y en lo que va del XXI; al respecto se han realizado diversos esfuerzos, tales como los emprendidos por Frege o Karl Popper, quienes de alguna u otra manera han tenido que apelar a un “tercer reino”, el del “sentido objetivo”, revindicando, ya directa o

---

<sup>125</sup> Alan Sokal, *et al*, *Op cit*, p. 64

<sup>126</sup> George Balandier, *Op cit*, p. 56

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 40

indirectamente, un mundo platónico preexistente<sup>128</sup>. Al respecto nos dice Alejandro Llano, “antes de N. Hartmann y K. Popper, fue Frege quien propuso la necesidad de recurrir a un “tercer reino”, que no sería el subjetivo de las representaciones, ni el real de las cosas que interactúan. Es el reino del sentido..., sin el reconocimiento de un sentido objetivo no sería posible superar ni el subjetivismo relativista ni el materialismo mostrenco”<sup>129</sup>. Se trata, paralelamente, de superar los resabios del solipsismo y los del realismo ingenuo, apelando a un tercer reino, el cual sería de suyo preexistente, sin el concurso de algún representante en específico. Este reino no es construcción de la razón, representa, en todo caso, un objeto de descubrimiento. Dice Frege, “un determinado teorema matemático es atemporalmente verdadero, con independencia de que alguien lo tome como tal. No necesita portador, como les acontece a las representaciones. No fue verdadero solamente desde que fue descubierto”<sup>130</sup>, sino que lo ha sido desde siempre. Este tercer reino representaría la instancia donde se resolverían las disputas en torno a la validez de una hipótesis. Sobre la idea de este tercer mundo, para Frege se monta la posibilidad, tanto de la validez como de la objetividad del conocimiento<sup>131</sup>.

Pero la dificultad de fundar la universalidad del conocimiento en una verdad preestablecida *a priori*, por más buenas intenciones que conlleve por romper el solipsismo, tal como sucede con Frege, lo cierto es que sumerge al sujeto, una vez más, en la catacumba de la soledad, tal como ya le sucedió también a Husserl.

Tal vez sea un tanto más mesurado el criterio de objetivación explorado por el francés Gastón Bachelard, al hallar en la comunidad un primer retén en la proliferación de opiniones. No todas las opiniones pueden gozar de la misma validez, no todas pueden ser igualmente objetivas. Desde luego, en el autor francés, se deposita en la percepción el estímulo como pieza inicial del conocimiento, pero en aquélla no se agota ni se sustenta este último. Al respecto

---

<sup>128</sup> Cfr. K. Popper, *Sociedad abierta, universo abierto*, pp. 116-118

<sup>129</sup> Alejandro Llano, *El enigma de la representación*, p. 260

<sup>130</sup> Cfr. Frege, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, p. 212

<sup>131</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 213-214

Bachelard nos dice: “Para asegurarnos de que el *estímulo* ya no funda nuestra objetivación, para asegurarnos que el *control* objetivo es una *reforma* más que un eco, hay que recurrir al *control social*”<sup>132</sup>. Lo cual quiere decir, en primer lugar, que la validez del conocimiento no se funda en el estímulo o percepción que yo tengo acerca del objeto. Esto constituye únicamente una primera impresión, la objetivación es una modificación al estado inicial, es decir, es una transformación que se opera en el sujeto, la cual encuentra acotación en la comunidad. La validez del conocimiento se adquiere a través del diálogo. El diálogo es la instancia tanto de la objetivación como de la validez del conocimiento.

Bachelard nos dice, “proponemos fundar la objetividad sobre la conducta ajena, o mejor..., pretendemos elegir el ojo ajeno –siempre el ojo ajeno- para ver la forma... del fenómeno objetivo: dime lo que ves y te diré qué es. Sólo este circuito en apariencia sin sentido, puede darnos alguna seguridad”<sup>133</sup>. La objetividad, en el francés, se logra a través del ojo ajeno, a través del diálogo. La realidad del objeto me es confirmada por el testimonio de mi vecino: “dime lo que ves y te diré qué es”; el conocimiento no se logra en solitario, requiere el concurso inevitable del otro. Pero no sólo la objetivación es social, también lo es la validación. Si la validación no fuera social, entonces no habría necesidad de objetivación. Mi creencia es acotada, o completada, por el testimonio de mi vecino; sin esta otra voz, en verdad yo no tendría seguridad alguna en mis creencias, la ciencia seguiría siendo una especie de sueño coherente.

Podría decirse que con Bachelard la epistemología moderna adquiere una de sus direcciones más importantes, y no precisamente por su idea particular sobre la ciencia, sino por haber reconocido en la sociedad la instancia tanto de objetivación como de validación del conocimiento. Si hemos de reconocer la epistemología de este autor, es por haber subrayado el rol de la comunidad dentro del conocimiento científico. Hecho que señalará un horizonte para la meditación contemporánea del conocimiento y la ciencia, en distintas direcciones, sobre la figura eminente de la comunidad, tales como por ejemplo, las emprendidas por

---

<sup>132</sup> Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, p. 283

<sup>133</sup> *Idem.*

autores como Samuel Kuhn, Habermas, Apel, J. L. Austin, entre otros. Desde luego, todos estos autores no poseen una concepción homogénea acerca del conocimiento, sin embargo, podría decirse que en todos éstos existe un reconocimiento explícito de la función de la comunidad como instancia acreditadora del conocimiento.

Y en este punto es donde podríamos encontrar el vértice del ingreso de Nicol a la orquesta contemporánea del diálogo epistemológico, quien desde luego exalta el lugar preeminente que posee la comunidad en el concurso del conocimiento. La variante respecto de Bachelard consistirá en esto: la validación del conocimiento no se agota en el diálogo, además puede, si es que la situación así lo requiere, recurrir a otra instancia ulterior: la verificación. Podría decirse que en nuestro autor catalán existe un criterio de objetivación, mientras que el criterio de validación provendría del engarce de dos instancias.

“El ente real, nos dice Nicol, se objetiva por el logos. Esto no significa sólo que, mediante la palabra, resalte la entidad de la cosa ante el sujeto; significa que la palabra efectúa la re-unión de estas dos formas de ser que son el yo y el no-yo”<sup>134</sup>. Por la palabra el sujeto efectúa dos reuniones: la del yo con el no-yo y la del yo con los otros. La comunidad queda instituida eminentemente desde el inicio del habla, “un hombre habló a otro hombre. Ahí nacieron los dos: no podía nacer uno solo”<sup>135</sup>. Nos interesa resaltar que, en cierto sentido, el hombre nace desde que hay palabra, y nace siendo ya comunidad, no nació primero uno y después otro, la palabra los hizo emerger simultáneamente, entrelazados por un origen común, el cual se actualiza cada vez que se habla.

Nuestro autor formula la pregunta: “¿y cómo empieza la historia?”, a lo que contesta, “sería legítimo decir, por ejemplo, que la historia comienza por obra de la palabra... [pero] Aparte del origen verbal, puede encontrarse otro más sórdido, pero no menos importante: la historia comienza con el lujo... El lujo es una sobre-necesidad, es decir, algo que está más allá del límite natural”<sup>136</sup>; sólo el hombre es capaz de sentir deseos en estado de saciedad. El lujo aquí es una nota que

---

<sup>134</sup> ME, nv, p.108

<sup>135</sup> Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Anthropos*, Extraordinarios 3, p. 169

<sup>136</sup> VH, pp. 305-306

permite al hombre distinguirse de lo puramente natural; esa capacidad de sobrepasar la mera necesidad es un problema, pero al mismo tiempo un lujo. En este sentido, el hombre nace desde que pudo rebasar mediante este lujo a la pura necesidad natural. Sin embargo, nos conviene enfatizar, a propósito de estas dos alusiones acerca del origen de la historia, que ambas apuntan hacia la esencial incompletitud del hombre, lo cual nos conecta en automático con la noción de comunidad. No nos interesa tanto despejar la cuestión del origen de la historia, nos interesa subrayar que la comunidad surge a propósito de la expresión, ya que la expresión, en nuestro autor, cumple una función vinculadora: “La expresión, dice el catalán, es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena”<sup>137</sup>.

Primero comprendo a mi semejante y posteriormente comprendo el sentido de lo ajeno. Es más, lo ajeno no se entiende, se entiende únicamente la expresión vertida por mi semejante. “El entendimiento, más que una facultad de entender las cosas, es el acto de entenderse con el otro mediante la palabra”<sup>138</sup>. La palabra, en primera instancia, no va dirigida a las cosas, sino a mi semejante, quien dibuja de suyo la posibilidad del conocimiento de lo otro.

Vaya manera de romper con el ostracismo sensorial a propósito del conocimiento. “Un sujeto solo, a solas frente al objeto, no llegaría a captarlo sin salir de su soledad. Sale de ella en una relación de-mostrativa, expositiva, denominativa o apodíctica”<sup>139</sup>. Lo cual nos confirma que, efectivamente, el conocimiento, en la óptica de Nicol, parte inicialmente de una percepción enteramente subjetiva. Pero la percepción, que es sensible, no hace comunidad; se requiere de algún medio para trascender este, por así decirlo, ostracismo en donde nos deja anclados la pura percepción, la percepción es intransferible. “La percepción es singular e intransferible”<sup>140</sup>, no es solidaria, no es comunitaria, la comunidad inicia en el logos expreso; es decir, en el diálogo.

---

<sup>137</sup> ME, nv, p. 18

<sup>138</sup> *Ibid*, pp. 112-113

<sup>139</sup> CRS, p. 232

<sup>140</sup> *Idem*

En el diálogo, la percepción, que es estrictamente subjetiva, queda expuesta ante los demás. El encierro del constreñimiento de la pura sensibilidad encuentra una puerta hacia el exterior a través de la palabra. El hombre sale de su encierro a través de una operación de-mostrativa, expositiva. Esta exposición conlleva un doble importe: *gestiona la evidencia y fija la objetividad de la cosa*.

Podría decirse que la presencia es anterior, sin embargo, la evidencia ha de ser gestionada y compartida: "Digamos que la palabra, nos dice Nicol, es la *gestión* de la evidencia... la pura mirada no basta"<sup>141</sup>, hay que exponer verbalmente lo que capta la mirada, la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica. "*El lugar de la presencia evidente es el logos*"<sup>142</sup>. La evidencia se logra comunitariamente a través del diálogo. El logos, que es comunitario, logra trascender el, por así decirlo, enclaustramiento de los órganos sensoriales y se convierte en el recinto, en la morada de la evidencia del Ser.

La evidencia de la presencia del Ser se logra mediante una operación expositiva; con esto el sujeto ingresa en un ambiente esencialmente comunitario. El logos permite al sujeto fincar su morada en la comunidad. La comunidad es la morada del sujeto. La evidencia de la presencia es gestionada y adquirida sólo en una relación con los otros. Una sola palabra es testimonio suficiente de la presencia del Ser. La evidencia encuentra morada en el logos, asimismo, la comunidad es quien da albergue a los sujetos.

Pero la palabra no sólo gestiona y testimonia la evidencia, también posibilita, simultáneamente, la objetivación del ente: "La objetivación es obra del logos: nunca concluye en la primera experiencia sensible, que es individual"<sup>143</sup>. La experiencia sensible nos permite poseer una primera aprehensión, y nos permite, asimismo, una idea subjetiva acerca de la realidad de la cosa, pero hasta este momento no puedo poseer seguridad acerca de la mismidad del objeto, requiero apelar, una vez más, al testimonio del otro. Sólo en esta confirmación se puede poseer la seguridad de la realidad transubjetiva del objeto.

---

<sup>141</sup> Nicol, "Lenguaje, conocimiento y realidad" en, *Op cit*, p. 173

<sup>142</sup> CRS, P. 232

<sup>143</sup> PC, p. 182

Con la objetivación del ente, vemos cómo el sujeto se abre al otro, éste tiene que salir de su caparazón para fijar la mismidad u objetividad del ente mediante el concurso del otro. La objetivación es una operación comunal, no se consigue en la simple relación de un sujeto, en solitario, frente al objeto. Al respecto, Nicol nos dice, “pues es un hecho que la objetividad no se consigue en una relación gnoseológica del sujeto con el objeto. *La objetivación trasciende la esfera subjetiva individual*: objetivar es manifestar o hacer patente un ser, en su realidad propia, independiente”<sup>144</sup>. La objetivación se logra únicamente por la palabra, lo cual quiere decir que por ésta el ente mentado adquiere, al fin, realidad propia e independiente, *la palabra lo constituye finalmente en “objeto”*.

La noción de objetividad alude a algo transubjetivo, a una realidad que trasciende a la mera subjetividad; pero para que el ente adquiera finalmente su condición de objeto requiere del diálogo entre los observadores, los cuales, aunque no concuerden en sus juicios, confirmarán la existencia independiente del mismo. Objetivar no consiste en imponer una concepción al otro, consiste más bien en poseer al ente en común. “Objetivar el objeto es identificarlo, o sea poseerlo en común”<sup>145</sup>. La objetivación es una operación simbólica y dialógica, la cual consiste en reconocer conjuntamente la realidad del objeto.

Avistamos la objetividad, no por el consenso de opiniones, sino por el reconocimiento común de la efectiva presencia del objeto mentado, siendo su presencia el dato inicial de donde habrá de partir la comunidad de las distintas concepciones. La objetivación no la logra un solo sujeto frente al objeto, esta relación de conocimiento en Nicol queda relevada; el conocimiento es una relación conjunta, ningún sujeto, por sí solo, es capaz de producir la objetividad, o de fijar la mismidad de la cosa, éstas se logran únicamente a través del diálogo. En nuestro autor la clásica relación del conocimiento se trastoca: ya no es la relación de sujeto – objeto, ahora “la relación del conocimiento está constituida por estos tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común”<sup>146</sup>, es una relación triangular, donde se enfatiza el derrumbe de la

---

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 79

<sup>145</sup> *Ibid*, p. 74

<sup>146</sup> ME, nv, p. 116

otrora razón todopoderosa, la cual fundó por mucho tiempo la condición del conocimiento. La razón ahora ha de ser humilde, la pretensión de la ciencia ha de ser humilde también. Se debe relevar la noción de esta razón omniabarcadora y en su lugar recuperar la noción de comunidad como condición del conocimiento. Esto obliga a que la relación del conocimiento cambie. El conocimiento no se funda exclusivamente en el sujeto, tampoco en el objeto, sino en su correlación: en la correlación, primero, entre los parlantes y en la correlación de éstos con lo ajeno.

Sin sujeto, evidentemente, no hay conocimiento, pero tampoco lo hay sin el objeto. Si el sujeto no estuviera relacionado con lo ajeno, no habría ninguna posibilidad para el conocimiento, y a su vez, el objeto sin el sujeto no lograría adquirir su cualidad propia de "objeto". Sin el objeto, el sujeto no tiene en absoluto nada de qué hablar. El objeto es el dato y sin dato no hay diálogo. El conocimiento tiene que recorrer este circuito triangular: sujeto – objeto – sujeto. El conocimiento parte necesariamente de una impresión subjetiva, pero éste ahí no se detiene, tiene que comulgar con el otro. Es evidente que el hombre no se encuentra solo, está acompañado por los otros y en comunión con lo otro. Estos datos no pueden ponerse en suspenso a la hora del conocimiento, por el contrario, representan la única posibilidad para su ocasión. El hombre no conoce por sí solo, tiene que moderar su opinión contrastando su punto de vista con el de los demás, para llegar a acuerdos mediante el diálogo. El hombre conoce mediante el diálogo.

Aquí vale la pena subrayar que con este criterio de objetivación hemos arribado, asimismo, a uno de los criterios de validación que pueden extraerse, a partir de esta lectura, de nuestro autor. Se objetiva mediante el diálogo, la mismidad de la cosa se fija también mediante éste; lo cual quiere decir que se desprenden, de una o de otra manera, de las convenciones que puedan suscitarse entre los hombres. La objetividad, y la fijación de la mismidad, requiere de la venia por parte de los hombres. Es un dato que cada hombre no se encuentra solo, todos tienen una percepción y un punto de vista único acerca de la realidad; es evidente también que, aunque todos tienen razón, no todos tienen la razón; ¿en dónde encontramos una primera instancia moduladora, y convalidadora, entre las

creencias? En la comunidad, evidentemente. En torno a un tema, cada punto de vista tiene que contrastarse con el de los demás. La validez de las inferencias tiene que ser negociado, acordado mediante el diálogo por la comunidad. Nadie puede arrojarse, para sí, la posesión de la verdad cabal, todas son construcciones que requieren del consentimiento por parte de la comunidad. Nicanor Ursua, epistemólogo contemporáneo, vendrá a reafirmar esto mediante los siguientes términos, “las teorías científicas son una construcción social sometidas a la negociación de los científicos y a la intermediación entre éstos y la sociedad”<sup>147</sup>. Podría decirse que, desde la óptica de Nicol, un primer criterio de validación del conocimiento requiere del pacto y la negociación a través del diálogo. La validez se sustenta en el diálogo, en las convenciones humanas. Son los hombres, en común acuerdo, quienes aceptan o rechazan los planteamientos de una hipótesis. La presencia del Ser no requiere, efectivamente, de convenciones, pero la presencia tampoco es válida o inválida, simplemente es. Puede ser válida, o no, sólo aquella proposición que tiene alternativa, es decir, aquella que pueda ser refutada.

Sin embargo, en la filosofía de Nicol orbita una instancia más de validación, la cual va a contrastar complementando con la anterior. Porque si bien es cierto que en un criterio de validación dialógico, como el anteriormente expuesto, no importa tanto que las proposiciones sean acertadas o no, sino antes bien, que sean científicas y convincentes, en un sistema experimental verificativo, por el contrario, se exigirá el acierto como requisito de validación.

La segunda instancia de validación, que podemos atisbar en la obra de nuestro autor, viene sugerida por la frecuencia del error en la historia de la ciencia. No toda proposición de la ciencia puede ser verdadera, también suele ser errónea. Sin embargo, científicas no lo son únicamente las proposiciones verdaderas; la ciencia entera está repleta de errores. No obstante, la constante del error en el conocimiento obliga a delinear otra estrategia o criterio de validación del conocimiento. No se trata de expulsar el error del cuerpo de la ciencia, antes bien

---

<sup>147</sup> Nicanor Ursua, *et al*, *Filosofía crítica de las ciencias sociales*, p. 297

de instalar retenes. Se trata de buscar un recurso que permita distender la oposición entre dos hipótesis en pugna acerca de un objeto.

Entre la disputa de dos hipótesis contrastantes acerca de algo, ¿bajo qué criterio se puede lograr que la balanza logre al fin inclinarse por alguna de ellas? El autor lo dice en los siguientes términos: “Una tesis nueva puede proponerse como discrepancia, refutación o superación de la anterior... La segunda sólo es una antítesis en tanto que *viene* a contraponerse. Y si las dos son conciliables, o se excluyen mutuamente, es cuestión que sólo podrá resolver *ateniéndose a la realidad propuesta*”<sup>148</sup>. En otras palabras, nuestro autor apuesta por la apelación ulterior a la realidad como criterio de validación del conocimiento. En otro tiempo, a este criterio se le conoció como “experimentación”, concediendo al objeto la última palabra sobre la verdad o el error. Se trata de contrastar las hipótesis con la realidad para decidir sobre su falsedad o veracidad.

De hecho, el error sólo puede ser denunciado sobre el trasfondo de la realidad en cuestión. Nuestro autor, en una acepción, concibe a la realidad como la instancia de apelación, donde las disputas pueden encontrar distensión. “Lo real es, en sí mismo, la última apelación cuando surgen las dudas”<sup>149</sup>. Se diría que en la óptica de este criterio, la validación del conocimiento no la define ni la calidad ni el nivel argumentativo, ni la estructura formal, la define la cosa misma: “entre lo afirmativo y lo negativo... sólo se resuelve materialmente: mediante una *comprobación*, una referencia a la realidad mentada”<sup>150</sup>. Aquí la validez no depende de las convenciones sociales, antes bien de las cosas.

Aquí el criterio que esboza el autor resulta realista, la verdad sobre la esencia se encuentra en las cosas mismas. La cosa es la última instancia de apelación del conocimiento, la validez de éste se cuenta en la medida en que puede apelar al objeto. Aquí hallaría lugar aquella aseveración que dice que sin apelación ulterior no hay conocimiento científico. De hecho Nicol afirma tajantemente: “Científico no es el pensamiento invariablemente certero; es el que

---

<sup>148</sup> CRS, p. 207, el subrayado es nuestro.

<sup>149</sup> RF, p. 239

<sup>150</sup> CRS, p. 203, el subrayado es nuestro.

apela a la realidad, y sólo a ella, para resolver entre el acierto y el desacierto”<sup>151</sup>. Si no existe la apelación, tampoco existe la ciencia. Un conocimiento se torna científico en la medida en que puede corroborarse, verificarse o experimentarse positivamente. Sin el recurso que le confiere la experimentación, toda forma de saber será un pseudoconocimiento. La validez del conocimiento se finca en la medida en que puede verificarse experimentalmente apelando a la realidad de las cosas.

Con esto vemos que en la obra del filósofo catalán, por el momento, se da abrigo a la entreveración de dos criterios de validación del conocimiento. El primero, caracterizado por el diálogo y las convenciones sociales, y el segundo, que apuesta por la recuperación de la noción de verificación. El primero es novedoso y vigente, es modesto, lo cual rima con la humildad de la razón de nuestros tiempos. Aún más, podría decirse que en esta filosofía es donde encuentra su justa fundamentación metafísica la validación dialógica de la ciencia. Mientras que el segundo es un tanto más pretencioso, característico de una idea empeñada en denunciar y expulsar el error del conocimiento, bajo la máxima de apelar a las cosas; viendo precisamente en esta apelación la instancia donde pueden disolverse las disputas. Lo cual nos confirma todavía más la sospecha que en el interior de la epistemología de Nicol subyacen dos ideales, o concepciones contrastantes, de la ciencia.

---

<sup>151</sup> PF, p. 252

### Cap. 3. Verdad y representación: comunidad, hecho y teoría

#### a) *Representación y presentación: la verdad como comunidad*

A ciencia cierta, no existe en la historia del pensamiento una noción exclusiva acerca de la verdad. A ésta se le ha concebido ya como *adaequatio*, ya como consenso, ya como desvelación<sup>152</sup>. Nicol mismo reconoce este problema, “*el concepto de verdad no es un concepto unívoco*”<sup>153</sup>, sin embargo, nos parece que toda concepción de la verdad conlleva el anhelo de seguridad en su apuesta. El sentido de la búsqueda de la verdad se entrelaza con la búsqueda de seguridad. La seguridad en el conocimiento revierte en confianza para la existencia.

En el horizonte de nuestro autor, existen dos direcciones de la verdad: una que apunta hacia la relación entre la razón y el objeto, y otra, hacia la relación entre el yo y el tú. Ambas son correlativas, aunque no gozan de la misma preeminencia. Generalmente, en la historia del pensamiento la noción de verdad ha sido restringida a la relación entre la razón y la realidad; en Nicol, sin embargo, encuentra una variante: no sólo es verdad la representación de la realidad, además lo es, ante todo, la presentación de ésta ante el otro. “La verdad... no es como suele creerse, una pura relación del pensamiento con el ser..., es [además] una forma singular de relación del yo con el tú”<sup>154</sup>. La verdad posee dos acepciones: la relación del pensamiento con el ser, y la otra es una forma singular de relación entre el yo y el tú. O para decirlo de otra manera, la verdad posee una acepción *epistemológica*, y otra, cuyo cariz, más que epistemológica, es estrictamente *ética*. Aunque esto no quiere decir, en absoluto, que la verdad epistemológica no posea en su haber el nexo ético que suscitan los interlocutores. Sin embargo, puede sostenerse el sentido de una idea de verdad cuya peculiaridad no está matizado por el color de la probabilidad, es decir, que no es susceptible de comprobaciones ulteriores.

---

<sup>152</sup> Cfr. L. Villoro, “Verdad”, en Luis Villoro (Ed.), *El conocimiento*, pp. 213-232

<sup>153</sup> PC, p. 40

<sup>154</sup> RF, p. 235

Tratemos de esbozar primeramente esta segunda acepción (de la verdad no epistemológica) mediante el recurso de la “representación”. ¿Qué entiende nuestro autor propiamente por representación?: “la representación es una presentación”<sup>155</sup>. Representar es presentar, la representación se cumple en la presentación. No hay presentación sin el tú, de donde inferimos que tampoco puede haber representación en solitario. La representación es una operación comunal que se lleva a cabo mediante el concurso del otro.

Aquí también podemos encontrar una variante en la noción clásica de representación, la cual generalmente se había identificado con la percepción enteramente subjetiva. La representación ciertamente es una operación simbólica, pero en la idea tradicional resulta intransferible. Pero lo que no es transferible no hace comunidad, es incomprendible. En la percepción “la mera imagen sensible, dice el autor, no es una auténtica re-presentación”<sup>156</sup>, porque no está expuesta. La exposición no se hace con los sentidos, se realiza mediante el logos expreso. De hecho, el logos posee dos componentes: “los dos componentes del logos... son la *expresión y la representación*”<sup>157</sup>; ambos componentes son como el anverso y el reverso de una moneda, solidariamente constitutivos e inseparables; la expresión es la palabra con la que se exterioriza una impresión, asimismo la representación es el pensamiento que nunca es inconexo porque se teje mediante palabras.

Todo acto de presentación se lleva a cabo mediante una exposición por el logos, en una operación apofántica; de esta manera podríamos apresurar la carrera a inferir que el topos, tanto de la representación como de la presentación, subyace en el logos. El logos es por antonomasia vinculatorio, vincula a la razón con el ser y a la vez reúne a los parlantes.

La huella de la representación podría entenderse, en cierto sentido, como otra radiografía del conocimiento. ¿Cómo se da la representación?, ¿en qué orden aparecen las instancias implicadas en esta hazaña? El autor nos dice: “La apofánsis es una presentación. Viene después la re-presentación, mediante un

---

<sup>155</sup> CRS, p. 45

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 226

<sup>157</sup> PC, p. 78, el subrayado es nuestro.

símbolo conceptual”<sup>158</sup>. La palabra es un órgano eminente para el conocimiento, el conocimiento es un pensar y se piensa sólo con palabras. Mediante la palabra se fija la mismidad y objetividad de la cosa mentada; es decir, la cosa queda expuesta y fijada por la palabra. “Pensar no es combinar imágenes mentales. Es exponer el ser: darle exterioridad... se piensa con palabras”<sup>159</sup>.

En el conocimiento primero sucede la “presencia”, luego la “presentación”, y en un tercer momento, la “representación”. Primero está el Ser, posteriormente la percepción de éste y en tercer lugar el parecer. La representación es la tercera de estas fases y este orden converge con el de la objetivación del ente, la cual tiene lugar también en un tercer momento, como consecuencia de la contrastación entre los pareceres. Presencia – presentación – representación: éste, podría decirse, es el hilo del esquema del conocimiento.

Pero nos queda una pregunta más, ¿cómo puede el logos pensar o representar efectivamente a la realidad? Nicol afirmaría que esto es posible gracias a la vinculación original entre Ser y logos: “Primero: la relación significativa es posible por aquella *adecuación primaria* entre el ser que habla y el ser de que se habla... Segundo: la relación significativa es factible porque los términos que la constituyen no son heterogéneos: la significatividad es dialógica... *todo sentido es consentido*”<sup>160</sup>. La palabra, que es un símbolo del ente, representa a la cosa porque posee un significado el cual afecta “significativamente” a los hombres que la emplean. La palabra se refiere a la cosa, la significa, le infunde un sentido a la realidad, el cual siempre es consentido. En suma, la representación es posible porque existe una vinculación entre el logos y la realidad, y en segundo lugar, porque existe otra conveniencia entre los hombres, los cuales son esencialmente expresivos en su ser, que requieren indispensablemente expresar para ser; y la ocasión para esto es el ente que les sale al paso en común.

Por esto el sentido ético de esta acepción de la verdad alude estrictamente a un sentido social, a un sentido comunal. Porque esta exposición es doble: “queda expuesto el ser que expone, y queda expuesto el ser que es

---

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 71

<sup>159</sup> CRS, p. 52

<sup>160</sup> ME, nv, p. 181

contenido de la exposición”<sup>161</sup>. Al hablar, el sujeto está recogiendo el dato de la presencia, lo está exponiendo, lo está presentando, pero simultáneamente su ser propio está, igualmente, siendo expuesto. No hay representación sin presentación; podría decirse que la representación es gestionada por la presentación, es decir, la representación es gestionada por la palabra. Pero en la palabra no sólo queda expuesta la evidencia de la presencia, también queda confirmada la presencia del ser de quien, haciendo la presentación de la realidad, se expresa. No hay propuesta sin representante, exponer el ser es exponerse. ¿Ante quién quedan expuestas estas dos presencias? Ante el otro. Y sólo en el otro se completa este circuito de la representación.

Nuestro filósofo dice, “el carácter *ético* de la verdad... es una respuesta que implica una doble exposición o responsabilidad: con ella queda expuesta... la cosa, y queda el expositor comprometido o ex-puesto, en el sentido ético existencial”<sup>162</sup>. ¿Cuál es el compromiso o responsabilidad ética que el sujeto contrae en esta acepción? Podría decirse que el compromiso le sobreviene a éste por partida doble: una es la responsabilidad social de hacer presente, en cada momento, al ser mediante la palabra<sup>163</sup>; y la segunda, esforzarse permanentemente en realizar una *adecuada* presentación de éste ante el otro, es decir, responsabilizarse tanto por la forma como por el contenido de sus expresiones. El hombre es el ser de la expresión eminentemente, a través de ésta exponemos nuestro ser ante el otro, y a la vez asimilamos el ser del otro. La expresión es el modo humano de otorgarse y de asimilar al otro en nuestro ser. La expresión es el medio mediante el cual la comunidad se retroalimenta, de tal manera que una desafortunada forma y manera de expresión podrá repercutir negativamente no sólo en el otro; tarde o temprano, habrá de revertir sobre nosotros. Somos lo que expresamos, nuestras expresiones alimentan al ser de los otros, y a su vez, de las expresiones de éstos se nutre mi ser. Esto nos compromete recíprocamente en el cuidado de la forma de la manifestación, o presentación del Ser.

---

<sup>161</sup> *Ibid*, p. 47

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 163

<sup>163</sup> *Cfr. Ibid*, p. 129

“La verdad, nos dice el autor, es la manifestación del ser”<sup>164</sup>, tal verdad es esencialmente dialógica, lo cual le confiere el adjetivo de comunitaria. *La verdad es estrictamente comunidad*. El Ser es presencia, la verdad es adquirida. La verdad de la presencia del ser no la adquiere un sujeto solo, antes bien la adquiere en un acto comunicativo, expresivo; lo cual quiere decir, en un acto comunal. La “metafísica de la *expresión...* revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo o comunicativo”<sup>165</sup>. Sólo en el diálogo queda plasmada la evidencia del ser. Esta evidencia es positiva y no requiere de ulteriores explicaciones. Sobre esta verdad están paradas todas las posibilidades epistémicas de los hombres. La verdad del ser no la quebranta ninguna duda o postura. La verdad, más que un resultado de la investigación parsimoniosa, es una forma de ser del hombre, la cual consiste en dialogar, unos con otros, permanentemente de cara al Ser.

“La relación pura con el ser siempre es verdadera”<sup>166</sup>, no puede entrar en crisis ni quebrantarse. Esta verdad no posee contrario, pues no es una verdad posible producto de una variable teórica. No es acumulable ni perfectible, cual si fuese producto de una rectificación hipotética. La manifestación del ser nunca es incorrecta, es positiva y ética. El hombre habita comunalmente bajo el abrigo de esta verdad, actualizando en cada operación del logos su eminente efectividad.

Podría decirse que los hombres se encuentran interrelacionados unos con otros, y el nexo entre ellos es precisamente la expresión: “La expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser”<sup>167</sup>. El hombre, al expresarse en cada situación, reaviva permanentemente la comunidad de la verdad. Ciertamente la morada de la verdad es el logos, pero en cierto sentido podría afirmarse que la morada espiritual de los seres que se expresan es la verdad. Por esto, conjuntamente con el autor, asentimos que el hombre habita en la verdad, porque es esencialmente el ser de la verdad. Su modo de ser, invariablemente, consiste en manifestar la verdad de la presencia del Ser.

---

<sup>164</sup> PC, p. 70

<sup>165</sup> ME, nv, p. 122

<sup>166</sup> RF, p. 229

<sup>167</sup> ME, nv, p. 39

Finalmente, cabe señalar que a través de la vía de la verdad, el autor catalán logra establecer, una vez más, la reunión total y cabal de todo lo que es. Ya que siendo la expresión el medio para reavivar permanentemente la verdad de la presencia del Ser: “la expresión es un nexo efectivo de cada uno con todos y con todo: en ella se manifiesta la interdependencia y solidaridad de todo lo que existe”<sup>168</sup>, lo cual evidentemente no es novedad para el autor, el cual encontrará distintas ocasiones para lograr la acentuación de la integración del Ser consigo; sin embargo, cabe mencionarla, porque ésta representa un perfil desde donde se puede atisbar también esta reunión total del Ser a través de la presentación de la verdad. La cual no es otra sino la reunión total y cabal que mediante el logos el Ser logra. Todo está interconectado, cada movimiento repercute en el resto del todo. Todo está integrado, nada queda fuera, el Ser es el *non plus ultra*, todo está en él contenido, no hay más allá, todo lo posee el Ser. Por el logos, el Ser logra confirmar ese recogimiento íntegramente desde su centro mismo.

b) *Representación y creación: sobre la verdad de teoría*

Pero la concepción de la verdad en Nicol no se agota en la acepción inmediatamente esbozada, no toda verdad resulta ser evidente desde el inicio: hay una verdad que requiere ser buscada o construida. A nuestro autor hay que reconocerle el mérito de haber aportado una variante más en la tradición acerca de la idea de verdad, entendida como evidencia del Ser, la cual no puede ser, en absoluto, discutida. Se discute la idea que se tiene acerca de la esencia de las cosas, pero *no se discute la presentación* del Ser. La presentación de la evidencia del Ser se corresponde con la idea de la verdad como comunidad. A su vez, la comunidad de las verdades hipotéticas, creadas por la razón, se corresponde con la idea de la verdad de teoría.

---

<sup>168</sup> IH, nv, p.19

Con esto podría decirse que si bien en la verdad primitiva tiene ocasión la más segura de las posesiones del hombre, ésta, sin embargo, no posee estrictamente un valor epistemológico. Ésta no puede ser refutada, tampoco puede adquirir un rango mayor de certeza. En esta verdad, poco o nada, “cuentan las diferencias entre los participantes”<sup>169</sup>, lo cual quiere decir que es independiente del punto de vista de los hombres, no es resultado del planteamiento de una hipótesis o de un problema. En pocas palabras, esta verdad no posee un valor epistemológico porque no es resultado de una búsqueda parsimoniosa por el camino de las variables hipotéticas, es antes bien una manera de ser. No le interesa transitar de la hipótesis a la teoría, presenta la evidencia del Ser.

El valor epistemológico de una proposición sólo puede ser el resultado de una alternativa. La verdad primitiva no posee opción, es un hecho. Nicol mismo, indirectamente, así lo ha sugerido, cuando afirma contrastantemente que “el científico puede ser engañoso. Pero la relación pura con el ser siempre es verdadera, aunque resulte errónea... El error es una aproximación fallida, y tiene la misma intención que la verdad”<sup>170</sup>. En este pasaje podemos leer los dos modos de la verdad: la verdad como presentación y la verdad como hipótesis de teoría. Puede refutarse sólo una proposición que puede incurrir en error, lo cual no es el caso de la verdad primitiva. El autor dice que el científico puede ser engañoso, las hipótesis de teoría comienzan siendo un error posible, hasta que se demuestra lo contrario. Sin embargo, toda hipótesis promovida por la ciencia, independientemente de su acierto o error, es científica. Esto no está a discusión. Evidentemente en la ciencia existen planteamientos hipotéticos diversos, en donde unos son erróneos y otros son acertados, lo importante es resaltar que ambos son constitutivos de la ciencia. El autor nos dice que tanto el error como la verdad son una posibilidad de la ciencia: “En ciencia, la verdad es una posibilidad. La alternativa es el error... Las verdades de teoría son hipótesis: presuntas verdades... La verdad posible es un error posible”<sup>171</sup>. Decir que una hipótesis puede ser válida, significa que puede ser verdadera. Su validez le viene conferida

---

<sup>169</sup> RF, p. 235

<sup>170</sup> *Ibid*, p.229

<sup>171</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p.334

por su condición de alternativa. Sin alternativa no hay ni error ni verdad. El error es una alternativa de la verdad, y a su vez, la verdad es una alternativa del error. Hay verdad en la medida en que se corrige el error. La validez de una proposición se cuenta en la medida en que se corrigen sus errores, sin apostar nunca al exterminio total de estos últimos.

Error y verdad son constitutivos de la ciencia. Pero las verdades de la ciencia son hipotéticas, son presuntas verdades, son producto de una alternativa, no están definidas desde el inicio, tienen que probarse, y en esta prueba pueden resultar acertadas o erróneas. La validez epistemológica de una verdad es el resultado de un proceso, donde ésta puede adquirir el adjetivo de válida.

El error epistemológico es una aproximación fallida, de donde se infiere, por contraste, que la verdad es una aproximación afortunada. El error es un desacierto, la verdad sería una *correspondencia*. Toda hipótesis científica es, en realidad, una apuesta, y sólo el examen posterior definirá si esta presunta respuesta es un acierto o una aproximación fallida. La verdad, entonces, se entiende como una aproximación afortunada, es decir, como correspondencia entre la afirmación simbólica y la esencia de las cosas. “Lo que llamamos verdad, nos dice el autor, no es sino el resultado precario, vacilante, de con-formación, de adecuación o correspondencia, entre la función organizadora de nuestra conciencia y la organización objetiva de la realidad”<sup>172</sup>. En la verdad se da la justa coincidencia entre la función organizadora de nuestra razón y la organización objetiva de la realidad.

La ciencia tiene que construir sus verdades a partir de hipótesis variables, mediante una investigación parsimoniosa y prolongada. A la verdad de la ciencia se le puede llamar verdad de teoría, porque es el resultado ulterior de una indagación, representa la conclusión de una investigación. Sólo una verdad de esta naturaleza puede ser aceptada o rechazada, es decir, sólo una respuesta que posee alternativa, puede ser epistemológicamente válida o desdeñable, acertada o fallida, aceptable o rechazable.

---

<sup>172</sup> PC, p. 442

En ciencia toda idea nueva comienza siendo una hipótesis; como dice nuestro autor, comienza siendo una presunta verdad. El avance general de la ciencia siempre está edificado sobre pequeños tabiques, donde se cifra la creación inventiva de los investigadores. El avance de la ciencia, podría decirse, está constituido por dos episodios: uno, la creación inventiva, y otro, la validación o confirmación. “Contrariamente a lo que anteriormente se pensaba, el progreso científico no consistía simplemente en observar, acumular hechos experimentales... [comienza] con la invención de un mundo posible, o un fragmento de él... El pensamiento científico puede ser caracterizado como un proceso de invención o descubrimiento, seguido por su validación o confirmación”<sup>173</sup>. O en palabras de Nicol, “la ciencia no consiste solamente en observar lo que tenemos delante y registrarlo..., se mantiene ahí en reserva... la construcción simbólica de la teoría”<sup>174</sup>. Esto quiere decir que tanto la observación como el acopio de datos, es apenas la operación preliminar para la investigación científica. La ciencia no consiste en el mero registro y acumulación de datos; es decir, no consiste en la mera presentación del ser; encuentra en esto último su punto de partida, sí, pero no consiste únicamente en esto.

Desde la óptica del filósofo catalán, no serían dos, sino tres los momentos del proceso del conocimiento científico: primero, la presentación, segundo, la creación re-presentativa, y tercero, (que lo desmarcaría de todo conocimiento no científico) la validación o confirmación. Primero es la apóphansis, por el logos, del ser; luego la póiesis, la producción representativa, momento que coincide con el de la creación de respuestas hipotéticas; y finalmente se convalidarían o probarían dichas afirmaciones<sup>175</sup>.

“El trabajo científico, nos dice el catalán, es *representación* y creación. La ciencia es representativa de la realidad, pero no es pura representación, mera consignación de datos, registro de lo que ocurre... El acopio y el examen de los datos no es sino una tarea preliminar que estimula la investigación y que culmina

---

<sup>173</sup> Rosaura Ruiz, *et al*, *El método en las ciencias*, pp. 16-17

<sup>174</sup> ME, nv, p. 65

<sup>175</sup> Cfr. CRS, p. 64

en la teoría... La teoría, por tanto, es creación; producto de una inventiva”<sup>176</sup>. El trabajo de la ciencia es representación y creación. Vemos como la presentación originaria del ser es consecuentada por un esfuerzo creativo de invención. La presentación es apenas el primer paso, mismo que es proseguido por un empeño imaginativo para explicar la esencia de la realidad. Este último empeño imaginativo es una creación explícita por parte del sujeto, es la invención de un mundo posible, es la construcción de una verdad susceptible; por esto es, ante todo, una presunta verdad, es una hipótesis de teoría, la cual habrá de ser posteriormente remitida a examen para decantar en la consolidación de una teoría, o dar el salto que convierte a la hipótesis en teoría.

Tal vez uno de los rasgos distintivos de la ciencia, que desde ahora podemos afianzar, sea el siguiente: es el resultado de la reunión metódica de la *representación* del ser y la *creación* de un mundo virtual posible acerca de la esencia de las cosas. Ciencia no sólo es representación, es un afán constante por construir respuestas posibles acerca de la realidad. Este margen de posibilidad es lo que convierte a este menú de respuestas en hipotéticas. Este dejo de creación es lo que constituye propiamente a una hipótesis.

Hipótesis no sólo es una presunta verdad; tal vez la característica más peculiar de ésta sea precisamente este dejo de creación. La esencia de la hipótesis no consiste en su tendencia hacia el acierto, de hecho, ésta se encuentra a medio camino entre éste y el error, sino más bien en ser el producto de una imaginación inventiva. Una creación estrictamente simbólica con sentido social. Dice nuestro autor que se discuten las hipótesis acerca de la esencia del ente, no su presentación. La presentación permanece inafectada por las distintas posturas acerca de un fenómeno. Refutable sólo lo es la visión hipotética que alguien ha construido acerca de la realidad, pero no lo es, en absoluto, la realidad. La realidad no posee propiamente “sentido”, sentido lo tienen únicamente las ideas que el hombre genera a partir de su contacto con ésta, y que puede exponer ante el otro. Por esto, el sentido ético de la verdad no se agota en la verdad primitiva, también la verdad de importe epistemológico posee un carácter ético: la

---

<sup>176</sup> Nicol, Verdad y expresión” en, IVL, p. 173

contrastación de hipótesis es un acto dialógico. La realidad, como bien lo dice Nicol, no se entiende; se entiende únicamente el mensaje del otro.

La realidad florece como el claro abierto donde se asientan los distintos objetos propios de la ciencia, ésta (la ciencia) no es una catalogación de hechos, es invención y creación. ¿Qué es lo que se inventa? Se inventan cada vez hipótesis más ingeniosas acerca de la esencia de las cosas. Una hipótesis es reemplazada por otra cuando ya no alcanza a convencer, o en el mejor de los casos, cuando ya no alcanza a explicar la esencia del fenómeno<sup>177</sup>. Toda teoría científica es una creación racional y social, las cuales son perfectibles en la medida en que se cuenta con instrumentos, materiales y herramientas para su rectificación.

Este aspecto creativo en las teorías científicas es el primer dato que poseemos para afianzar la historicidad de la ciencia. ¿Cómo explica nuestro autor la razón de la historicidad de la ciencia? En primer lugar, subraya que la ciencia es ante todo una creación inventiva: “La ciencia es histórica precisamente porque contiene ese elemento de creación”<sup>178</sup>. La creación es novedad, es innovación. La teoría científica es una creación humana y en este punto quedaría explicada la razón de su historicidad. “Todos los productos humanos son históricos... La ciencia es histórica”<sup>179</sup>, por cuanto que es una invención humana.

El hombre es un ser histórico no sólo por ser temporal, sino más bien porque éste es quien organiza su tiempo, y de acuerdo con sus condiciones y posibilidades elige sus alternativas. En la trama de la historia se entrelazan la libertad, el azar y la necesidad. “La vida del hombre está gobernada por el carácter, el destino y el azar”<sup>180</sup>. Ninguno de estos tres elementos en solitario explican la historia. Ésta última es el producto del engarce de aquéllas, prevaleciendo el factor novedad. La historia, por antonomasia, es apertura, es innovación. El ser del hombre es irrepetible e insalvable; cambia en cada uno de sus actos, lo cual le obliga a gestionar y a vigilar estos cambios.

---

<sup>177</sup> Cfr. I. Lakatos, *Escritos filosóficos I*, pp. 15-16

<sup>178</sup> PC, p. 40

<sup>179</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 331

<sup>180</sup> IH,nv, p. 30

Decir que la teoría científica es una invención significa que en ésta está presente el factor novedad, el factor error y el factor azar, sin los cuales resulta imposible explicar la historicidad de la ciencia, sin lo cual, también, resultaría imposible la prolongación de la misma ciencia. Nuestro autor dice: “El factor error, el factor azar, el factor novedad: sin ellos no hay cabal explicación de la historia”<sup>181</sup> de la ciencia. Crear es innovar, significa aportar algo novedoso, significa, literalmente, producir un incremento. La creación de una teoría es el incremento del cuerpo de la ciencia. La novedad en la ciencia es una innovación cultural, no se da por necesidad natural, sino por una alternativa racionalmente elegida y construida. Finalmente es el ser del mismo hombre quien se reinventa al recrear la ciencia.

“La historicidad no es un rasgo adquirido por la ciencia recientemente, sino constitutivo de ella en general”<sup>182</sup>. La ciencia es histórica, en primer lugar, porque figura como una de las apoteóticas creaciones del hombre. El hombre es histórico en su ser mismo porque es una creación suya. De aquí se infiere que toda producción humana es por definición histórica.

Pero aún más, podríamos afirmar que la historicidad de la ciencia no sólo se explica por este dejo de creación, sino además por la esencial incompletitud que posee cada construcción teórica. Ninguna teoría puede arrojarse para sí el título de ser una respuesta, o explicación, final acerca de un fenómeno. Todo planteamiento teórico es, como ya lo dijo Popper, provisional. Nicol nos dice: “Las verdades de la ciencia..., son meras hipótesis, siempre sujetas a variación”<sup>183</sup>. La insuficiencia explicativa por parte de la verdad de teoría, podríamos considerarla como pieza fundamental para complementar la razón de la historicidad de la ciencia. La ciencia es histórica porque en ninguna de sus creaciones puede agotarse la explicación final de la realidad. Toda verdad de teoría es tentativa, es aproximativa, pero finalmente perfectible; éstas “son precisamente las conclusiones... que están siempre sujetas a revisión”<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 337

<sup>182</sup> PC, p. 42

<sup>183</sup> Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Anthrpos*, Extraordinarios 3, p. 169

<sup>184</sup> PC, p. 300

Cada verdad de teoría, por cuanto que no es respuesta final, tiene, en breve, que ser complementada por otra respuesta o explicación más convincente, hilvanando la trama de la estructura de la ciencia. La insuficiencia explicativa de las verdades de teoría constituye, desde nuestro punto de vista, el motor de la historicidad de la ciencia en Nicol. De hecho, la epistemología contemporánea se ha apropiado de este “principio”: la complementariedad teórica, misma que podemos echar de ver a partir de nuestro autor.

Vemos entonces que la historicidad de la ciencia encuentra justificación en dos razones: como *creación* y como *insuficiencia* explicativa. La historicidad es un rasgo constitutivo de la ciencia, no es una cualidad adventicia. Las verdades de teoría son esencialmente históricas, en primer lugar, porque son creaciones humanas, y en segundo, porque son esencialmente insuficientes en sus explicaciones.

Esto último nos conduce al problema crucial acerca de la estructura general de la ciencia, mismo que no podemos abordar sin antes realizar una breve consideración acerca de lo que el autor denomina “verdades de hecho”.

### c) *Consideración sobre la verdad de hecho: la ahistoricidad de la verdad*

Algo que frecuentemente nos encontramos en la obra de Nicol es la contrastación entre la noción de verdad de teoría y la verdad de hecho. Existe entre éstas un juego dialéctico, el cual nos viene dibujado por la requisición epistemológica de fundamentación. Las verdades de teoría son una construcción histórica, las cuales poseen el valor de tesis, las cuales llevan en su definición “la posibilidad de desecharlas, corregirlas o ampliarlas, por la cual el pensamiento permanece en estado dinámico”<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> CRS, p. 201

El fenómeno del conocimiento científico en el siglo XX está repleto de matices. La imagen del universo, por ejemplo, ya no está constreñida en las acotaciones de un universo cerrado, ahora se ha desbocado, se ha vuelto impredecible. Lo cual vendrá a inhibir la holgada pretensión de predecir cualquier acontecimiento en el ámbito natural, y en su lugar se buscará humildemente la manera “de hacer comprensible lo impredecible”<sup>186</sup>. Por esto, Balandier también nos dice, “la ciencia actual ya no intenta llegar a una visión del mundo totalmente explicativa, la visión que produce es parcial y provisoria. Se enfrenta con una realidad incierta, con fronteras imprecisas o móviles..., explora lo complejo, lo imprevisible y lo inédito... En esta posición incierta, los individuos y los grupos no logran definirse bien, fijar sus elecciones, orientar sus conductas. La señalización anticipada es aleatoria..., es una de las respuestas a esta incertidumbre”<sup>187</sup>. El fenómeno del conocimiento experimenta un trastocamiento sin precedente: ninguna construcción teórica es perenne ni necesaria. Ninguna construcción científica es eterna; todas son posibles; ninguna posee cabal persistencia, ni suficiente evidencia.

Sin embargo, la metafísica es ciencia primera, es la ciencia fundamental, porque le interesan las verdades primeras y fundamentales, es decir, le incumbe hallar un asidero para la evidencia. Este asidero, sin embargo, ya no podrá hallarse en las construcciones teóricas. La metafísica tiene que mirar hacia otro lado, ahora que todas las construcciones de la razón se han relativizado por completo. Las verdades de razón ya no son enteramente seguras, son ulteriores.

En este contexto, ¿dónde se podrá hallar aún lo evidente? Obviamente que no en la razón, ni en sus creaciones. Lo evidente ha de contarse aparte. La salvedad ahora se tiñe de este tono: lo evidente, más que una invención, ha de ser producto de un redescubrimiento. Lo cual nos abre el camino hacia las verdades de hecho.

“La verdad, nos dice el autor catalán, no tiene que ser metódica y sistemática”<sup>188</sup>; es decir, no sólo la ciencia es el espacio espiritual de las verdades,

---

<sup>186</sup> G. Balandier, *Op cit*, p. 55

<sup>187</sup> *Ibid* pp. 10, 233, 234

<sup>188</sup> CRS, p. 68

no son verdaderas únicamente las construcciones adecuadas de la razón. También los hechos suelen ser fidedignos, espacios concretos en donde puede reposar nuestra confianza. Nos dice Sokal, “un ‘hecho’ es algo que sucede en el mundo externo y que existe independientemente del conocimiento”<sup>189</sup>. Un hecho se define como aquello que es y que no ha sido creado, o producido, por la razón. Dice Nicol, “Los hechos son como son, y nunca pueden ser objeto de disputa”<sup>190</sup>. Los hechos no son discutibles, se discuten únicamente las ideas.

Pero no a todo, o a cualquier hecho, puede adjudicársele el título de verdad. La metafísica tiene que integrar sistemáticamente a las verdades de hecho en un cuerpo. La verdad es la presentación del Ser. Una verdad es más confiable en proporción a su apodicticidad. La verdad de teoría generalmente es ocasionada por una duda, y es pie, a su vez, de nuevas preguntas, por esto mismo es menos apodíctica. Nicol nos dice, “las verdades de razón... no pueden ser apodícticas *stricto sensu*... son más apodícticas las verdades de hecho que las de teoría”<sup>191</sup>; porque las verdades de hecho no representan la conclusión de una investigación, ni tienen el valor o la función de una hipótesis. Aquellas tienen que preceder a todo planteamiento teórico. Una verdad de hecho es apodíctica, en *stricto sensu*, porque nos presenta sin más las condiciones ontológicas para la verdad de teoría. La verdad de hecho, en el marco de la obra de nuestro autor, posee una función fundamentadora y reguladora del conocimiento.

No cualquier hecho puede ser ensalzado como verdad. Las verdades que Nicol denomina de hecho han de poseer las siguientes características: “1º han de ser *primarios*, y por tanto *comunes*; 2º *objetivos o reales*, no subjetivos ni teóricos; 3º *apodícticos*, y por ello *necesarios* en el orden del ser y en el orden del conocer; 4º *fundamento de la existencia*, y no sólo de la ciencia”<sup>192</sup>. Estas verdades son además universales e inalterables<sup>193</sup>. Cabe agregar que epistemológicamente las verdades de hecho han de ser las que modulen el pensamiento. ¿Qué suerte de hechos pueden reunir estas características? Evidentemente que no cuales quiera.

---

<sup>189</sup> A. Sokal, *Op cit*, p. 109

<sup>190</sup> CRS, p. 70

<sup>191</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 231

<sup>192</sup> PC, p. 444

<sup>193</sup> Cfr. PC, pp. 294, 300

Tampoco es función de cualquier disciplina reunir a éstos sistemáticamente, ésta es una consigna propia para la metafísica.

Con esto podemos ver la importancia de la metafísica en el rol del conocimiento. En otra parte, el autor catalán nos ha dicho que no hay ciencia segunda sin ciencia fundamental. La metafísica ha asumido desde siempre el compromiso de fundar las condiciones y posibilidades de la ciencia, y el siglo XX y lo que va del XXI, pese a sus contrastes, no son la excepción.

¿Cuál es, estrictamente, el cuerpo de las verdades de hecho a partir de la obra de Nicol? Dejemos que el autor mismo nos conteste: “el hecho de la omnipresencia del Ser; el de la temporalidad de lo real; el de la comunidad de aquella presencia; el de la comunidad de la propia razón... [y la] *racionalidad de lo real*”<sup>194</sup>. Todos éstos constituyen el cuerpo de los principios de la ciencia. Los cuales no son la conclusión de una teoría, ni siquiera creación de la metafísica. Son antes bien hechos, es decir, verdades de hecho, en donde la confianza, sorprendida por el puro devenir, en la ciencia moderna puede hallar efectivamente asidero.

El sistema de las verdades de hecho representa el cuerpo de *los principios de la ciencia*. “Por esto los principios no han de ser buscados, o elaborados por la ciencia”<sup>195</sup>. Toda elaboración científica conlleva un resabio de inseguridad posible. Los principios han de anteceder a las formulaciones teóricas. “Descubrimos inesperadamente que los principios han de ser verdades de hecho...[es decir] serían evidentes, o no argumentables; comunes, o universales... y sobre todo serían primarias”<sup>196</sup>. Los principios poseen dos funciones epistemológicas: por un lado son el fundamento y punto de partida, en este sentido son primarios; mientras que por otro, son moduladores del pensamiento, precisamente porque éstos constituyen el principio de comprensión a partir de donde lo real puede ser inteligido.

“La palabra principio, nos dice el autor, puede significar a la vez el comienzo y el fundamento: la base como punto de partida, y la base como

---

<sup>194</sup> CRS, p. 72, PC, p. 369

<sup>195</sup> PC, p. 369

<sup>196</sup> CRS, p. 71

sustento de lo que se construye sobre ella”<sup>197</sup>. El principio se encuentra en el origen y en la base del conocimiento, no los establece la razón, proceden de la realidad. Quizá sea esta procedencia lo que nos permita reconocerlos como verdades de hecho. Los principios no son hipótesis, son hechos, en donde encuentran justo apoyo las opiniones variables de la ciencia.

Esta fundamentación que lleva a cabo Nicol, en verdad no tiene precedente, es *sui generis*, pues rompe el cerco de la razón hipotética, y resbala sigilosamente hacia los hechos, en donde encuentra la ocasión para la primera, y más segura, evidencia. El edificio de la ciencia, una vez más, encuentra una nueva fundamentación, ahora ya no en el sujeto, sino en un sistema de verdades de hecho, el cual representa un seguro asidero para la confianza del conocimiento, a la altura del momento. Con ello Nicol prolonga la historia de la metafísica y reitera su importancia.

Un eje para la historia de la metafísica podría ser la historia de las fundamentaciones epistémicas. En la historia no ha existido una manera exclusiva ni uniforme de explicar el fenómeno de la ciencia, ni su fundamento. En Nicol encontramos una manera dispar de fundamentar la ciencia, la cual se engarza en la concatenación de las fundamentaciones metafísicas, poniendo de relieve la insuficiencia de la razón para proveerse a sí misma del sustento de sus propias creaciones. La razón es literalmente obligada a reconocer con humildad sus limitaciones y a ver en los hechos la fuente de su información.

Otra peculiaridad más salta en la geografía de las verdades de hecho: la ahistoricidad. Una verdad de hecho no es una creación de teoría, luego, no es histórica. Tampoco es epistemológicamente incompleta, es, *stricto sensu*, apodíctica, luego, no es complemento de ninguna otra explicación, por lo tanto no es histórica, porque, además, no es una verdad posible, como las demás. “Las verdades de hecho son inmutables..., no puede ser histórica..., como lo son las teorías”<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> PC, p. 372

<sup>198</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 173

La historicidad de la verdad científica se explica como creación y como incompletitud argumentativa, factores que están ausentes en la geografía de la verdad de hecho; por lo tanto, ésta no es histórica. No posee alternativas, porque no es producto de un menú de opciones. Y al no ser incompleta, tampoco es el relevo de otra. Es inmutable, inalterable. Es el rostro de la ahistoricidad de la verdad. El autor nos dice que “su fuerza [de los principios] ha de estar a salvo de desacuerdos, y su fundamento ha de permanecer inalterado por los cambios históricos en el pensar teórico”<sup>199</sup>.

“Las verdades de hecho, nos dice Nicol, no tienen historia. Sólo se inscribe en la historia el suceso de su hallazgo”<sup>200</sup>. Las verdades de hecho no son creaciones humanas, por esto no son históricas; es histórico sólo el suceso de su hallazgo. En otras palabras, el mérito de la filosofía de nuestro autor no se calibra en función de haber reconocido que los principios del conocer no son, en absoluto, creaciones de teoría: éstos nadie los crea. Sino más bien en haber venido a especificarlos, y conferirles una organización sistemática en el cuerpo de una estructura metódica. Histórico es el hallazgo de la sistematización rigurosa de unas verdades, específicas, de hecho. Histórica es la manera de buscar y hallar otro suelo propicio, en tanto fundamento, para la ciencia. Lo meritorio es la articulación rigurosa de una suerte de hechos vueltos el cuerpo propio de los principios de la ciencia.

---

<sup>199</sup> Nicol, “Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser”, traducción del original en inglés por Enrique Hülsz Piccone en, IVL, p. 115

<sup>200</sup> CRS, p. 49

*d) Una palabra en torno al sistema de los principios de la ciencia*

Detengámonos un momento a meditar el sistema general de los principios de la ciencia. Consideramos que este punto es de suma importancia porque en él se conjugan dos propósitos, a saber, la fundamentación de la existencia y la ciencia, y por otro lado, se explica la unidad entre las ciencias. Podría decirse que mediante la teoría de los principios de la ciencia, nuestro autor se propone la creación de “una teoría de los principios que logre establecer la unidad fundamental de la ciencia [y además] tiene que revelar al mismo tiempo la continuidad del conocimiento, desde las aprehensiones más primarias hasta las construcciones simbólicas más elaboradas”<sup>201</sup>. Esta teoría posee la siguiente peculiaridad, a saber, afirma que los principios han de ser fundamento tanto de la existencia y de la ciencia. De hecho, revela la continuidad entre una y la otra. La continuidad entre la existencia y la ciencia, epistemológicamente, puede entenderse como el desembrollamiento entre las aprehensiones más primarias hasta las construcciones simbólicas más complejas. “De ahí la unidad y continuidad del conocimiento. La ciencia, nos dice el catalán, no es sino una corrección de la opinión vulgar”<sup>202</sup>. Y por otra parte, mediante esta teoría, el autor nos va a ofrecer una explicación acerca de la unidad entre las ciencias.

Para Nicol, la existencia y la ciencia están sustentadas sobre un mismo cuerpo de principios, ambas beben y se nutren del mismo suelo propicio. Los principios no son construcción de teoría, son verdades de hecho: “hay evidencias, nos dice el autor, apodícticas en el nivel precientífico, previas a la aplicación de un método... en las cuales basamos efectivamente nuestra existencia ”<sup>203</sup>. Es decir, existen ciertas evidencias de carácter precientífico sobre las cuales el hombre organiza su existencia cotidiana. Dichas evidencias, que no son creación de teoría, operan efectivamente en la existencia del hombre mucho antes que la misma filosofía consiga reconocerlas y sistematizarlas en un cuerpo de principios.

---

<sup>201</sup> Nicol, “Los principios de la ciencia” en, IVL, p. 209

<sup>202</sup> ME, nv, p. 102

<sup>203</sup> Nicol, “Los principios de la ciencia” en, IVL, p. 214

Los principios “son condición de la existencia y no sólo de la ciencia”<sup>204</sup>. Los principios son base común de la doxa y de la episteme. De hecho la vida cotidiana de cualquier sujeto puede transcurrir sin que tematice sobre los principios. Los principios sustentan la existencia; los sujetos no están obligados a tematizar los principios para que operen ya eficazmente en su vida cotidiana. La meditación de los principios es tarea de la ciencia primera.

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de nuestro autor “los principios de la ciencia son estos cuatro: 1º *principio de unidad y comunidad de lo real*; 2º *principio de unidad y comunidad de la razón*, 3º *principio de racionalidad de lo real* ; 4º *principio de temporalidad de lo real*”<sup>205</sup>. Estos principios son verdades de hecho, son datos primarios de experiencia común.

Acerca del principio de *unidad y comunidad de lo real* nuestro autor dice: la “unidad y comunidad de lo real...es un dato primario de la experiencia... La pluralidad y la unidad son datos conexos, y por ello se captan simultáneamente... Al mismo tiempo que observamos las diferencias entre dos objetos reales, percibimos el hecho de su existencia conjunta... No hay más que un mundo..., el mismo para todos”<sup>206</sup>. Es un error pensar que el hombre capta primeramente sólo el dato de la pluralidad, y que corresponde a la razón la construcción de una teoría que dé unidad a lo múltiple; no, el hombre capta simultáneamente la unidad y la pluralidad de lo real. No vemos objetos aislados, sino más bien, en cada objeto percibimos la compleja conexión de la multiplicidad. La unidad de lo real no es teoría, es un dato, y por lo mismo opera en cualquier dimensión de la existencia y de la ciencia. No es tarea de la ciencia conferir unidad a la realidad, por el contrario, a la ciencia le corresponde representar sistemáticamente la comunidad de lo real.

Asimismo, acerca del *principio de unidad y comunidad de la razón* Nicol dice que este principio se corresponde y fundamenta precisamente con la comunidad del ser: “el único fundamento en que puede sostenerse la comunidad de la razón es justamente la comunidad del ser pensado por esta razón... La

---

<sup>204</sup> PC, p.422

<sup>205</sup> *Ibid*, p. 369

<sup>206</sup> *Ibid*, pp. 475, 476, 477, 480

comunidad del pensar es dependiente de la comunidad del ser<sup>207</sup>. Sin embargo, la noción de comunidad de la razón supone aún más las nociones de unidad y pluralidad. No podría hablarse de comunidad de la razón si ésta no permaneciera unida en su multiplicidad. La comunidad es quien explica y hace posible la pluralidad. No existe una razón solitaria, sino más bien, por ser singular, cada razón define simultáneamente lo universal y particular de cada una. Nicol dice, “El *logos* es definitorio del hombre, en términos universales, en tanto que el *logos* es expresión o comunicación<sup>208</sup>. Por definición, el ámbito de la razón es la comunidad. La razón es comunitaria por razones ontológicas; porque para ser tiene que expresar.

Sobre el *principio de racionalidad de lo real*, Nicol lo resume diciendo: “Hay la razón inmanente a la realidad, la que todo lo gobierna... Esta razón común es la ley del ser..., principio del orden, que es condición de posibilidad de la ciencia en general... [explayado en] los conceptos de regulación, necesidad, medida y armonía<sup>209</sup>. Resulta evidente que el orden de la realidad es un hecho, es base de las operaciones entre los hombres. El orden, no es creación de la razón, por el contrario, la razón sobre la base de este dato organiza su existencia. Por ello nuestro autor acotará diciendo que “la ciencia no es el intento por poner orden en lo que aparece como desorden, sino de representar sistemáticamente el orden intuido primariamente<sup>210</sup>. La ciencia no crea, ni impone el orden. La ciencia como la vida ordinaria se organizan a partir de este dato.

Acerca del *principio de temporalidad de lo real*, nuestro autor dice: “La temporalidad de lo real, o sea el hecho del devenir, es un dato primario de la experiencia... El tiempo [es] constitutivo del Ser... *La ciencia no es afirmación del cambio*. Ella se limita a reconocer ese hecho del devenir..., y procede a partir de ahí con la intención de explicar cómo son las cosas que devienen, y cómo devienen<sup>211</sup>. Resulta evidente que el devenir no es invención de la razón, es un

---

<sup>207</sup> *Ibid*, pp. 482, 484

<sup>208</sup> *Ibid*, pp. 492, 493

<sup>209</sup> *Ibid*, pp. 482, 497, 500

<sup>210</sup> Nicol, “Los principios de la ciencia” en, IVL, p. 219

<sup>211</sup> PC, p.504

dato que por doquier nos sale al paso. La ciencia parte del dato del devenir para explicar lo que cambia, y cómo es que cambia.

Si bien es cierto que los cuatro principios mencionados representan los principios de la ciencia, también es cierto que a través una reflexión meditativa más pausada, en torno a este punto, descubrimos que el sistema de los principios no está completo. A esta lista de cuatro, desde nuestro punto de vista, habría que añadir otros dos, a saber, el Ser y el ethos vocacional.

Nicol en otra parte agrega: “Los principios de la ciencia son proposiciones... que presuponen el Ser”<sup>212</sup>. Podría decirse que si bien los cuatro principios son punto de partida para la organización de la existencia y de la ciencia, los mismos principios presuponen el Ser como condición y como base principal. Pensemos por ejemplo en la comunidad y unidad de la razón o en la temporalidad de lo real, ambos principios evidentemente presuponen el Ser; no puede haber comunidad de la razón o devenir allende al Ser. En este sentido, junto con Nicol, podría aseverarse que el principio precisamente de los principios es el Ser. A este respecto, el autor literalmente nos dice: “La evidencia del Ser es... el principio de todos los principios... [representa] la condición de todas las condiciones..., [es] el hecho puro y simple de que hay Ser”<sup>213</sup>. El Ser es la condición fundamental para el conocimiento en general y para la existencia. El Ser está supuesto en los otros cuatro principios.

En este punto cabe hacer una pequeña observación, los cinco principios hasta ahora mencionados fundamentan indistintamente a la ciencia como a la vida ordinaria de los hombres. Sin embargo, hablando de los principios, en la exposición de nuestro autor podemos encontrar un punto en el que se pone de manifiesto una suerte de diferencia específica entre la existencia y la ciencia; es decir, Nicol completa el sistema de los principios de la ciencia enumerando un principio que compete exclusivamente a la episteme: “Desde luego, nos dice el catalán, la condición de posibilidad más primitiva es el hecho de que hay Ser. Pero éste ya es fundamento de la vida ordinaria. La vida científica se funda en una

---

<sup>212</sup> *Ibid*, p. 365

<sup>213</sup> CRS, p. 122

especial actitud frente al Ser<sup>214</sup>. Podría decirse que mediante esta actitud especial frente al Ser la fundamentación uniforme que confieren los principios marca ya una diferencia entre la existencia y la ciencia. Porque dicha actitud no es competencia de la existencia, sino tan sólo de la ciencia. “La ciencia nace, nos dice el autor, cuando el hombre actualiza por primera vez su capacidad de contemplar el ser desinteresadamente..., cuando intenta explicar con su razón cómo es el ser en sí mismo y por sí mismo”<sup>215</sup>. Esta capacidad de contemplar el Ser desinteresadamente es lo que constituye el *ethos* de la ciencia, y puede traducirse como vocación de verdad.

La vocación de verdad es principio genético porque “está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racionales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias”<sup>216</sup>. El *ethos* de la ciencia consiste en esa disposición especial frente a la realidad, consiste en permanecer en un estado de vigilia, contemplando e interrogando por lo que nos sale al paso, sin otro interés más que el conocimiento, y manifiesta una efectiva manera de ser del sujeto, una manera de comportarse frente a los otros y frente a lo otro, es la disposición de sumisión ante los hechos. El principio vocacional constituye el fundamento existencial de la ciencia.

Una de las nociones más marcadas acerca de la definición de ciencia en nuestro autor insiste en concebirla como una vocación humana: “*La ciencia es una vocación humana*. Lo cual significa que con su ejercicio se actualiza una peculiar potencia..., que es la de ‘ponerse frente al ser’ en actitud contemplativa, la de alcanzar la sapiencia en el saber que depara esta contemplación desinteresada, libre por tanto, y sumisa ante el ser que es objeto de interrogación metódica. La vocación es el *ethos* de la ciencia”<sup>217</sup>. La vocación es el, por así decirlo, motor de la ciencia.

De esta manera podemos ver que el sistema completo de los principios de la ciencia queda constituido precisamente por seis principios: 1º *El Ser*, 2º *Unidad*

---

<sup>214</sup> *Ibid*, p. 43

<sup>215</sup> PC, p. 412

<sup>216</sup> RF, p.38

<sup>217</sup> PC, p. 384

*y comunidad de lo real, 3º Unidad y comunidad de la razón, 4º Racionalidad de lo real, 5º Temporalidad de lo real, 6º El ethos vocacional.*

La unidad y comunidad de estos principios es lo que asegura la unidad de la ciencia. El autor dice: “Esta comunidad del fundamento asegura la unidad de la ciencia”<sup>218</sup>. El segundo propósito señalado al inicio del presente inciso se cumple, la unidad de la ciencia se corresponde con la comunidad de los principios, la unidad de las ciencias se encuentra garantizada por la comunidad de los principios. Podemos preguntar, ¿en qué se funda a su vez las verdades de la mecánica, de la química y de la biología?”<sup>219</sup>, cada ciencia produce distintas verdades, a lo que podríamos contestar que dichas verdades especiales se encuentran sustentadas en la comunidad de los principios, es decir, poseen en común el punto de partida, y más aún, su búsqueda ha sido promovida por el ímpetu vocacional. Por lo que puede concluirse que en ello, la ciencia, afianza su fundamento en la medida en que se fortifica su unidad.

Sin embargo, hay que realizar otra anotación, “los principios de la ciencia no son tan sólo el fundamento de las verdades científicas, sino también de los errores científicos... *La verdad científica y el error científico tienen una base común*”<sup>220</sup>. Los principios de la ciencia también representan el fundamento del error científico. El error no pone en riesgo la unidad de la ciencia, ni la vigencia de los principios. La presencia del error en el organismo de la ciencia es el más claro indicio de una libertad creadora de hipótesis teóricas.

---

<sup>218</sup> *Ibid*, p. 371

<sup>219</sup> *Ibid*, p. 426

<sup>220</sup> *Ibid*, pp. 370, 371

## ESTRUCTURA DE LA CIENCIA

### Cap. 4. Estructura, historia y unidad de la ciencia

#### a) *Engarce teórico e histórico de las ideas: estructura del principio interno del dinamismo de la ciencia*

La ciencia, por definición, es una búsqueda, pero no cualquier tipo de búsqueda. El hombre es en muchos aspectos una búsqueda, sin embargo, no toda búsqueda es científica. La ciencia es una manera especial del buscar, ¿qué es lo que busca la ciencia? ¿Cuál es el objeto teórico de la ciencia? La verdad, indudablemente. La ciencia representa la búsqueda humana de la verdad. Podría decirse que la ciencia es un modo específico de ser humano, cuya peculiaridad consiste en la búsqueda constante de la verdad. Toda verdad teórica es una aproximación y una apuesta, su relevancia consiste en que gracias a este margen de posibilidad puede, en lo postrero, ser revisada y corregida. Al interior de la ciencia existe un juego dialéctico entre la verdad y el error. Toda verdad comienza siendo posible error, y a su vez, todo error hipotético puede en algún momento transformarse en verdad.

La ciencia es una construcción simbólica e histórica, es representación y creación; en ésta hay algo que permanece y algo que se innova: “La ciencia es *presentación* y *creación* al mismo tiempo...Cuando es más alto el nivel de la ciencia, mayor es el elemento de creación..., es más obra del hombre”<sup>1</sup>, y viceversa, a menor creatividad, menor es el aporte por parte del hombre. Ésta es representación y búsqueda. Es el resultado de la entreveración de dos elementos: un elemento ahistórico y otro histórico. La búsqueda de la verdad es epocal y está matizada por los tiempos. La presencia del Ser ciertamente es ahistórica, no así la presentación de éste, la cual es, indudablemente, histórica; la búsqueda de la verdad es modal e histórica.

---

<sup>1</sup> Nicol, “El falso problema de la intercomunicación” en, IVL, p. 134

Nos dice el autor: “La verdad es siempre lo buscado por el hombre”<sup>2</sup>. La ciencia es la búsqueda de la verdad: en ésta encuentran justo equilibrio la episteme y la sophía<sup>3</sup>. Ciencia es búsqueda de la verdad, es amor al conocimiento de verdad. La noción de sophía abre un horizonte hacia la búsqueda de ésta. La verdad epistémica no está dada, hay que emplearse afanosamente en buscarla. El amor y la curiosidad en el hombre son inagotables; ninguna verdad agota la curiosidad indagadora en éste, ante ninguna verdad se frenan los anhelos humanos por ensanchar los horizontes teóricos. Siempre hay Ser, siempre hay más verdad. La ciencia no queda paralizada en el hallazgo de una verdad nueva. La sophía no puede estancarse o petrificarse ante el hallazgo de una verdad: la ciencia es, en cierto sentido, el espacio teórico donde se entrelazan inexorablemente la episteme y la sophía. Por esto el autor nos dice, “consolidar la ciencia en la verdad lograda sería como paralizar la sapiencia. La sophía no podría mantenerse activa sino disociándose de la episteme”<sup>4</sup>. La ciencia busca la sapiencia y busca la verdad, por esto en el juego de la ciencia, ambas van equilibradamente de la mano.

La verdad científica cumple cabalmente la función de hipótesis. Sólo en este marco de verdades posibles es donde pueden actuar conjuntamente la sapiencia y la episteme. “Es necesario, nos dice Nicol, que la verdad sea posible, para que se mantenga la sapiencia buscadora”<sup>5</sup>. No se explica la sapiencia sin la ciencia, y viceversa, tampoco la ciencia sin sapiencia. La sapiencia es el motor de la episteme, el cual no se agota en ninguna hipótesis; por el contrario, cada una de éstas es ocasión para otra campaña de inspección sobre lo real. Ninguna verdad puede agotar o retener el ímpetu de la sapiencia.

La presencia de la sapiencia como motor de la ciencia es lo que nos permite reencontrar, una vez más, la esencial historicidad de la verdad. Toda verdad posee como rasgos principales: la inexactitud y la provisionalidad. Toda teoría, en esencia, es a la vez provisional e inexacta, de donde se desprende la

---

<sup>2</sup> CRS, p. 67

<sup>3</sup> RF, p. 214

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215

razón de su historicidad. Una verdad completa no es histórica, sólo lo es aquella que va adquiriendo contorno a lo largo del tiempo, mediante revisiones y ajustes permanentes; “es posible alcanzar conocimientos válidos sobre la realidad, pero siempre con una inexactitud y una provisionalidad”<sup>6</sup>.

Esta última característica del pensamiento científico hay que subrayarla, porque en ésta va implícito el reconocimiento fehaciente, por parte del autor, de la provisionalidad del conocimiento en la ciencia “moderna”. Esta provisionalidad no sólo permite explicar la historicidad de ésta, además permite fincar un criterio para la unidad orgánica de la ciencia.

Decir que una verdad tiene como peculiaridad la inexactitud y la provisionalidad significa que “hay infinitas maneras de decir una misma cosa”<sup>7</sup>, lo cual nos remonta automáticamente sobre el escenario de la alternativa, es decir, sobre el escenario de las respuestas posibles. La inexactitud y la provisionalidad nos abren el camino hacia la historicidad y unidad del cuerpo de la ciencia. En ciencia un mismo fenómeno suele ser ocasión para interpretaciones diferentes, todas ellas dispares o contrastantes. Ahí está por ejemplo el fenómeno del movimiento cuya descripción, encabezada por Aristóteles, es meramente cualitativa, mientras que el aporte de Galileo sobre este mismo fenómeno es la matematización; ambos representan dos opiniones completamente distintas acerca de un mismo fenómeno. Sólo una verdad posible puede ser una verdad discutible, puede ser una tesis refutable. De donde podemos ahora inferir otra peculiaridad, sin par, acerca del conocimiento científico: ninguna construcción teórica puede poseer un carácter terminal o absoluto. “Este género de limitaciones, entre otras, nos dice Nicol, es el que impide que la construcción teórica de la ciencia pueda tener jamás carácter absoluto”<sup>8</sup>.

La noción de verdad absoluta se contrapone al de sapiencia. Esta verdad se autoconcibe terminal. La sapiencia, por antonomasia, es buscadora; tendría que divorciarse de la verdad para continuar ejerciendo su misión indagadora; de donde se desprendería la absoluta imposibilidad de la ciencia. Toda verdad de

---

<sup>6</sup> PC, p. 140

<sup>7</sup> CRS, p. 65

<sup>8</sup> PC, p. 29

teoría es una construcción, y toda construcción es provisional, jamás posee carácter de absoluta. Esta provisionalidad es lo que asegura un margen de acción para el desenvolvimiento de la sapiencia. Una verdad terminal cohíbe las indagaciones posteriores: cohíbe la sapiencia.

El ideal de verdad absoluta es un anhelo estrictamente humano, es el sueño romántico de la razón. Pero epistemológicamente hablando éste resulta imposible: el hombre es un ser cuya definición lleva en su base el anhelo de más ser; la ciencia es una manera de buscar salida a esa mengua original, la cual no se solventa nunca. “El anhelo de verdad, nos dice el autor, no se sacia nunca por dos razones: porque el hombre no se completa a sí mismo definitivamente, y porque el ser que debe concebir siempre ‘da de sí’. El fin de la ciencia es justamente conocerlo en-sí. Y entonces la tarea científica prosigue sin cesar”<sup>9</sup>. La ciencia es la búsqueda de la verdad, es la manifestación acertada de la esencia de lo que es<sup>10</sup>. La ciencia busca la manera más convincente de presentar la esencia del ente, sin comprometer con ello una respuesta final. El anhelo de verdad no se sacia nunca, en primer lugar, porque cada respuesta es históricamente provisional, nunca es cabal. Una respuesta teórica final o absoluta, científicamente es parálitica: cierra el paso al porvenir de la episteme y al de la sapiencia. Y en segundo lugar, porque el objeto de conocimiento, en cuanto contingente, “da de sí”, es decir, no está *a priori* definido por la razón, por el contrario, también está abierto a la complejidad y no es función de la razón imponerle sus cuadros. La ciencia tiene el poder de cambiar opiniones, pero no la realidad: “Lo que la ciencia cambia son las opiniones, pero no cambia las realidades”<sup>11</sup>. Las ideas no afectan a las cosas, afectan a la comunidad de los hombres. Una idea es la representación simbólica de lo real, la cosa no es simbólica. Una idea puede transformar radicalmente a un sujeto, le puede abrir los colores del panorama o bien se los puede soterrar.

Podría entenderse, desde esta óptica, a la ciencia como un proceso en permanente marcha; podría decirse también que la ciencia es un proceso

---

<sup>9</sup> CRS, p. 67

<sup>10</sup> RF, p. 214

<sup>11</sup> PC, p. 424

evolutivo, pero con la salvedad de que no por concebirla como evolutiva, la ciencia posee algún fin, cual si fuera una suerte de teleología. El devenir de la ciencia encuentra motivo y fundamento en esto último, a saber, en el hecho de que el anhelo de verdad no se sacia nunca. La ciencia es un proyecto, es una apertura construida por el hombre en su interacción con el ser. Cualquier hombre puede elegir el camino de la ciencia, puede elegir la búsqueda de la verdad como su anhelo máspreciado, con la garantía de que esta búsqueda jamás encontrará un confín, pero con la reserva de poder encabezar la gestión de todo un trastocamiento al orden establecido de las concepciones u opiniones, o de gestionar una revolución mediante sus argumentos. “Sin duda, lo que dice el revolucionario es lo que *no* se había dicho antes”<sup>12</sup>. El avance de la teoría científica se afianza en este factor de innovación, resultado de un estado abierto hacia el porvenir. Una respuesta más compleja releva a otra raquítica; una respuesta más convincente proporciona mayor confianza que otra menos creíble.

La novedad en la ciencia se calibra por las nuevas formas de enfocar problemas viejos. La novedad, por ejemplo, de Aristóteles acerca del fenómeno del movimiento, significó un avance respecto de la concepción de Parménides, o el enfoque de Galileo, respecto al de Aristóteles, también representó un avance, y Einstein, a su vez, respecto de Galileo. Vemos la representación de la evolución de la ciencia a través del factor novedad. Novedoso, en este caso, no lo es el fenómeno, lo es el enfoque. Estos eminentes baluartes de la ciencia tienen en común el objeto de estudio, la variante consiste en su explicación, la cual representó en su momento un avance. La explicación en torno al movimiento se fue volviendo más compleja, y a la par fue adquiriendo mayor credibilidad, se volvió más convincente.

La historia de la ciencia está tejida por la secuencia de la interacción entre distintas teorías. Podría decirse que la ciencia es un cuerpo en proceso, en donde cada respuesta no adviene porque sí. Para nuestro autor, existe toda una complicada red de interacciones desde donde se explica la emergencia de cada teoría. En la ciencia no hay texto que suceda sin contexto; existe una suerte de

---

<sup>12</sup> CRS, p. 35

principio interno de mutación, el cual afianza la unidad e historicidad de ésta. Este principio interno de mutación es lo que nos permite avizorar lo que hemos intitulado "estructura de la ciencia".

La evolución de la ciencia está tejida por un complejo entramado de teorías y sistemas que se suceden en el tiempo. "¿Hay algún ordenamiento interno, alguna ley que regule la evolución de los sistemas?"<sup>13</sup>, ¿cómo es que se explica la sucesión de una teoría a otra?, ¿cómo se explica, por ejemplo, el tránsito de una visión del universo geocéntrica, al heliocentrismo? "Lo que el hecho revela es que *la historia es un componente de la ciencia, no es un factor extrínseco*. Entonces la ciencia tiene que examinarse a sí misma en tanto que proceso evolutivo... Podría resultar, sin embargo, que el curso de las circunstancias fuese ordenado, y revelase una especie de principio interno de mutación"<sup>14</sup>. Toda teoría emerge en un tiempo y espacio determinado; hay razones que nos obligan a admitir que la irrupción de una propuesta teórica se explica por las coordenadas que le señalan el vector de sus antecedentes, así como el de su ámbito circunstancial.

El principio interno de mutación y estructura de la ciencia podría quedar representado mediante un modelo que en trigonometría se conoce como marco cartesiano, es decir, mediante el entrecruzamiento de dos ejes: uno vertical y otro horizontal. Cada teoría, como cada punto, vendría a ocupar una coordenada específica dentro de este mapa. Mediante estos dos ejes se puede explicar y comprender la secuencia de los sistemas en la evolución de la ciencia. El autor nos dice: "La aparición de sistemas se produce de acuerdo con una doble estructura vertical y horizontal... La situación constituye la estructura vertical en que se inscribe la obra... La estructura horizontal confirma la unidad de la filosofía en la continuidad de sus operaciones"<sup>15</sup>. Ninguna teoría adviene por generación espontánea, antes bien está circunscrita a estas dos acotaciones: la circunstancial y la de los antecedentes teóricos.

"Estas dos estructuras complementarias, nos dice Nicol, son una constante de la ley histórica, o sea de la ley que debe proponer quien investigue

---

<sup>13</sup> Nicol, "Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica" en, IVL, p. 233

<sup>14</sup> PC, pp. 51-53

<sup>15</sup> RF, p. 40

científicamente ese conjunto de hechos históricos que forman la ciencia”<sup>16</sup>. Desde esta óptica, la estructura de la ciencia no se explica únicamente apelando a la relación del conocimiento, únicamente apelando a la secuencia de sistemas. En otra parte, el autor nos dice, “no nos sentimos inclinados a pensar que sea el simple transcurso del tiempo el que produzca el desgaste y la caducidad de las teorías, y el que imponga la necesidad de renovarlas”<sup>17</sup>; hay que considerar, además, la circunstancia histórica en que cada producción tiene lugar. Una teoría cede el paso a otra no por pura moda, sino en función de la estructura interna de evolución teórica de la ciencia. Para nuestro autor existe un principio regulador, y a la vez, generador de las innovaciones. La ciencia no está articulada por meras modas intelectuales, existe un principio que acota las producciones. La evolución de la ciencia se explicaría por la eficaz maniobra de este principio.

Consideramos que vale la pena subrayar esto último, porque es precisamente aquí donde nuestro autor propone otra explicación, aparte de las que han vertido los epistemólogos modernos, para la evolución de la ciencia: si bien para Popper, por ejemplo, la unidad de evolución de la ciencia es la “teoría”<sup>18</sup>, toda teoría, dice el austriaco, tiene que ser refutada para ser suplantada por otra mejor. Imre Lakatos, por su parte, también propone al “programa de investigación”<sup>19</sup> como la unidad de evolución, en donde el contraste de la evolución se fincaría en la disputa entre un programa progresivo y otro degenerativo. Samuel Kuhn, quien propone al “paradigma”, que a la letra lo define como sigue: “considero a éstos [los paradigmas] como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”<sup>20</sup>. Por su parte ¿qué es lo que propone Nicol para explicar la evolución de la ciencia? Para éste, podría decirse: *la historia de la ciencia sería el entramado dialéctico de la sucesión entre el error y la verdad*. Toda verdad es un error posible, y a su vez, todo error suele ser una verdad susceptible. “Estos sistemas, dice, son libres porque su verdad es posible.

---

<sup>16</sup> PC, p. 38

<sup>17</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 233

<sup>18</sup> K. Popper, *Lógica de la investigación científica*, pp. 39-40

<sup>19</sup> Lakatos, *Op cit*, pp. 15-16

<sup>20</sup> T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 13

Su perfección formal no es garantía de verdad segura. En cuanto un sistema concluye, deja abierto el camino para otra construcción del pensamiento que lo modifique o complete, con igual coherencia interna”<sup>21</sup>. El cuerpo de la ciencia está articulado por esta entreveración: el paso del error a verdad y de la verdad al error. Digamos que este tránsito es el dato del dinamismo del cuerpo de la ciencia, pero la pregunta ahora es, ¿cómo se explica este tránsito?

Para Popper sería la falsación lo que permite la transición; en Lakatos es la incapacidad de predicción por parte de un programa de investigación lo que obliga a su abandono; en Kuhn es la incapacidad explicativa y la no aceptación por parte de la comunidad lo que permite la emergencia de otros nuevos paradigmas. Mientras que en Nicol *la evolución de la ciencia se explicaría por la operación efectiva del principio interno de mutación.*

Tratemos de aclarar esto. La ciencia es un cuerpo evolutivo, tejido en sus relieves por teorías, es una suerte de organismo regulado por un principio interno, el autor nos dice: “Además de estar sometida a la realidad, la teoría está integrada en el orden del proceso histórico, y es esto, justamente, lo que impide su relatividad. Sin una relación dialéctica entre los diversos sistemas teóricos, éstos formarían una sucesión discontinua e irracional de “modas” intelectuales”<sup>22</sup>. Toda teoría científica encuentra dos horizontes de acotación: la tradición teórica y el contexto circunstancial. Toda innovación viene a ser posible por lo que ya se ha conseguido, por lo que ya se tiene. El presente es producto del pasado, lo que ahora es ha venido a ser producto de lo que ya ha sido. Toda teoría posee como condición las construcciones que le anteceden. Cada producción teórica es producto, asimismo, de su tiempo, obedece a un espacio material específico y sólo desde éste se explica. En la historia de la ciencia, cada teoría encuentra su coordenada en el vértice que se forma por el entrecruzamiento entre la circunstancia histórica y la secuencia de las ideas. Esto permite dar formalidad, orden y sistema a la sucesión de las teorías, en esto consiste, diría el autor, la estructura interna de la ciencia: “La historia de la ciencia constituye, ella misma, un

---

<sup>21</sup> RF, p. 292

<sup>22</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 234

sistema, es decir, es un organismo que evoluciona por motivaciones internas; no es una mera secuencia de ocurrencias sueltas”<sup>23</sup>.

Ninguna teoría surge porque sí, su irrupción se explica por sus antecedentes teóricos y por el ambiente circunstancial, está condicionada inobjetablemente por estos dos vectores; esto es lo que impide su relatividad, es decir, su discontinuidad. Sin embargo, esta idea nos conecta a su vez con la aseveración de que en el entramado de la evolución de la ciencia coexisten simultáneamente el factor libertad y el factor necesidad: cada innovación sería libre y necesaria a la vez. “Esta operación es libre y necesaria a la vez. Libre respecto de su productor... Pero también es forzosa... porque el ejercicio de esas capacidades sólo produce una obra de cualidad revolucionaria cuando lo requiere una situación”<sup>24</sup>. Podría decirse, en cierto sentido que la historia de la ciencia está hilvanada tanto por un factor de libertad, así como por otro de necesidad. Es libre sólo respecto de su productor, porque al formularla se está efectuando una posibilidad humana. Nadie está obligado a ser científico, este camino se elige y se cultiva. El investigador es libre de elegir la formulación teórica o formal de una hipótesis. Una misma verdad no siempre tiene la misma presentación, depende del talento del investigador. Por ejemplo, la simbolización del cálculo infinitesimal formulado por Newton y Leibniz: el planteamiento es el mismo, la simbolización, distinta.

Pero desde esta óptica la emergencia de una teoría viene acompañada por un dejo de necesidad, viene condicionada por las teorías precedentes y acotada por las circunstancias históricas. Con esto vemos que el conjunto de los dos vectores no sólo representan una manera de localizar la latitud de una teoría científica, no sólo permiten integrar estructuralmente la unidad de las creaciones teóricas en el cuerpo de la ciencia. También permite tejer los nudos de la red de la historia de la ciencia mediante el hilo de la necesidad. En este sentido, podría decirse que cada producción teórica no sólo viene condicionada por las precedentes, que la sugieren y obligan.

---

<sup>23</sup> PC, p. 383

<sup>24</sup> CRS, p. 18

Cada eslabón de la historia de la ciencia no es enteramente libre, es antes bien el resultado obligado de la dirección del desarrollo teórico de las creaciones y acotado por el marco epocal. La ciencia no es una secuencia discordante de hipótesis. Es una secuencia bien estructurada. Desde esta óptica se diría que la teoría heliocéntrica, por decir algo, viene sugerida y forzada por la visión geocéntrica del universo, o la física cuantitativa por la física cualitativa. La sucesión de las ideas no está preestablecida, aunque cada teoría puede explicarse por la compleja implicación tanto de circunstancias como de antecedentes teóricos. Este lazo de necesidad en la sucesión de teorías es lo que permite afianzar, todavía más, la estructura de la ciencia como una comunidad orgánica. La cual permite el diálogo con las teorías más antiguas.

Esta estructuración de la ciencia permite, a su vez, concebirla como una comunidad de teorías interactuando unas con otras pese a la distancia de los tiempos que puedan existir una respecto de otra; "...sin el diálogo con el pasado no es posible ninguna innovación, y las supresiones cortan el diálogo"<sup>25</sup>. Por esto en el *corpus* de la ciencia no caben las rupturas. "Solemos considerar, dice Nicol, que las revoluciones son rupturas, cuando en verdad son suturas... Ningún acto revolucionario tiene sentido si con él no se actualiza la [ciencia] entera"<sup>26</sup>. Cada innovación es la síntesis y la prolongación de esa tradición. Ninguna teoría se da al margen de este *corpus*, y esto es lo que impide su relatividad, o su excepción.

La idea de ruptura en el interior de la ciencia es inaceptable desde el momento mismo en que se concibe a la ciencia como una comunidad de teorías dialogando. Las supresiones violentas cortan el diálogo, interrumpen la secuencia de la tradición, desorbitan el principio interno de mutación. Cualquier innovación no interrumpe la tradición, al contrario, la enfatiza y la prolonga. En la historia de la ciencia "no hay cortes ni cancelaciones definitivas. El proceso continúa cuando parece que las ideas nuevas lo interrumpen"<sup>27</sup>.

Nos llama la atención el hecho de que en Nicol se da una suerte de síntesis entre las posturas diametralmente opuestas que guardan Popper y Kuhn a

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 35

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 21

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 18

propósito de la secuencia evolutiva de la ciencia. Para el primero de estos últimos la ciencia avanza por falsación, es decir, por acumulación; mientras que en el segundo la ciencia avanza mediante movimientos bruscos, mediante rupturas revolucionarias. Por su parte nuestro autor afirma: “La [ciencia] no avanza en la historia por puras correcciones..., la revolución es inherente al desarrollo activo de”<sup>28</sup> ésta. Nicol, sin mayor problema, asume y da albergue a estos dos criterios “irreconciliables” como los modos de evolución de la ciencia. Ésta no avanza mediante puras correcciones, aunque esto no quiere decir que las correcciones estén descartadas en la marcha de ésta. También avanza mediante revoluciones, con la salvedad de que ninguna revolución logra cancelar completamente el pasado. La ciencia avanza entonces tanto por acumulación como por revolución, sin que ninguna de estas operaciones interrumpa la comunidad del diálogo entre las teorías. Digamos que es el principio interno de mutación de la ciencia el que opera en cada situación, ya corrigiendo, ya trastocando los paradigmas.

En una concepción como ésta el pasado no queda anclado en lo que ya fue, revive en cada innovación que intenta superarlo. Ninguna innovación se entiende sin la referencia a las otras teorías que la hicieron posible. Esta imagen que nos ofrece acerca de la estructura de la ciencia, tal vez se corresponda con la imagen de un organismo, quien estando abierto hacia la complejidad, sus variaciones dependen, sin embargo, del principio interno de mutación.

#### *b) La reunión integral de las ciencias: quehacer y fin de la episteme*

De acuerdo con Immanuel Kant, son dos tareas preliminares las que debe realizar toda ciencia al emprender su marcha: “Si se quiere presentar como *ciencia* un conocimiento, se debe ante todo poder determinar con precisión lo distintivo, aquello que no comparte con ningún otro conocimiento, y que le es por tanto

---

<sup>28</sup> *Ibid*, pp. 33, 30

*peculiar...* Ya sea que esta peculiaridad consista en la diferencia del objeto, o en la... del *modo de conocer*<sup>29</sup>. Toda ciencia debe comenzar definiendo su objeto material, así como sus estrategias metodológicas para abordarlo; sin este paso previo, cada disciplina corre el riesgo de confundir sus límites y sus alcances propios. Cada ciencia debe comenzar estableciendo su radio de acción sobre algún relieve de la realidad, asimismo debe establecer la metodología viable para la consecución de tal propósito.

Esto último lo tiene Nicol muy claro: “Cualquiera que sea el dominio real que ella abarque, una ciencia debe cumplir dos tareas previas. Ha de acotar ese dominio de su jurisdicción especial... Además tiene que organizar el método adecuado para el conocimiento sistemático de su objeto”<sup>30</sup>. Cada ciencia encuentra los límites de su contorno en la acotación que le impone su objeto material de estudio y en la metodología viable para su estudio. Las ciencias se especializan de acuerdo con el sector de la realidad que estudian. Digamos que es la realidad misma quien impone el límite y especificidad de cada ciencia. A cada ciencia le incumbe el estudio de una fracción de realidad. Cada región de la realidad no puede estudiarse mediante las mismas estrategias. El método y el objeto son lo que definen el espíritu de la ciencia especial o ciencia segunda.

En la historia de la ciencia no ha existido un método exclusivo, cada etapa histórica ha especificado sus características particulares, tanto como sus conclusiones. La historia de la ciencia también podría rastrearse por la evolución del método. En ésta no existe una metodología terminante, se construye epocalmente. La realidad misma también se va abriendo epocalmente ante los ojos de la ciencia, propiciando en cada lapso la formación de nuevas ramas de ésta. Tal es el caso, por ejemplo, de la física nuclear, la cual no se gestó sino hasta que se poseyó el aparato teórico y técnico adecuados para esto. No todas las épocas son propicias para la emergencia de cualquier teoría o ciencia. Cada ciencia, al igual que cada teoría, posee su lugar dentro del complejo entramado general del cuerpo evolutivo de la ciencia.

---

<sup>29</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 1

<sup>30</sup> Nicol, “Ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 329

La realidad en su conjunto está constituida por distintos sectores y relieves, para cada uno de estos sectores reconocidos hay un cuerpo especializado de métodos y teorías que optimizan el desarrollo de su investigación. Al respecto Nicol afirma: “No todos los aspectos de la realidad pueden ser investigados con el mismo método”<sup>31</sup>. Será el modo de ser del objeto de estudio quien habrá de sugerir el método conveniente para la investigación. No se puede tratar la clasificación de los minerales como se tratan las enfermedades venéreas, por ejemplo; o la historia de México, como se trata la elíptica de los planetas. El objeto de estudio sugiere la manera o el método a utilizar. Las ciencias se diversifican tanto por sus métodos como por sus objetos específicos de estudio.

No es tarea de una ciencia segunda en particular fincar límites a cada una de las demás ciencias, o establecer su interrelación, o el de presentarnos su clasificación. Esta es tarea de una ciencia especial: la ciencia primera, es decir, la metafísica. Esta última es la que cumple con esta función, amén de fundamentar el conocimiento en general. “Toda filosofía sistemática, nos dice en otra parte, es necesariamente teoría de la ciencia en general”<sup>32</sup>. La metafísica es la que funda, y a la vez finca límites y posibilidades para las ciencias especializadas. Clasifica los saberes de acuerdo con su objeto y método. La clasificación vertida desde esta óptica reconoce cuatro grandes ramas del saber científico, cuatro maneras de hacer ciencia, caracterizadas por su objetivo: las ciencias naturales, las ciencias sociales, las ciencias formales y la ciencia primera.

Nuestro autor dice: “Las ciencias especiales que estudian *la naturaleza*, lo mismo que *las ciencias formales*, que no tratan de realidades, y las ciencias que tratan de *las realidades humanas...*[y ] *la filosofía*”<sup>33</sup>. Existen cuatro direcciones específicas de la ciencia, las primeras tres son especiales, es decir, especializadas: las ciencias de la naturaleza, las ciencias formales y las ciencias de las realidades humanas; mientras que la cuarta no es ciencia especializada, es la ciencia de los principios.

---

<sup>31</sup> PC, p. 494

<sup>32</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 153

<sup>33</sup> RF, p. 75, el subrayado es nuestro.

Aquí habría que hacer una pequeña acotación. La primera concepción de la ciencia en Nicol, que se extiende hasta *Los principios de la ciencia*, lleva implícito en su definición el comercio con la realidad, es decir, ciencia sería sólo aquella que trata con realidades. Confiere el título de ciencia sólo a las “ciencias fácticas”. Hasta esta obra el autor no concedía lugar para las ciencias formales, en ese momento decía de la matemática y de la lógica: “En sentido riguroso, la lógica no es una ciencia o *episteme*, pues no se ocupa de objetos reales; sino que es una técnica auxiliar de la ciencia”<sup>34</sup>. Sin embargo, ya en *La reforma de la filosofía*, la misma noción de ciencia en nuestro autor ha comenzado a experimentar una ampliación: ahora cuenta a las disciplinas formales dentro del *corpus* de la ciencia, aunque acota diciendo: las llamadas ciencias formales no tratan con realidades, sin embargo, son rigurosas, metódicas y sistemáticas. El criterio de la cientificidad del conocimiento no se detiene en el comercio con la realidad, hay otros elementos aleatorios que nos van a permitir establecer una especie de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia.

La relación que se establece entre las primeras tres direcciones de la ciencia, arriba citadas, y la cuarta, es una relación de principio, de fundamentación; aunque cabe aclarar que cualquier ciencia segunda puede avanzar sin la noticia de sus fundamentos. Las ciencias pueden avanzar con o sin el dato de sus principios. Sin embargo, la interacción entre la metafísica y las ciencias segundas queda confirmada en el hecho de que no puede haber ciencia segunda desprovista de fundamento, aunque esto no implica que las ciencias segundas se encuentren siempre al tanto de su fondo. A este respecto Nicol nos dice : “No hay forma de articular un pensamiento... científico en general, sin que conste una fundamentación absoluta”<sup>35</sup>. Lo cual quiere decir que no puede haber ciencia segunda sin ciencia primera. La correlación que se establece entre éstas es, por principio, en función de su incompletitud. Las ciencias segundas requieren del favor de la ciencia primera, ya que aquéllas no se fundan a sí solas.

---

<sup>34</sup> PC, p. 48

<sup>35</sup> Nicol, “Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en *Anthropos*, Extraordinarios 3, p. 23

Si bien las distintas ciencias se diversifican tanto por su objeto como por su método, todas, sin embargo, forman parte del cuerpo general de la ciencia. Con esto realizamos un primer acercamiento hacia la integración de las distintas ciencias en un solo cuerpo. Es un hecho que en la radiografía detallada de las ciencias, florece una amplia gama de ciencias consolidadas, y otras tantas en formación; el dato es la diversidad. Nuestro autor clasifica los saberes científicos en cuatro grandes grupos; pero ninguno de éstos en particular puede asumir para sí el título exclusivo de ciencia. No es más científico el conocimiento acerca de la naturaleza, que el de los fenómenos humanos, ambos poseen su complejidad y peculiaridad. Tampoco es más científico el desarrollo de las disciplinas formales que el de la metafísica, ambos poseen sus métodos y rigor sistemático. La ciencia no se reduce a ninguno de estos campos propiamente. La ciencia abarca a todos y excede a cada uno en particular.

Con esto último tal vez se venga abajo aquella presunción, sobre todo por parte de los científicos de la naturaleza, de apropiarse arrogantemente la titularidad del conocimiento científico por excelencia. Desde nuestro punto de vista esta pugna por la titularidad de la ciencia, es infructuoso<sup>36</sup>.

No obstante, pensamos que la crisis epistemológica moderna no empaña a los distintos modos de hacer ciencia. Lo que está en crisis es una manera peculiar de concebir y de hacer ciencia, la cual nuestro autor perfectamente acusa en toda la primera parte de *La crítica de la razón simbólica*. Lo que está en crisis es ese paradigma platónico de concebir a la verdad y al conocimiento como preestablecido e inmutable; “Se reconoce, como en todos los casos anteriores, que no es posible seguir como hasta ahora. Pero ¿desde cuándo ha existido lo que ahora termina?”<sup>37</sup>. Nicol remarca la fase terminal de un agotamiento eminente de este modo de hacer y concebir el conocimiento, que halló, tal vez, en Husserl la última de sus expresiones.

Pero esa vieja disputa entablada entre las ciencias de la naturaleza y la ciencia primera por adjudicarse la preeminencia del conocimiento científico, la

---

<sup>36</sup> Cfr. Philipp Frank, *Filosofía de la ciencia*, pp. 11-12, 18ss

<sup>37</sup> CRS, p. 22

primera apelando al mayor grado de certeza, la segunda a su pureza, ha de desmoronarse a partir de esta interpretación extraída precisamente de Nicol. Científico no sólo lo es el estudio de los fenómenos naturales, también lo es el estudio de los fenómenos culturales, formales y la sistematización filosófica de los principios del conocimiento. *La ciencia no es una disciplina, es el cuerpo global donde encuentran asidero y reunión todas las ciencias, tanto segundas como la metafísica misma.* En este marco, no es mayor la metafísica que las ciencias del espíritu. Ambas forman parte de un cuerpo todavía más general, el cual trasciende a cada uno en particular: la ciencia. El todo es mayor que la parte. La ciencia es un cuerpo integrado que engloba a las cuatro grandes ramas enumeradas por Nicol.

El debate epistemológico es fructífero cuando nos conduce a nuevas conclusiones, pero cuando se enfrasca en la disputa por la preeminencia resulta infructuoso. Y lo infructuoso en ciencia tiene que abandonarse, pero no por falta de ánimo o falta de interés, como suele ocurrir, sino porque la integración misma del cuerpo de la ciencia inhabilita cualquier presunción. La ciencia es un cuerpo integrado; las disciplinas científicas conforman su integración. Pero además, la integración unitaria de la ciencia está confirmada por la secuencia histórica en que se van sucediendo las teorías, de acuerdo con un principio interno de mutación.

Sin embargo, la integración unitaria de la ciencia no sólo se explica a partir de estas dos últimas inferencias, nuestro autor quiere ir todavía más lejos e insiste en el elemento crucial en el cual coinciden origen y fin de la ciencia. Encuentra que efectivamente existe sólo un origen de la ciencia, asimismo descubre que también existe un fin supremo, en donde coinciden todos los propósitos de la ciencia. En ciencia, origen y fin coinciden: la coincidencia está marcada desde el origen, asimismo todo esfuerzo científico coincide en su fin, es decir, en su finalidad. Esto quiere decir que la unidad de la ciencia se encuentra fincada desde el origen y corroborada por el fin. La unidad de la ciencia está enmarcada desde su base y su vanguardia. Para clarificar esto traigamos a mención el tópico del quehacer y finalidad de la ciencia.

¿Cuál es el quehacer y la finalidad de la ciencia?, ¿cuál es la función y el camino que recorre ésta en cualquier lugar y tiempo?, “el camino de la ciencia es siempre el mismo en todos los tiempos y en todas las ciencias”<sup>38</sup>. Esto nos sugiere la idea de una estructura estable que funciona exactamente en todas las ramas del saber; de hecho nuestro autor afirma: las ciencias “todas funcionan igual”<sup>39</sup>. Los modos de hacer ciencia, así como sus tópicos, cambian con el paso del tiempo, cambian los enfoques y las conclusiones. Pero lo que no cambia es la función y la finalidad de éstas.

En primer lugar, toda ciencia aspira a la verdad, “toda ciencia aspira a la exactitud”<sup>40</sup>, aunque esta última no tiene que entenderse necesariamente como exactitud cuantitativa. La pretensión epistemológica de la verdad es el primer propósito de la ciencia que salta a la vista. Pero la ciencia no es universal por sus respuestas, al contrario, cada respuesta es un eslabón irrepetible. La ciencia no sólo es episteme, es el anhelo universal por la verdad ciertamente. Su universalidad no descansa en una tesis, antes bien en su disposición universal hacia la verdad. La ciencia también es sophía; de tal modo que el conocimiento de la verdad no representa la meta final, sólo la más inmediata. “Esto significa que la ciencia, entendida como sistema de conocimientos de la realidad, no es meta final, sino conducto: medio para que la sabiduría sea universal”<sup>41</sup>. En este sentido, la ciencia sería universal no precisamente por sus conclusiones, antes bien por su función y meta final.

¿En qué consiste la función propiamente de la ciencia?, “la forma del ser del hombre es la misma cuando éste hace ciencia natural que cuando éste hace ciencia histórica”<sup>42</sup>. Hemos visto cómo es que el aparato cognitivo del hombre funciona unitariamente en cada situación. Está íntegramente presente a la hora de hacer investigación, ya sea social o natural. Pero aún más, la función universal de la ciencia no sólo alude a la integración de las funciones cognitivas en el sujeto, además hace referencia a aquella disposición libre y desinteresada que subyace

---

<sup>38</sup> Nicol, “Homenaje a Edmundo Husserl” en, IVL, p. 429

<sup>39</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 336

<sup>40</sup> Nicol, “Historia y trascendencia de la verdad filosófica” en IVL, p. 228

<sup>41</sup> RF, p. 177

<sup>42</sup> VH, p. 366

en el fondo como motor activo hacia la búsqueda de toda verdad. “La filiación del saber científico implica un desinterés”<sup>43</sup>. *La ciencia sin sapiencia no existe*. La sapiencia es el amor desinteresado que busca la verdad. Toda tesis es provisional, mientras que la sapiencia es el sustrato constante que promueve la formulación de toda tesis.

El desarrollo de las ciencias posee “las mismas condiciones existenciales o vocacionales; todas aspiran a realizar lo mismo”<sup>44</sup>, funcionan igual en todas partes. La ciencia en todo tiempo y por doquier sólo da razón de lo que le aparece. Pero este acto de dar razón está promovido, ante todo, por la philía, por el amor. “El científico no es un aficionado; es un profesional, en el sentido de quien ha hecho profesión de amor por el saber”<sup>45</sup>. Por esto nuestro autor insiste en que si bien es cierto que en la historia de la ciencia las diversas tesis suelen irse alternando, lo que permanece es la función de ésta; es decir, *la manera filial y amorosa de llegar a una verdad*. “La esencia de la ciencia no se manifiesta en sus resultados, sino en sus orígenes vocacionales”<sup>46</sup>.

El acto genético de la ciencia consiste en dar razón, de una manera desinteresada, acerca de las cosas. En esto, *grosso modo*, se resume la función universal de la ciencia. Esta función es permanente en el desarrollo de la ciencia: “la filosofía siempre hace lo mismo”<sup>47</sup>. Y qué es lo que siempre hace: construir una aproximación metódica y desinteresada hacia la esencia de las cosas. “La vocación [que es amor] de verdad está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racionales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias”<sup>48</sup>. El amor es una constante en la función de la ciencia. De hecho, es lo que define a esta función como científica. Sin sapiencia no hay ciencia, sin amor no hay verdad.

Pero la ciencia no sólo es universal por su función, además por la fijeza de su fin. ¿Cuál es el fin último de una vida vocada, buscadora de la verdad? La

---

<sup>43</sup> RF, p. 75

<sup>44</sup> PC, p. 383

<sup>45</sup> RF, p. 179

<sup>46</sup> Nicol, “El falso problema de la intercomunicación” en, IVL, p. 113

<sup>47</sup> RF, p. 171

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 38

verdad representa un fin inmediato, pero no representa el objetivo final. Es evidente que aquí tampoco se busca el Ser, en éste ya estamos; se busca ampliar los horizontes teóricos de la ciencia y los horizontes existenciales de los hombres: “el hombre de ciencia no busca la verdad por mor del ser, sino por mor de los demás hombres”<sup>49</sup>. La ciencia es una estructura abierta hacia el porvenir, a través de la cual el crecimiento del ser del hombre se coloca como fin último.

A la ciencia, igual que al arte, le interesa acrecentar el ser del hombre. La peculiaridad de la primera consiste en que este incremento se logra a través de una búsqueda incesante por la verdad, dando razones aproximativas acerca de la esencia de las cosas; “el fin de *todas* las ciencias es la suprema perfección del hombre... *El fin de la ciencia la trasciende. Como quiera que ella se conciba, este fin es el hombre*”<sup>50</sup>. El fin supremo de toda ciencia trasciende a la misma ciencia, sale del mero radio de acción epistemológico, y apunta hacia un estrato ontológico peculiar: el ser del hombre.

La ciencia, entonces, es universal no por sus tesis, antes bien por su función y por su fin. Las tesis se intercalan, pierden vigor. Lo que permanece es la función y el objetivo último de todos los empeños científicos. Vale la pena mencionar que la “función” representa el *modus operandi* de la ciencia, es la praxis de ésta. Mientras que el fin último trasciende a la ciencia misma. La función es interna, mientras que el fin, correlato. La función, sin embargo, no está desarticulada del fin; es en este último en donde encuentra justo sentido la función de la ciencia.

Esto nos permite avanzar, una vez más, hacia la integración de las ciencias en una sola: “Por razón del fin, que es razón de principio, no hay más que una ciencia”<sup>51</sup>. Si todas las ciencias poseen la misma función, se asientan sobre las mismas bases y poseen un mismo fin, entonces esto da ocasión para afirmar la unidad final de la ciencia.

Este hallazgo resulta interesante bajo la lupa del complejo problema de la epistemología contemporánea por encontrar un principio de unidad de las

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 235

<sup>50</sup> *Ibid*, pp. 80-81, el subrayado es nuestro.

<sup>51</sup> *Ibid*, p.75

ciencias, resultando de ello, más que la integración, la desarticulación de la ciencia en dos grandes grupos: las ciencias duras y las ciencias blandas. Sin embargo, desde esta óptica tal aporía se desvanece, al respecto nuestro autor dice: “es arbitraria la distinción entre... la ciencia natural... [la ciencia social] y la ciencia primera”<sup>52</sup>. La ciencia es igual en todas partes; científica no sólo es la descripción cuantitativa de la naturaleza. Un planteamiento científico no tiene que poseer precisión cuantitativa, como también ya lo dijo Popper<sup>53</sup>; un planteamiento científico no ha de poseer mayor precisión que la que puede poseer. Una ciencia no se calibra por sus resultados, sino por la sapiencia activa en ella.

Lo peculiar en Nicol en este punto, diríamos, consiste en identificar a la ciencia con las humanidades. No hay propiamente ciencias duras, ni ciencias blandas, *toda ciencia es ante todo humana*. No sólo son históricas las ciencias sociales, “también son históricas las ciencias naturales”<sup>54</sup>. También las ciencias formales y las ciencias de la naturaleza, y no sólo las ciencias del espíritu, son parte de las humanidades<sup>55</sup>. Toda ciencia es histórica y humana, porque todas son producciones del espíritu; son creaciones culturales, las cuales convienen a un espacio y a un tiempo histórico determinado, por esto es que son humanas. “Son ciencias humanas, obviamente, las que se ocupan del hombre. Pero también son humanas las ciencias naturales. No lo son por su objeto, sino por quien las produce... De suerte que toda ciencia pertenece a las humanidades”<sup>56</sup>. Toda ciencia es humana porque es construcción humana, y porque a través de ésta es el ser del hombre quien se autoconstruye.

El conjunto de todas las ciencia se resume en una sola: la humana. “*La unidad fundamental del conocimiento, deriva de la unidad estructural del ser cognoscente*”<sup>57</sup>. El conocer surge en el ser del hombre mediante su relación con lo otro, y va enderezado siempre hacia el ser de este mismo. Toda ciencia es

---

<sup>52</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 336

<sup>53</sup> Cfr. Popper, *Realismo y objetivo de la ciencia*, p. 47

<sup>54</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 226

<sup>55</sup> PSV, p. 13-14

<sup>56</sup> Nicol, “Humanismo y ética” en, IVL, p. 411

<sup>57</sup> VH, p. 366

humana porque su posibilidad se realiza en el ser del hombre, y porque su meta final se resuelve en este mismo.

*c) La esencia de la ciencia: criterio de demarcación*

Resulta evidente que no todo conocimiento puede ser científico. No nacemos siendo científicos; la ciencia implica toda una labor y dedicación. Nadie está obligado a existir tras la huella de la verdad; de hecho, se puede vivir sin el conocimiento de la estructura de la verdad científica. Vivir rastreando la verdad no es una obligación impuesta, ha de ser una *philía* libremente asumida, la cual se complementa con la *sophía*. Pero la ciencia no se resuelve en la pura *sophía*, la ciencia no es un albergue de respuestas, o un puerto de llegada, es antes bien una búsqueda incesante que no termina, ni se agota en un descubrimiento o innovación inédita; la ciencia es ante todo *philía*. Es amor irradiado en la búsqueda metódica de la verdad, el cual no es impuesto, es libremente asumido.

Hay que aclarar que no toda verdad es científica. Es cierto que yo puedo llevar una moneda de plata en la bolsa, y digo, -llevo una moneda en la bolsa del pantalón- pero esta verdad no posee en absoluto ningún valor científico, simplemente es un juicio demostrativo. No todo conocimiento puede ser científico. Al respecto nuestro autor pregunta: “¿cómo se distingue una verdad científica de otra que no es científica?”<sup>58</sup>. Desde nuestra lectura, podríamos decir que la científicidad de una proposición reposa sobre tres instancias: a) el *ethos* vocacional, b) que la proposición vaya, de alguna u otra manera, enderezada hacia las cosas y c) la presencia orgánica de los siguientes elementos fundamentales: rigor, método, sistema, objetividad.

Aquí no pretendemos calibrar si una proposición es epistemológicamente válida o no, se trata más bien de definir si es científica o no. Se trata de recorrer y

---

<sup>58</sup> PC, p. 379

reconocer los límites de la ciencia, pero no precisamente para inhabilitarla, antes bien para demarcarla, para que dentro de estos linderos permanezca en su propia esencia. ¿Cuál es la esencia de la ciencia? ¿De qué manera se puede distinguir una proposición científica respecto de una seudocientífica?, ¿bajo qué criterio echamos de ver entre lo que es ciencia y lo que no lo es? En primer lugar, hay que descartar la presunción por reducir a científicas sólo las proposiciones que son acertadas. Científicas no son únicamente los juicios válidos, también lo son los que han sido refutados, el error: *“el carácter científico de una proposición no depende de que sea verdadera... la historia está llena de errores”*<sup>59</sup>. La científicidad de una proposición no está en función de su veracidad; también las aproximaciones fallidas son científicas. Científico no sólo lo es la verdad, también lo es el error.

Una proposición científica debe ser buscada, no nos es dada *a priori*, mediante una interrogante. La duda es auténtica promotora de la investigación. La proposición puede ser verdadera o falsa, puede ser válida o no, o puede ser verdadera en un tiempo y falsa en otro; pero la falsedad o veracidad no convierte a una proposición en científica o en seudocientífica. ¿En qué reside entonces el carácter científico de una proposición? El autor nos dice: *“El carácter científico de una proposición depende de la forma de la pregunta que la origina, más que del contenido... La ciencia es una manera especial de preguntar”*<sup>60</sup>. La cualidad científica de una proposición no se mide por sus resultados, sino por el ímpetu promotor de la explicación. La ciencia es una actitud contemplativa, es una manera de ser ante los demás y ante lo otro.

*“La ciencia, dice el autor, es una vocación humana... que es la de “ponerse frente al ser” en actitud contemplativa... contemplación desinteresada, libre por tanto, y sumisa ante el ser que es objeto de interrogación metódica. La vocación es el ethos de la ciencia..., sin ethos vocacional no hay ciencia”*<sup>61</sup>. El motor de la ciencia es el amor libre y desinteresado, el cual posee en la mira la pretensión única de verdad. La vocación es un llamado, es una invitación fehaciente para ser

---

<sup>59</sup> *Idem*

<sup>60</sup> *Idem*

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 384

más. Es una suerte de fuerza cuya promoción se gesta desde el interior del sujeto. El llamado toca a nuestras puertas en el asombro, en la flor, en el alba, en el crepúsculo. No todos los hombres poseen las mismas capacidades o disposición, no todos están obligados a buscar vocacionalmente la verdad.

Ciencia es teoría, es visión, es contemplación. No es utilidad. ¿Cuál es la esencia de la ciencia? “La esencia de la ciencia no se manifiesta en sus resultados, sino en sus orígenes vocacionales: en una actitud especial hacia la realidad”<sup>62</sup>. La aspiración vocacional hacia la verdad se expulsa en la historia mediante la *philía*, mediante una disposición atenta y amorosa hacia la realidad. La *philía* adquiere sentido y complemento en la *sophía*. La sapiencia se complementa con la *episteme*. La historia de la ciencia es la trayectoria de este juego dialéctico entre sapiencia y *episteme*. La ciencia es el espacio teórico donde encuentra lugar este juego.

La historia de la ciencia se traza por la secuencia de la entreveración entre la *sophía* y la *philía*, “todas las ciencias son esencialmente filosofía”<sup>63</sup>. Para que una disciplina retenga el título de ciencia debe retener primero el título de filosofía. Toda ciencia especial es filosofía especializada.

En su momento Kant estudió las posibilidades para hacer de la metafísica una ciencia estricta. La instancia de referencia, obviamente, estuvo representada por la física matemática. Por el contrario, hoy Nicol diría que no se trata tanto de hacer de la filosofía una ciencia, sino de que las ciencias retengan el adjetivo de filosofía: “la cuestión decisiva no era si la filosofía es ciencia: si podía constituirse legítimamente una “filosofía como ciencia rigurosa”... Lo decisivo era mostrar que la *ciencia es filosofía*”<sup>64</sup>. Es decir, desde esta óptica, lo decisivo consiste en mostrar que una ciencia puede permanecer dentro del margen de su esencia siempre y cuando siga siendo, a la vez, filosofía: amor a la sabiduría.

La esencia de la ciencia se finca en esa disposición especial hacia la realidad: el *ethos* vocacional; el cual permite llamar a cada ciencia filosofía

---

<sup>62</sup> Nicol, “Pluralidad y verdad, unidad y comunidad del ser” en, IVL, p. 113

<sup>63</sup> PC, p. 383

<sup>64</sup> RF, p. 75

especializada. Las “ciencias particulares, dice el autor, no son más que *philosophía* especializada. Se especializan por los objetos y por los métodos”<sup>65</sup>.

Este esfuerzo que emprende Nicol hacia la acotación de los márgenes de la ciencia, se explica por la proliferación de construcciones revestidas de muchos atuendos, en apariencia científicos: la sofisticada contemporánea, los que niegan la posibilidad del conocimiento, los que se sirven de la verdad para dominar. No todo lo que reluce en la oscuridad es oro. Muchos programas de investigación en el anterior y actual siglo han operado por consigna: la investigación biológica, el átomo, el espacio exterior. Calibrando su entereza por sus resultados y no por el elán activo que los promueve. Esta “ciencia se justifica pragmáticamente por la utilidad práctica que ella aporta”<sup>66</sup>. En estos casos, la investigación discurre al margen de la esencia de la ciencia. Esto evidencia una situación anómala. Todo mundo quiere poseer la verdad y toda proposición quiere la titularidad de la ciencia. Ante esto, resulta acuciante y urgente la construcción de criterios de unidad y demarcación de la ciencia.

Tal vez esto último sea otra de las peculiaridades de la epistemología contemporánea. Ante la proliferación anárquica de distintos puntos de vista en los últimos cien años, la filosofía habría de asumir el compromiso de construir criterios que permitan la unidad y la demarcación del conocimiento científico. Nicol, ante este panorama, hace lo propio: ha establecido varios ejes que permiten avizorar la unidad de las ciencias; asimismo, nos dibuja tres maneras para demarcar la ciencia.

¿Cuándo o de qué manera echamos de ver entre una proposición que es científica y otra que no lo es? Podría decirse que un primer criterio consiste en averiguar cuál es el dispositivo que ha movido al sujeto a llegar hasta allí: “cuando se trata de discernir, dice el autor, qué conocimientos son científicos y cuáles no: basta averiguar cuál es el dispositivo existencial, la actitud frente al ser que adopta el sujeto cognoscente. Ciencia es obra del científico: ciencia es la existencia del

---

<sup>65</sup> PF, p. 18

<sup>66</sup> Nicol, “Acerca de la teoría de la argumentación y el concepto de pureza”, traducción del original en francés por Rosario Grimaldi en, IVL, p. 182

científico”<sup>67</sup>. En suma, un conocimiento es científico si y sólo si es promovido por el *ethos* vocacional. Esto último es una de las tres maneras que permiten decidir sobre la cientificidad de un conocimiento, a saber, la actitud del investigador.

Sin embargo, la actitud del científico ante la realidad no es el único criterio de demarcación que se puede extraer a partir de la obra de nuestro autor. Existe un segundo criterio, el cual en cierto sentido converge con uno de los criterios de validación: la referencia a las cosas mismas. No obstante, lo que nos mueve a explayarlo es la insistencia por parte de Nicol, el cual a la letra dice: “Científico no es el pensamiento invariablemente certero; es el que apela a la realidad, y sólo a ella”<sup>68</sup>. Una de las condiciones de la ciencia es que posea en su horizonte la posibilidad de tratar con realidades, porque al tratar con éstas permite el diálogo, la objetivación y la apelación.

El conocimiento científico debe tratar y versar sobre realidades. Sin el recurso de estas últimas, la ciencia sería imposible. Sin embargo, éste no es el único criterio de demarcación, es uno ciertamente importante, más no el único. La realidad representa la fuente de los datos para la razón. Ésta, sin datos, no opera definitivamente, no hay ideas innatas, todas son construidas, todas son adquiridas. La exigencia de la realidad como condición para la ciencia permite el desarrollo de una ciencia entendida como positiva, objetiva y fenomenológica: “La ciencia del ser es *positiva* (ciencia de lo que se da); es *objetiva* (de lo puesto y compuesto delante); *fenomenológica* (de lo que aparece y se capta)”<sup>69</sup>. Toda ciencia, de alguna manera, es ciencia de lo que es, todo científico es investigador de la esencia de las cosas, es ciencia de realidades, lo cual quiere decir, debe cumplir explícitamente con estas características. O en otras palabras, sólo una ciencia de lo que es puede ser a un mismo tiempo positiva, objetiva y fenomenológica.

Podría decirse que en estos tres últimos adjetivos se encierra, una vez más, el cuadro de la demarcación de la ciencia. No es científico cualquier conocimiento, no todo conocimiento es positivo, objetivo y fenomenológico. La ciencia posee

---

<sup>67</sup> PC, p. 384

<sup>68</sup> PF, p. 252

<sup>69</sup> Nicol, “Fenomenología y dialéctica” en, IVL, p. 103

como peculiaridad estos tres elementos, los cuales devienen posibles siempre y cuando la disciplina comercie con realidades.

Lo distintivo de una proposición científica “no es el hecho de que pueda ser juzgada verdadera o errónea..., sino el hecho de que responde a una pregunta que va enderezada a las cosas mismas”<sup>70</sup>. Puede ser científica sólo una proposición que se endereza hacia las cosas. Este es el rasgo mediante el cual se puede echar de ver entre lo que puede ser ciencia y lo que no. Este criterio de demarcación obliga a la ciencia a permanecer en constante trato con la realidad, ya que sólo a partir de este comercio puede generarse un conocimiento positivo y objetivo. La ciencia, aparte de vocada, debe cumplir además con dos condiciones: debe partir de observaciones sistemáticas, debe estructurarlas en modelos teóricos coherentes. Martínez Mígueles nos dice, “Debemos considerar científica cualquier manera de abordar el conocimiento siempre que satisfaga dos condiciones: que el conocimiento se base en *observaciones sistemáticas* y que se exprese organizadamente desde el punto de vista de *modelos coherentes*, aunque sean limitados”<sup>71</sup>; esto representa, por una parte, la base empírica a la cual van enderezadas las cuestiones científicas; mientras que por otra, exige la sistematización de los datos en modelos o teorías para una mejor representación de la realidad.

Sin embargo, el conocimiento científico, si bien ha de ser positivo y ha de ir enderezado hacia la realidad, hoy resulta también innegable la existencia de la ciencia formal, la cual ciertamente no trata con realidades fácticas; no obstante, hoy por hoy resulta innegable su carácter científico. Nos parece que Nicol reacciona a tiempo ante este dato: ciencia no sólo es aquella que va enderezada hacia las cosas fácticas, también existe la ciencia formal, la cual, desde el inicio, ha sido promovida también por amor. El autor avanza hacia un criterio más amplio de demarcación del conocimiento científico.

La ciencia no sólo se define como vocación humana, ciencia no es exclusivamente la que comercia con cosas fácticas, es algo más que esto;

---

<sup>70</sup> PC, p. 379

<sup>71</sup> Miguel Martínez M., *El paradigma emergente*, p. 208

también, y sobre todo, se define por su articulación sistemática, metódica y rigurosa. El conocimiento científico debe reunir una serie de características metodológicas y sistémicas, que le permitirán distinguirse de otras construcciones humanas. El autor nos dice: “Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema”<sup>72</sup>. En suma, para que un conocimiento sea considerado como científico tendrá que ser racional, universal, metódico y sistemático. Sólo en el entretrejimiento de la función de estos factores adquiere contorno propio el rostro más acabado del conocimiento científico.

Digamos que la interacción solidaria de estos factores asegura la definición del marco de acción de la ciencia. El conocimiento científico adquiere en estos elementos la fijeza abierta y expresa de su particular modo de ser. En este criterio no sólo cuenta la disposición del sujeto, además la arquitectura y la forma del conocimiento. Un conjunto de saberes desarticulados, teóricamente están desestructurados, no poseen sistema, ni orden. La ciencia, por contraste, ha de ser un sistema de saberes, expresados mediante juicios rigurosamente ordenados, sistematizados. La ciencia debe ser una construcción rigurosamente articulada.

El conocimiento científico se distingue del conocimiento precientífico. El conocimiento precientífico y la doxa no son científicos porque faltan a la verdad, sino porque carecen del conjunto de estos elementos. “Pues una proposición no es científica sólo cuando es verdadera, sino cuando ha sido pensada de acuerdo con las cuatro condiciones generales de todo conocimiento científico, que son: racionalidad, objetividad, método y sistema”<sup>73</sup>. El cuadro general del conocimiento científico queda articulado por cinco condiciones generales, a saber: *racionalidad, objetividad, universalidad, método y sistema*. Digamos que la reunión articulada de estas cinco características constituye el rostro propio de una construcción estrictamente científica; la infracción de una de estas partes inhabilita a la ciencia. No todo juicio expresado en términos universales es científico, tampoco lo es la objetivación cotidiana que todos hemos menester para poder entendernos; no toda

---

<sup>72</sup> Nicol, “Humanismo y ética” en, IVL, p. 411

<sup>73</sup> Nicol, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en, IVL, p. 230

sistematización es científica, la realidad misma es un sistema y no por ello ésta es científica.

El conocimiento científico ha de reunir solidariamente estos aspectos. Pensamos que a partir de la articulación de estos elementos se puede establecer la demarcación del conocimiento. Éstos permiten abiertamente demarcar el territorio del margen de la ciencia. “Lo variable, según las épocas y las personas, podrá ser el grado mayor o menor de corrección y acierto. Lo invariable es la conciencia de dichos requerimientos”<sup>74</sup>.

“La objetividad y el método, nos dice el autor, [son] caracteres esenciales de toda ciencia, no pueden comprenderse sino en función de los caracteres existenciales... La objetividad se opone a la subjetividad; el método se opone a la arbitrariedad... Por esto, aunque la ciencia incurra en errores, estos errores no son nunca arbitrarios, y las opiniones subjetivas no son nunca científicas, aunque sean ciertas”<sup>75</sup>. El método es camino, es el conjunto de reglas que el buscador de la verdad está obligado a acatar para llegar a un resultado; el método obliga a una suerte de catarsis por parte del sujeto, inhibiendo lo estrictamente subjetivo, para colocar su énfasis en la sujeción del entendimiento ante la realidad, hallando espacio en este claro la objetividad. El método frena la arbitrariedad que pudiera derivarse de las impresiones subjetivas: obliga a atenerse a lo otro y a lo que dice el otro. La objetividad es transubjetividad, es la distinción ontológica entre el objeto y el sujeto. Objetivo es aquello que a través del diálogo se logra reconocer como independiente. El conocimiento científico necesariamente debe ser objetivo y metódico, o sea objetivo y en absoluto arbitrario, la arbitrariedad subjetiva es frenada tanto por la voz del otro como por la realidad.

“Lo mismo hay que decir de la racionalidad y del sistema... la ciencia [es] racional... porque la razón que emplea está sometida a método y sistema. Es una razón corregida, o sea correcta: es la verdadera, la auténtica razón... Lo característico de la verdad científica es el intento de coordinación de los conocimientos obtenidos por observación metódica, y esto es el sistematismo”<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> PC, p. 382

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 381

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 381

La ciencia es racional no sólo porque la realidad de la que se ocupa ya de suyo es racional, sino porque emplea una razón corregida sujeta al método y al orden del sistema. Que la racionalidad sea una característica de la ciencia, significa que ésta ha de ser capaz de producir proposiciones racionalmente inteligibles y creíbles conforme a ciertas reglas<sup>77</sup>. “Lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento, a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad de itinerario”<sup>78</sup>, sin este recurso la ciencia sería una secuencia desarticulada y sin orden. Sin embargo, la ciencia es sistemática por antonomasia: ninguna verdad nace por generación espontánea, ni desarticulada de las demás verdades.

A estos cuatro elementos hay que agregar ahora el de “universalidad”. El conocimiento científico, si es metódico y objetivo es transubjetivo, es decir, está más allá del marco de la mera impresión subjetiva, más allá de la arbitrariedad subjetiva; por lo tanto, se querrá a sí mismo universal. Vale la pena aclarar que la ciencia es universal no por sus resultados, la universalidad de ésta no está depositada en los hombros de una tesis. La ciencia es universal por su función, es universal por la manera de facturar en todo momento esta función. ¿Cuál es la función de la ciencia? Dar razón de una manera desinteresada acerca de lo que es, es decir, dar razón de lo real más allá de la mera impresión subjetiva.

Resumiendo, pensamos que la formulación del criterio de demarcación podría enunciarse de la siguiente manera: una proposición es científica siempre y cuando haya sido promovida por el *ethos* vocacional, y formalmente contenga articulados los siguientes elementos: racionalidad, objetividad, universalidad, método y sistema.

---

<sup>77</sup> Cfr. Jorge A. Serrano, *Filosofía de la ciencia*, p. 244

<sup>78</sup> PSV, p. 18

## Cap. 5. Apuntes sobre el método

### a) *La universalidad del logos por su función: fenomenología dialéctica*

La meditación acerca del método es consustancial a toda filosofía sistemática, amén de que ésta ha de ser algo ya de suyo metódica. La ciencia nació siendo metódica. La razón se volvió metódica por mor de la verdad. “El significado etimológico de “método” vendría a ser algo así como “junto al camino”, lo que puede interpretarse como “siguiendo al camino”. El significado tanto filosófico como convencional del “método” es el de procedimiento, esto es, la serie y el orden de los pasos que se dan para alcanzar cierto fin”<sup>79</sup>. El método es el conjunto de reglas dispuestas en la marcha para la consecución de algún fin. En ciencia no existe un método exclusivo, tampoco existe una idea unitaria acerca de éste. Cada filosofía ha formulado una concepción acerca del método.

Lo peculiar del método consiste en que siempre va a estar enderezado hacia algún fin, es decir, hacia algún propósito específico. El fin epistemológico de la ciencia es la verdad, es decir, alcanzar una aproximación a la esencia. La disposición del camino va a adquirir figura sólo en función al fin que se persigue. Es la naturaleza del objeto de estudio el que sugiere el método a emplear. El método experimental, por ejemplo, es viable únicamente para los fenómenos naturales repetibles, y no para los sucesos humanos, los cuales, por definición, son irrepetibles. El estudio de los fenómenos humanos exige el concurso de otra metodología.

En este sentido, y a este respecto, son muy peculiares las consideraciones que gesta nuestro autor a propósito del método y su objeto. Para dilucidar un poco su, por así decirlo, radiografía, vale la pena mencionar que Nicol concibe al entramado de las filosofías modernas como el cuerpo de una sola en proceso de

---

<sup>79</sup> E. Julio Muñoz M., “El método experimental”, en, *Filosofía de la experiencia y ciencia experimental*, p. 13

reforma: “Las filosofías modernas forman sin excepción una sola filosofía en marcha: una revolución en varias etapas, cuyo desenlace habría de ser una reforma”<sup>80</sup>. Reforma que al fin desemboca en la obra de nuestro autor. Se trata de cambiar el enfoque, de invertir los términos de la búsqueda científica. Se trata de recuperar el origen, el principio y de ahí emprender un nuevo inicio. El fin de la verdad está en el origen y no al final; hay que desandar constructivamente la historia de la tradición para marcar un nuevo punto de inicio.

Nicol exclama: “la nueva vía, de la filosofía, se inicia declarando que el Ser no es problema, sino dato”<sup>81</sup>. El absoluto se encuentra en el origen, está en la base como punto de partida a toda indagación ulterior. Éste no representa, según expresión de Nietzsche, “las flechas del anhelo hacia la otra orilla”<sup>82</sup>. El Ser no es lo que está aún por buscarse, no es lo ausente. El Ser está a la vista: “En verdad lo que percibimos primero es la presencia del Ser”<sup>83</sup>. En suma, el Ser es fenómeno, es apariencia.

La plena fenomenicidad del Ser es consecuencia de dos recuperaciones filosóficas: por un lado, obedece a la integración unitaria del ser del hombre con todas sus partes y funciones epistémicas; y por otro, a la recuperación del tiempo en la estructura orgánica del Ser. Podría decirse que la idea del hombre como un todo integrado se corresponde con la idea de un Ser presente. Esto quizá represente uno de los aportes más cuantiosos por parte de nuestro autor a la tradición: la visibilidad del Ser. Sobre esta nueva base, que no es nueva, sino inédita, habrá que facturar la meditación sobre el método; “la auténtica medida científica consistirá en proponer un esquema lógico diferente, cuya aplicación resulte adecuada a esa realidad”<sup>84</sup>.

Si hemos dicho que en ciencia la fisonomía del método viene promovida por la forma de ser del objeto: la peculiaridad del objeto determina asimismo la peculiaridad del método. La peculiaridad eminente del Ser en Nicol es la presencia, éste está a la vista, es decir, es fenómeno, luego de aquí se infiere que

---

<sup>80</sup> RF, p. 34

<sup>81</sup> CRS, p. 160

<sup>82</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 36

<sup>83</sup> IH, nv, p. 77

<sup>84</sup> PC, p. 50

el método viable para emprender una descripción de éste será la “fenomenología”. “El ser está a la vista, por esto filosofía es fenomenología”<sup>85</sup>. Pero no una fenomenología de estirpe husserliana, antes bien una “fenomenología dialéctica”. En la cual se entrelazan la presencia del Ser y la interacción dialéctica de los sujetos.

“La filosofía, nos dice el autor, *no ha sido dialéctica y fenomenológica de manera cabal*”<sup>86</sup>, esto se ha debido, por un lado, a la unánime devaluación, por parte de la tradición, del fenómeno; y por otra, al rechazo también de la función dialéctica del logos. La filosofía ha de ser, sin embargo, fenomenológica y dialéctica. Porque el objeto del cual da razón es fenómeno y porque la manera de dar razón es dialéctica. En la fenomenología dialéctica encuentra ocasión, una vez más, la inveterada fusión entre el Ser y el logos. El primero es fenómeno, de aquí la necesidad de la fenomenología. Mientras que el logos por su propia naturaleza es dialéctico.

La fenomenología obedecería a la forma de ser y aparecer del objeto, mientras que la dialéctica obedecería a la manera de realizar la descripción de éste por parte del sujeto. El Ser está presente, es el logos quien mediante la palabra gestiona dialécticamente la evidencia. La evidencia de la presencia del Ser se logra mediante un acto comunicativo. En este acto se reúnen Ser y logos; este acto es fenomenológico y dialéctico: esto es, *grosso modo*, el sentido general de la fenomenología dialéctica, es decir, dar razón dialécticamente del fenómeno.

En este esquema, en el que la forma del método viene impuesta por la forma de ser del objeto, *idealmente*, la fenomenología dialéctica funcionaría efectivamente como el método cuyo fin estaría enderezado hacia el Ser. De no ser porque Nicol mismo nos dice que el Ser no representa en absoluto ningún objeto de búsqueda, “no se requiere método alguno para alcanzar el ser”<sup>87</sup>, es más, no se requiere en absoluto de método alguno para acceder a éste, en éste “estamos ya nosotros desde luego y desde siempre”<sup>88</sup>. “No hay camino, nos dice, que nos

---

<sup>85</sup> CRS, p. 160

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 155

<sup>87</sup> ME, nv, p. 102

<sup>88</sup> PC, p. 420

lleve hacia el ser. En el ser estamos ya, sin movernos, rodeados de fenómenos..., tampoco el método es problema: ver y hablar no requiere de ninguna técnica especial”<sup>89</sup>; de donde podría inferirse que la fenomenología dialéctica no representa un método en estricto sentido. Hemos de moderar tal pretensión diciendo que, desde nuestro muy particular punto de vista, la fenomenología dialéctica no reporta más ganancia como metodología, como la ha de reportar en tanto instancia reveladora de la función universal del logos, así como la manifestación del espacio teórico donde hayan de concurrir las intenciones de los distintos discursos del método.

Vale la pena destacar que en la filosofía del siglo XVI hasta la del XVIII, bajo el baluarte del racionalismo, se concebía la universalidad de la razón en función de su constitución<sup>90</sup>; ésta se concebía universal porque estaba idénticamente constituida en todos los sujetos, de donde se podían inferir *a priori* la verdad universal de algunas tesis. Para nuestro autor, por el contrario, la razón no será universal por su constitución, no todos los sujetos están idénticamente constituidos, ni poseen los mismos dispositivos de atención; la razón será universal por su función: por lo que hace. “Pienso más bien, dice, que la razón es, en todas sus especies posibles, esencialmente simbólica, vital e histórica”<sup>91</sup>. Esta razón que nos presenta Nicol es dinámica, modal y funcional, la cual contrasta con la imagen de la otrora razón inamovible y homogénea. La idea de la razón del autor catalán es histórica y simbólica, lo que quiere decir que no está constituida *a priori*, su configuración es adquirida modal e históricamente, es una razón que se construye y se transforma mediante sus distintas operaciones.

Pero la universalidad de la razón ahora ya no se finca en su constitución, ni siquiera en alguna idea particular que se quiera universal: “Al quedar frustrada la ambición de absoluto de una idea particular de la razón, se ha revelado más bien la conexión interna que existe entre todas ellas”<sup>92</sup>. Y la conexión interna que existe entre todas éstas se cifra de manera unánime en la función de la razón.

---

<sup>89</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 271

<sup>90</sup> Cfr. Kant, *Crítica...*, B 106

<sup>91</sup> VH, p. 325

<sup>92</sup> *Ibid*, pp. 325-326

¿Cómo funciona la razón?: la razón funciona y opera a través de símbolos. El símbolo es una construcción social que significa a la realidad, todo sentido es consentido. El símbolo comunica el significado social del sentido. La razón es simbólica en dos sentidos: *porque opera a través de símbolos y además porque requiere indispensablemente el concurso del otro para funcionar*. La razón es simbólica porque es en sí misma incompleta y, además, porque intenta resanar dicha incompletitud mediante el uso de símbolos. Sólo una realidad con esta naturaleza puede cualificarse con el término de dialéctica. “El término no se puede transferir a otros géneros del ser... ¿cómo puede llamarse... lógico a lo que no piensa ni habla?”<sup>93</sup>. Lo que no piensa ni habla, por definición, no puede ser simbólico, no puede ser dialéctico.

La dialéctica, para nuestro autor, no representa un opción teórica de la filosofía. *La dialéctica es más bien la función natural de la razón*; “la dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablan dialécticamente..., el hombre..., es constitutivamente dialéctico”<sup>94</sup>, porque al nombrar las cosas lleva a cabo una operación compartida, el símbolo es una suerte de intermediario entre los interlocutores, quienes al utilizarlo interactúan dialécticamente; el símbolo comunica una mirada y la otra. La mismidad del ente se establece dialécticamente en la interacción simbólica de los parlantes. En suma, “los hombres son dialécticos... por el hecho de que hablan”<sup>95</sup>.

Lo cual nos conduce a la función regular, permanente y universal del logos. Éste funciona siempre igual en cualquier nivel y ante cualquier objeto, “no existe *un* logos dialéctico diferenciado. El logos opera siempre igual, cualquiera que sean sus niveles, sus formas o sus objetos”<sup>96</sup>. El logos de la ciencia, por ejemplo, no funciona sustancialmente diferente que el logos precientífico. La palabra del científico no es más ni menos dialogal que la palabra del hombre de la calle. La razón es dialéctica, no por decisión, lo es por su propia naturaleza. En todo lugar y

---

<sup>93</sup> CRS, pp. 184-185

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 192

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 193

<sup>96</sup> *Ibid*, p. 183

tiempo éste funciona universalmente igual. La dialéctica es la universalidad del logos. La razón es universal no por sus producciones, sino por su función regular.

“El logos, nos dice el autor, es como un organismo viviente, procreado por los hombres para innumerables fines expresivos. Desde la simple identificación nominal de un objeto, hasta el discurso científico más elaborado, *el fin del logos es la captación del ser... Esto es lo que hace el logos invariablemente*”<sup>97</sup>. La función invariable del logos es la captación del ser, por esto su función, además de dialéctica, también ha de ser fenomenológica.

¿Cuál es el sentido de la fenomenología en Nicol? El sentido de ésta no es cartesiano, no se va tras la búsqueda del absoluto, éste ya se posee desde el inicio. La etimología de la palabra fenomenología se compone de dos términos: el logos y el phainómenon. “Phainómenon deriva del verbo phainesthai, que significa mostrarse, aparecer, ser manifestante. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo phaino 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”<sup>98</sup>. Así, la fenomenología será el acto de dar razón de aquello que aparece con claridad manifiesta. En esta fenomenología la palabra es quien ilumina y distingue las texturas de lo manifiesto. Esta fenomenología no va tras las huellas del Ser, inicia su marcha a partir de éste, y exige como condición irrestricta “el imperativo de atenernos a la realidad misma de las cosas”<sup>99</sup>; la razón ha de someterse humildemente ante el Ser, porque ha de atenderse al aparecer claro de este último en el concierto de las otras razones. Así, la fenomenología se vuelve dialéctica, y viceversa, la dialéctica fenomenológica. “Lo que se requiere es dar constancia teórica al hecho de esa universalidad del proceder fenomenológico”<sup>100</sup>.

Podría decirse que la fenomenología dialéctica “*no designa una opción teórica, sino la función natural de la razón humana*”<sup>101</sup>. La fenomenología dialéctica nos descubre la universalidad de la razón. Ésta es universal por su

---

<sup>97</sup> *Ibid*, p. 228, el subrayado es nuestro.

<sup>98</sup> *Ibid*, p.156

<sup>99</sup> ME, nv, p. 101

<sup>100</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 268

<sup>101</sup> CRS, p. 155, el subrayado es nuestro.

proceder, es decir, por su función. No se requiere ser hombre de ciencia para ser fenomenólogo. “Fenomenólogo es el hombre de ciencia. Fenomenólogo es el hombre de la calle. El proceder fenomenológico es inevitable, dada la conformación de nuestro sistema natural de conocimiento y expresión”<sup>102</sup>. La fenomenología es inevitable y común.

La fenomenología dialéctica designa el modo invariable y necesario de ser de la razón, ésta no posee alternativa. “El acto de poner a la luz es el que ejecuta el hombre con las cosas cuando *habla* de ellas. En esto consiste literalmente la fenómeno-logía: ver y decir... Todos hablamos de lo que vemos. Todos hacemos fenomenología”<sup>103</sup>. Este proceder no es exclusivo del hombre que cultiva las ciencias, también así opera el hombre de la calle. La razón es fenomenológica y dialéctica tanto en el conocimiento precientífico, como en el científico. La razón funciona universalmente igual; ésta funciona así por sus propias características, o por su naturaleza. Por esto insistimos en que la fenomenología dialéctica, más que descubrirnos un método de la filosofía, nos descubre la universal función del logos. “Comprobamos así que no somos fenomenólogos ni somos dialécticos por decisión teórica, sino por necesidad, por nuestro modo de ser invariable”<sup>104</sup>. El hombre es fenomenólogo dialéctico sin elección.

Ahora, el hecho de que todo sujeto funcione fenomenológica y dialécticamente, no quiere decir en absoluto que todo individuo sea hombre de ciencia. El método en ciencia va enderezado hacia la verdad, por esto es que tiene que especificar sus instancias cribadoras del conocimiento. El método en la ciencia es una construcción cuyo fin es alcanzar una representación adecuada de la realidad. Sin embargo, esta adaptación, por la misma constitución epistemológica del sujeto, tendrá que ser fenomenológica y dialéctica. Por esto es que, junto con el autor, podría decirse que en la fenomenología dialéctica concurren unitariamente las intenciones de los distintos discursos del método: porque todo método aspira a la verdad, y porque este camino sólo puede recorrerse fenomenológica y dialécticamente.

---

<sup>102</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 268

<sup>103</sup> *Ibid*, p. 267

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 278

Mediante la fenomenología dialéctica se posee la evidencia fenoménica más perdurable, se posee la verdad inquebrantable de la presencia del Ser. Esta verdad no es una creación del método, es un dato, del cual parten todas las indagaciones ulteriores y de la cual participan sin excepción todos los hombres. La fenomenología y la dialéctica, procedimentalmente, *no poseen alternativa*: “Estas dos necesidades combinadas no dejan alternativa: se imponen al método y precisan su carácter como notas constitutivas de toda operación filosófica”<sup>105</sup>. Al no dejar alternativa, la fenomenología dialéctica se vuelve invulnerable; esta evidencia y esta función habrán de imponerse indistintamente a todos los discursos del método. Por esto es que en ésta concurren los distintos empeños metodológicos: porque parten de una evidencia dada y porque anhelan la verdad.

La fenomenología dialéctica no es propiamente una metodología, no es un discurso del método. Pensamos que representa más bien la manera uniforme y universal de la función de la razón. Y pensamos que éste es uno de los méritos del autor, a saber, haber venido a formular modernamente la universalidad de la razón, asentada no en una tesis, ni en su constitución, sino en su función. Este modo de proceder, diría el autor, no ha sido tampoco inventado por nadie, su importe filosófico consiste en que efectivamente nadie antes se había percatado de esta función, e integrado como pieza fundamental de una filosofía reformada. Aquélla no posee alternativa, no es objeto de disputa, porque no es una invención; es más bien el justo descubrimiento de la operación natural de la razón; ésta viene dada en función del modo de ser de la realidad y por el proceder simbólico del logos; su novedad viene marcada por la toma de conciencia de este proceder unitario de la razón. Aquélla “de hecho... no deja alternativas... se impone por principio, desde el principio”<sup>106</sup>. Se cierra el paso así a las novedades originarias sobre el método. En el horizonte del conocimiento no puede haber una idea unitaria acerca de las reglas generales del método, tampoco puede haber un único método, todos se suceden según su objeto de estudio y conforme a la secuencia del tiempo; sin embargo, desde nuestra perspectiva, nuestro autor nos ha

---

<sup>105</sup> CRS, p. 155

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 190

otorgado la idea de que todas las metodologías pueden encontrar un espacio común de reunión en la fenomenología dialéctica. Todo método necesariamente tiene que proceder, de alguna u otra manera, como una fenomenología dialéctica, invariablemente, sin el riesgo de que ésta última haya de ser tomada como un método más propiamente.

*b) La función del método en las ciencias: acerca de las reglas del método*

I

El método en las ciencias ha de ser invariablemente una construcción. En ciencia no hay un método exclusivo. Sin embargo, la metafísica, en tanto ciencia primera, puede arriesgarse a emprender una meditación en torno a las características y fases fundamentales de éste: acerca de su función, de sus condiciones y de sus reglas. Este empeño no es nuevo, tenemos en Descartes y en Kant dos ejemplos eminentes de este esfuerzo. Lo cual nos reporta la entreveración histórica acerca de la idea de la esencia del método: “Cada gran pensador, dice Nicol, declara que el método único es el suyo... Todos compartían la íntima convicción de que no puede tener vigencia sino un solo método”<sup>107</sup>. Tal vez por esta pretensión se exaltó de una manera apoteótica lo que se tuvo en adjetivar como método científico, de estirpe empirista, cerrando el paso a las disciplinas con objetos distintos a los de la naturaleza, tales como los fenómenos sociales, debido a la irreductible cuantificación de sus objetos. Lo importante ahora será retener la idea de que no existe propiamente ese conjunto ortodoxo uniforme de reglas que otrora se llamó método científico<sup>108</sup>, el cual fungía como una suerte de piedra filosofal trastocando todo lo que tocaba en verdad.

---

<sup>107</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 269

<sup>108</sup> Cfr. Popper, *Realismo y el objeto de la ciencia*, p. 46

Es tarea de la metafísica reflexionar sobre la esencia, el fundamento y función básica del método. Esto, por otra parte, nos ha de permitir el atisbo del uso o peculiaridad del método en la obra misma de Nicol. Al reflexionar en la óptica de nuestro autor acerca del método, nos permitirá asimismo vislumbrar el desglose del método en la marcha de la obra de éste; es decir, nos permitirá la construcción ordenada de una serie de reglas para el tránsito del pensamiento en la empresa del conocimiento; nos permitirá, asimismo, rastrear la secuencia específica del pensamiento de Nicol en aras de la huella de la verdad.

Partiendo de esto diremos que para nuestro autor el desarrollo de la ciencia requiere indispensablemente del concurso de dos métodos: primero, el vocacional, y segundo, el técnico. A la letra nos dice: “La ciencia requiere método porque es método. O sea ella requiere dos métodos, y no uno solo...el método vocacional, [y] el método técnico”<sup>109</sup>. En otras palabras, el método posee dos apartados: una función existencial-vocacional y otra función técnica. Podría decirse que el método vocacional funda y otorga sentido al método técnico. El método técnico no es suficiente para explicar o constituir una ciencia “auténtica”. Nos dice, no basta siquiera la razón de verdad, si no funciona por amor a la verdad. La ciencia es método, es camino, es marcha, pero esta marcha no alcanza tal definición de ciencia si es que no ha sido promovida por el método de la philía. No es suficiente el hallazgo de la verdad, hace falta además el concurso del amor como gestor de ésta. De hecho, la ciencia es el resultado del engarce de estas dos instancias: la verdad y la philía.

En la historia de la ciencia existen varias hipótesis de la constitución del método, las reglas son variables, “en cambio, el método de la philía es constante”<sup>110</sup>. Vemos aquí una vez más el amor como gestor causante de toda metodología en la ciencia. No existe el método único, pero sí existe el común denominador de toda metodología: el amor. “El método no es mero tecnicismo, un instrumento de trabajo, sino que es el signo de una forma vocacional de vida, de una actitud frente a la realidad y frente al prójimo”<sup>111</sup>. El amor como método es una

---

<sup>109</sup> Nicol, “Fenomenología y dialéctica” en, IVL, p. 94

<sup>110</sup> RF, p. 183

<sup>111</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 154

manera de purificar al logos. El requisito previo a toda búsqueda metódica del conocimiento es la purificación del logos del sujeto cognoscente.

Vemos con esto que la primera función del método consiste en cribar, en *depurar*. Primero se ha de depurar el logos, posteriormente se habrán de depurar los datos. “El logos de la filosofía tiene que ser metódicamente depurado para cumplir con su philía progenitora. A su vez la philía tiene que ser metódica para que el logos se mantenga puro”<sup>112</sup>. El método es esencialmente depurador. Existencialmente el método, podría decirse, depura al sujeto respecto del: egoísmo, prejuicios, presunciones, apasionamientos, intereses, envidias y del odio<sup>113</sup>, los cuales representan sendos obstáculos de la verdad. Mientras que técnicamente el método permite depurar la información reteniendo sólo los datos pertinentes al objeto de investigación.

A esta acción de depuración por parte del método sobrevienen en automático la peculiaridad de la verdad. El método depura al sujeto de toda inclinación ajena al amor por la verdad, lo cual trastoca automáticamente a esta última en *impersonal*. El autor nos dice: “La verdad ha de ser impersonal... La persona, en tanto que sujeto individual, queda eliminada de la relación constitutiva del conocimiento”<sup>114</sup>. La verdad ha de ser impersonal, el método depura al sujeto de todos aquellos intereses ajenos al amor por la verdad. Una razón que se da por amor colorea su medio ambiente de desinterés, trastocando su expresión en la superación de la visión subjetiva de las cosas. El contraste de lo subjetivo es lo transubjetivo, tierra propicia donde florece lo objetivo.

La objetividad impone la trascendencia del sujeto como medida del conocimiento; el sujeto no es la medida, ni el fundamento del conocimiento, éste no se encuentra solo, se halla en el centro de dos correlatos: los otros y lo otro. El sujeto tendrá que ser emplazado por la comunidad. Este es el importe de una búsqueda que ha de marchar en las sendas del método. El método impone la transubjetividad, la cual es el camino de acceso hacia la objetividad: la verdad, por razón del método, ha de ser impersonal.

---

<sup>112</sup> RF, p. 181

<sup>113</sup> *Ibid*, p. 300

<sup>114</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 154

Pero no sólo por amor a la verdad se ha de sacrificar la subjetividad; este “sacrificio” ha de suceder por estricto rigor científico, es decir, en atención al imperativo técnico de atenerse, por un lado, al aparecer de las cosas mismas, y por otro, al de las voces vertidas en torno a este aparecer por los otros. La subjetividad queda trascendida de doble manera: por la vía vocacional y mediante la irrupción de lo ajeno en la esfera racional del conocimiento. Vocacional, y técnicamente, el método depura la subjetividad de la empresa del conocimiento.

Pero el método no sólo vuelve impersonal el conocimiento, también *inhibe la arbitrariedad* en la investigación. Lo subjetivo es arbitrario, el método restringe la arbitrariedad. El sujeto no puede ser la medida de las cosas. “La ciencia, en cualquier campo, es construcción teórica: una ordenada disposición de declaraciones acerca de la realidad..., el gobernante de la investigación positiva es el método”<sup>115</sup>. La investigación es guiada, conducida y gobernada por las distintas disposiciones e instancias de la articulación del método. No hay investigación a falta de un problema, tampoco hay resultados a falta de método.

Técnicamente el método es el procedimiento en que deviene la investigación, es “orden regulador..., regulación de los procedimientos de trabajo”<sup>116</sup>. El método está articulado por un conjunto de normas que enmarcan y constriñen la secuencia de la investigación. El respeto al conjunto de estas normas es garantía de la ruta confiable para la investigación. Ahora bien, el hecho de que el método sea la articulación de una serie de reglas no quiere decir en absoluto que exista una sola secuencia de éstas, es decir, que exista un único método aplicable indistintamente a todo rincón específico de la realidad.

La ciencia ha menester del método para conducir su investigación. El método no asegura la exclusión definitiva del error, asegura sólo la medida y la expulsión de la arbitrariedad. Habría que decir que la ciencia ha de conducir su investigación conforme al método, pero no con el propósito de desterrar el error, sino con el propósito de mantener la cordura. El método cohibe la subjetividad, cohibe la arbitrariedad de la doxa y emplaza al pensamiento a que se constriña a

---

<sup>115</sup> Nicol, “El retorno a la metafísica” en, IVL, p. 32

<sup>116</sup> RF, p. 173

una serie de normas reguladoras de la investigación. “Sin metodología el logos puede ser arbitrario. Conducida metódicamente, la razón puede llevar al error, pero nunca a la arbitrariedad; pues quien decide emplear un método depura con él su pensamiento de todo interés subjetivo”<sup>117</sup>.

La idea de sujeto como donador del orden de lo real o prescriptor de las leyes de la naturaleza<sup>118</sup>, desde la óptica de Nicol, queda relevada por otra idea del mismo, el cual en su definición lleva la nota de sujeción ante lo otro y los otros, hallando en estos dos extremos su acotación existencial. En la noción del conocimiento de nuestro autor se releva la clásica definición de sujeto, y en su lugar se recupera la función reguladora de la comunidad, el sujeto se vuelve solidario con los demás y sumiso ante el objeto. El concurso de los demás en el conocimiento saca literalmente al sujeto de su encierro; la comunidad no admite que un solo sujeto posea toda la verdad: la verdad no puede ser arbitraria, debe ser metódica y comunal.

La subjetividad en la investigación está constreñida tanto por la comunidad, así como por el método. En suma, la función del método en la ciencia se podría resumir en tres operaciones: a) mediante éste el sujeto se *depura* de todas aquellas intenciones extrañas al amor de la verdad, b) por el método la verdad científica se vuelve *impersonal*, y c) el método no inhibe la posibilidad del error, pero sí *evita la arbitrariedad* en la investigación.

## II

Ahora tratemos de avanzar hacia la estructuración de las reglas del método que se pueden dibujar a partir de Nicol. El método es procedimiento, es forma, es orden, “es la condición que establece la filosofía para la eficacia del conocimiento”<sup>119</sup>. Toda filosofía sistemática implícitamente conlleva una idea acerca de la esencia y las reglas del método. “La intención general de todos los grandes sistemas es la de establecer sobre una base absoluta el edificio de la

---

<sup>117</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 154

<sup>118</sup> Cfr. Kant, *Prolegómenos*, párrafo 36

<sup>119</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 154

ciencia”<sup>120</sup> y el conocimiento en general. Esta intención evidentemente no es nueva, se remonta desde la época de los filósofos griegos. Ésta quizá sea una de las funciones y tareas permanentes de la filosofía: proporcionar el fundamento al conjunto de las ciencias. Este fundamento, desde siempre, se ha querido universal y permanente. Por esto es que “todos los grandes sistemas que han aparecido en la historia han sido, en efecto, *filosofías de la ciencia*; todos han procurado proporcionar al conjunto de las ciencias positivas el fundamento universal que ninguna de ellas podía encontrar en su dominio particular”<sup>121</sup>; además las explica, les finca límites y propone las aristas de la esencia del método.

Podría decirse que el discurso del método posee dos intenciones: “la búsqueda de un ser que esté a salvo de toda duda posible; y la fundamentación de la *mathesis* en esa evidencia decisiva”<sup>122</sup>, además de la dilucidación de una serie de pasos que conduzcan hacia la verdad teórica. El antecedente inmediato que poseemos de este modelo es el *discurso* cartesiano. Son tres los momentos que hilvana la red del discurso: la búsqueda de lo evidente, el hallazgo para la fundación y la propuesta de las reglas.

Descartes, en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* nos dice, pido sólo “un punto que sea firme e inmóvil, para poder mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto e inconcuso”<sup>123</sup>. El autor francés quiere encontrar algo, sale a la búsqueda con el afán de hallar lo inconcuso; se arma primeramente de una esperanza y de una convicción racional para darse a la tarea de hallar un punto firme; la meta consiste en dar con un ser que se sustraiga a toda suerte de duda, que reúna en un mismo punto evidencia y consistencia. Sin embargo, el primer paso de esta marcha se resume, según palabras de éste, en lo siguiente: “Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquellas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los

---

<sup>120</sup> CRS, p. 166

<sup>121</sup> PC, p. 12, el subrayado es nuestro.

<sup>122</sup> CRS, p. 171

<sup>123</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 55

cimientos”<sup>124</sup>. El primer paso consiste en poner en suspenso todas aquellas opiniones y realidades que ofreciesen alguna suerte de duda; para llegar a la primera evidencia hay que dudar absolutamente de todo, incluso de la propia existencia. Sin embargo, en medio de esta suspensión ha de florecer algo que se sustraiga a la duda: “De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo “Yo soy, yo existo” o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad... Soy en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente”<sup>125</sup>. La primera verdad que escapa a toda duda en Descartes es el “yo pienso”, y sobre esta nueva base se habría de instituir el edificio de la ciencia moderna. El “yo pienso” cartesiano, al escapar a toda duda, adquiere para sí el rango de evidencia sobre la que se funda la ciencia moderna.

Pero reparemos brevemente en esto: el primer paso del discurso cartesiano es la duda, es la suspensión de toda convicción; el segundo, sería el esmero empeñado en apartar todo aquello que ofrece algún tipo de duda; mientras que el tercero, consistiría en el hallazgo de lo inconcuso. El encuentro de la evidencia no se da sino hasta un tercer momento del proceso; la evidencia representa el objeto de búsqueda, lo cual la convierte automáticamente en ulterior. La evidencia es lo buscado y es ulterior.

Bajo este esquema el autor francés formulará una serie de reglas mediante las cuales quiere inducir a la razón hacia el conocimiento verdadero, caracterizado por el anhelo de desmentir la duda. El hallazgo de lo evidente, aunque procedimentalmente es ulterior, epistemológicamente representa la condición, que va a la base, de toda ciencia especializada.

El conjunto de reglas que nos propone Descartes tienen como meta dilucidar la verdad escombrando el camino, depurando los errores y las dudas. Toda ciencia, de alguna u otra manera, habrá de coincidir en líneas generales en la observación de estas normas, con sus variantes respectivas, aunque sus campos sean distintos. La esencia del método, según el autor francés, se sintetiza

---

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 47

<sup>125</sup> *Ibid*, pp. 56, 58

en cuatro normas, las cuales podían resumirse así: 1. Dudar de lo que no nos resulte absolutamente evidente, 2. Dividir cada problema en tantas partes como sean convenientes, 3. Dirigir por orden nuestros pensamientos yendo de lo más simple a lo más complejo, 4. Enumerar completamente los datos del problema y pasar revista a cada uno de los elementos para asegurarse de su solución<sup>126</sup>. La cuerda que liga las reglas del método cartesiano se extiende desde la duda hasta la apercepción de la solución del problema.

Lo que nos interesa resaltar de esto es el hecho de que tanto en la búsqueda de la evidencia fundamental, así como en las reglas del método, el primer paso que nos asalta es precisamente la duda. De hecho el método estaría enderezado hacia este propósito, a saber, hacia la erradicación de la duda. El método sería una especie de filtro mediante el cual la duda tiende a transformarse en evidencia. La verdad posible necesariamente comienza siendo una duda. El intermediario que existe entre la duda y el acierto es la distancia que cubre el método. Las reglas del método marcan la ruta ideal para llegar a la verdad, por esto toda ciencia, de alguna u otra manera, deberá transitar esta senda.

Por su parte, el panorama que nos presenta Nicol es completamente otro, es otra circunstancia histórica la que envuelve su filosofía. La historia del conocimiento cuenta a su favor ya con muchos nuevos acontecimientos: las ciencias han avanzado considerablemente; asimismo, la filosofía ha explorado otros caminos del pensar. Sin embargo, en éste como en otros tiempos, se actualizan los compromisos filosóficos respecto a las ciencias, tales como por ejemplo, la formulación de una idea acerca de lo indubitable y del fundamento. En el autor catalán se asumen cabalmente estos compromisos; asimismo pensamos que es posible extraer una secuencia de normas para la constitución de la estructura de las reglas del método a partir de la observación de ciertos principios básicos que frecuentan su obra.

Para Nicol, consistencia y evidencia sólo pueden coincidir en una exclusiva instancia: el Ser. El discurso del método, según éste, tiene que asumir el compromiso, por un lado, de indicar fehacientemente aquello que se sustraiga a

---

<sup>126</sup> Cfr. Descartes, *Discurso...*, pp. 50-51

toda duda posible y fundar sobre esta evidencia la posibilidad del edificio de las ciencias. Obviamente la evidencia, en éste, se gestiona mediante el logos, lo evidente se presenta a través de la expresión: “En el fenómeno de la expresión se encuentran esas evidencias fundamentales que siempre ha buscado la ciencia primera, para establecer sobre ellas la construcción de la ciencia en general”<sup>127</sup>. La expresión es gestora, más no productora del fundamento de la ciencia. Por esto el autor dice: “Pero no es la razón la que instituye el fundamento, ni la que está en el origen... En el principio está el Ser”<sup>128</sup>; éste es, en rigor, anterior a toda actividad teórico racional. Por lo que hemos de inferir que aquello que está en la base de toda formulación teórica eminentemente es el Ser; en éste se cimientan las ciencias: “El fundamento es el hecho puro y simple de que *Hay Ser*”<sup>129</sup>. Lo que conviene destacar es que, en nuestro autor, *fundamento* y *evidencia* no provienen de dos operaciones distintas, coinciden en una y la misma instancia: el Ser. En éste se consigue simultáneamente aquella pretensión del discurso del método: la evidencia y el fundamento.

Siempre hay Ser, pase lo que pase siempre hay Ser. Este es el dato que puede sustraerse a toda duda posible, se duda acerca de la esencia de las cosas porque tienen que investigarse, no se duda de la presencia del Ser. Siendo éste lo que se sustrae a toda duda, representa asimismo el fundamento del conocimiento en general y de las ciencias en particular. “La verdad primaria es el hecho puro y simple de que *hay ser*. Éste es el principio de todos los principios... Hemos encontrado, pues, el terreno firme que la filosofía ha requerido siempre”<sup>130</sup>, el cual, más que una construcción teórica, ha requerido más bien del justo reconocimiento de lo efectivamente básico. El *ultimate* principio es el Ser. De esta manera la metafísica cumple una vez más con la consigna de fundamentar el conocimiento; la tradición se prolonga y adquiere en nuestro autor una matización peculiar. Esta nueva manera de fundamentar la ciencia, al igual que la cartesiana, por ejemplo, desde luego viene explicada por el acotamiento que le confieren tanto la condición

---

<sup>127</sup> ME, nv, p. 13

<sup>128</sup> IH, nv, p.51

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 51

<sup>130</sup> ME, nv, p. 126

teórica que le precede, así como por la compleja realidad circunstancial en que se formuló.

Al tomar conciencia la filosofía de que el Ser está en el origen y en la base de toda construcción teórica, se *trastoca* completamente el orden y la secuencia de las reglas del método que otrora sugiriera Descartes. En este último figuraba como primer paso la duda, es decir, poner en suspenso absolutamente todo, poner en tela de juicio todo hasta que no quedara claro y distinto; lo evidente se alcanzaba en la razón misma. En Nicol, por el contrario, la evidencia ya no es ulterior, ahora figura invariablemente como lo primero y no se sustantiva en la razón. Este, indudablemente, es un camino de regreso; en Nicol, la filosofía experimenta una efectiva vuelta a las cosas mismas, desandando su camino<sup>131</sup>, trastoca completamente el orden de las normas del método. La evidencia ya no representa el puerto de llegada, está plenamente contenida desde el inicio. La evidencia no se alcanza en un tercer momento, sino desde el primero. La evidencia no representa propiamente ya el objeto de búsqueda.

Pensamos que sólo en la empresa de esta marcha en sentido inverso, es desde donde puede entenderse la reforma del método, la cual “establecía como principio directivo la necesidad de *partir de los hechos y atenerse a ellos*, sin supuestos, *sin apriorismos...*, sin la ambición de encuadrar en un mismo esquema [todas] las realidades”<sup>132</sup>. Aquí la noción clave, nos parece, es la de “esquema”, la cual se refiere a los cuadros o estructuras mentales con que el sujeto se enfrena al objeto; “no es un esquema lógico que pueda aplicarse a los fenómenos, como si éstos sirvieran sólo de confirmación de lo previamente concebido”<sup>133</sup>. Los hombres no poseen una configuración homogénea de estructuras mentales, con las que puedan mirar indistintamente los diferentes relieves de la realidad. Este esquematismo homogéneo ha sido abandonado por insuficiente.

La reforma del método no sólo impone como primera condición la de atenerse a los hechos, impone además la reforma de la apercepción del sujeto cognoscente: el tránsito de un sujeto categorialmente inalterable, a un sujeto con

---

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 126

<sup>132</sup> IH, nv, p. 15, el subrayado es nuestro.

<sup>133</sup> *Ibid*, p. 49

estructuras modalmente adaptables. Al cambiar el planteamiento del método, impone el cambio en la concepción del sujeto. De tal manera que la reforma del método avanza conjuntamente con la reforma de la concepción del sujeto y sus funciones. En el marco de la concepción de un sujeto definido por su constitución racional homogénea donadora del orden de la realidad, resulta imposible el precepto: atenerse a los hechos, porque éstos no existen, la razón, *a priori*, tiene que producirlos. Mientras que en este otro nuevo enfoque, “la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujeción”<sup>134</sup>, concibiendo al sujeto precisamente por su condición de sujeción y su indeterminación mental, entonces emerge, no sólo como posible, antes bien como necesario el precepto de atenerse a los hechos mismos. La razón ahora no es productora ni de los hechos, ni del orden en la realidad.

El precepto, “La razón debe inclinarse ante los hechos”<sup>135</sup>, da muestra de una razón que humildemente reconoce sus limitaciones, pero no por ello desfallece en sus ansias de verdad, no por ello se ahoga la posibilidad del conocimiento.

Es cierto que el orden de las reglas del método en nuestro autor ha sufrido una alteración respecto a las que en otro tiempo fueron propuestas por Descartes, pensamos que no por ello ha perdido su esencia y su propósito: objetivar, depurar y validar el conocimiento. Se reconoce ciertamente otra disposición en la estructura de éste, pero no otra función. El método es el procedimiento ordenador del conocimiento en la ciencia. La nueva estructuración del método refleja la nueva condición del conocimiento. No se busca ya el fundamento, no se va tras la evidencia, se parte de ésta, y se avanza hacia el conocimiento de la esencia de las cosas; para esto se requerirá asimismo del concurso de la comunidad para acotar las pretensiones subjetivas y para llegar a acuerdos sobre la validez del conocimiento. ¿Cuál puede ser, en suma, este nuevo orden técnico de las reglas del método que podrían formularse a partir de la obra de Nicol? Desde nuestro

---

<sup>134</sup> PSV, p. 37

<sup>135</sup> IH, nv, p. 35

particular punto de vista, las normas que constituirían esta secuencia serían las siguientes:

1. Atenerse irrestrictamente a los hechos. Porque éstos representan invariablemente el punto de partida y el objeto de toda investigación posible.
2. Partir sin apriorismos, sin supuestos. La razón no es productora ni de la forma, ni de la realidad material del objeto. No son los esquemas de la razón los que hayan de imponerse sobre lo dado. La razón ha de inclinarse ante el objeto.
3. Compartir mediante el diálogo, con el otro, las impresiones subjetivas, para reafirmar la objetividad y la mismidad del objeto, así como para llegar a acuerdos.
4. Apelar a la realidad mentada, en la medida de lo posible, para distender conflictos, o para distinguir entre el error y la verdad.

El método invariablemente se constituye por un determinado conjunto de reglas que conducen al entendimiento hacia el conocimiento válido. Todo método es una construcción teórica; es la planeación mesurada, que sugiere un autor, para el itinerario del aparato cognoscente en pos del conocimiento. Toda articulación del método en alguna medida es arbitraria, porque se factura desde un mundo conceptual en específico. La certeza que de todo esto hemos de extraer consiste en que el método no sólo es un camino conducente a la verdad, sino que implica y contiene una verdad principal sobre la cual se sostiene por completo: hay Ser. Esto último quizá represente en definitiva uno de los puntos más sobresalientes en la reforma del método, con lo que queda alterado por completo el itinerario del conocimiento y la ubicación de la evidencia.

### III

Finalmente, echemos una breve mirada a lo que pudiera llamarse la radiografía de la operación metódica de la razón o, si se prefiere: echemos un

vistazo al itinerario de la razón bajo la conducción, o el gobierno, de este método reformado. ¿Cuál es la radiografía de la operación metódica de la razón? Hay que aclarar que la razón no siempre es metódica, toda razón, ciertamente, es fenomenológica y dialéctica, pero no toda se ciñe a un método estricto para la consecución del conocimiento, no todo conocimiento puede ser científico, todo conocimiento reposa en una verdad primitiva. No se puede aceptar que todo conocimiento es verdadero porque esto sería tanto como consentir que cualquier sofisma revestido de tecnicismo es válido, lo cual es inaceptable, no todo conocimiento puede ser verdadero. Una de las instancias que permiten que el conocimiento adquiera el adjetivo de validez o verdad es indudablemente el método; éste, como ya se ha señalado, es el filtro tanto de los intereses, como de las impresiones puramente subjetivas. Por el método el conocimiento deja de ser personal, amén de que es la instancia donde se inhiben las arbitrariedades.

En una circunstancia histórica donde el conocimiento científico y los métodos se han relativizado por completo, resulta acuciante el compromiso filosófico de esbozar una idea donde puedan concurrir las distintas arquitecturas del método. No todo puede ser relativo, debe haber algo que se sustraiga al relativismo epistemológico, algo que sea evidente, que sirva de sustento a toda formulación relativa. Esto es el dato universal de que hay Ser. No es en absoluto tesis alguna, sino condición ontológica de toda tesis posible. Por esto el diseño del método viene en dirección de este dato, el cual obliga a la razón primeramente a atenerse a lo dado. “Es inoperante cualquier dictado de la razón que no se atiende a los datos: el pensar ha de basarse en el conocer”<sup>136</sup>. Primero son los datos y posteriormente el pensar abstracto de la ciencia.

Toda razón es simbólica, pero no a todo conocimiento le interesa la verdad científica. El conocimiento científico no es subjetivo, tampoco es, como ya lo dijo acertadamente Aristóteles, de lo particular. El conocimiento científico, por definición, es de lo general. Ciencia es teoría, como ya lo dijo también Nicol, es visión, pero no de una cosa, sino de la generalidad. La visión de la ciencia consiste en contemplar los distintos relieves de la realidad pero desde lo universal,

---

<sup>136</sup> ME, nv, p. 81

desde lo general; lo cual nos indica que la visión científica es una mirada que contempla la realidad de las cosas, pero desde arriba. *La ciencia no se hace a nivel de la pura percepción, requiere inescrutablemente del concurso del logos expreso.* La ciencia no está desconectada de la sensibilidad, pero la universalidad sólo se alcanza en el logos, es un proceso que va de la percepción a la abstracción, la percepción recoge el dato de lo particular, el logos factura la abstracción de lo universal; y a su vez, la validación del conocimiento obliga a la investigación a descender de la abstracción del logos a la realidad concreta en discusión.

Podría afirmarse que el tránsito de la razón, a través del método que puede desprenderse de Nicol, recorre la siguiente trayectoria: parte de lo concreto, enseguida el logos se remonta a la abstracción simbólica y posteriormente retorna a lo concreto. Esquemáticamente, la razón va de lo particular a lo universal y de lo universal a lo particular. Toda teoría es simbólica, es una representación de la realidad; pero esta representación es cualitativamente variable: a mayor concreción mayor es su rango de representación, mientras que a menor concreción, es más universal, más abstracta y menos representativa. Sin embargo, la razón teórica está obligada a retornar a las cosas, porque en éstas encuentra justo sentido social la abstracción teórica y además porque la validación final del conocimiento fáctico sólo se efectuará en el comercio con éstas.

El autor nos dice, "es posible ahondar todavía más en la... estructura de formación y evolución de los sistemas simbólicos en general. La formación de símbolos procede uniformemente de lo concreto a lo abstracto"<sup>137</sup>. La razón es simbólica; toda formulación teórica es una representación simbólica que tiene como invariable punto de partida lo concreto. Estos sistemas o esquemas simbólicos van adquiriendo en su marcha un refinamiento, el cual se cuenta como incremento de su margen abarcador en la generalidad, desde donde se contempla un tanto mejor la esencia de las cosas; es aquí precisamente en las alturas de la abstracción donde la teoría científica es un tanto más visionaria, porque no tiene frente a sí un ente solo, quiere contemplarlos a todos de una forma clara y distinta.

---

<sup>137</sup> PC, p. 400

El trayecto de la razón científica estaría obligada a recorrer este itinerario: partir “desde la representación inmediata, directa y concreta, pero confusa, hasta la representación clara y distinta, pero general formal y abstracta”<sup>138</sup>. Una teoría científica posee mayor claridad en función inversamente proporcional a su representatividad; entre más abstracta, mayor será su radio abarcador, será más universal, más formal y más clara.

Sin embargo, la razón teórica no puede ni debe quedarse en la pura abstracción, esto conduciría a la ciencia a vivir en la pura especulación, sin posibilidad de probar sus inferencias; por rigor metódico, ésta debe dibujar una trayectoria de descenso. “Se produce entonces un saludable movimiento de “retorno hacia las cosas mismas” con el cual se... enriquece la experiencia”<sup>139</sup>; a su vez, permite a la teoría ser probada y validada.

El acto de descenso que describe la razón teórica en la ciencia, no genera una ruptura al interior de la teoría, como tampoco hay interrupción entre la percepción y la abstracción. “El retorno no es una ruptura de la continuidad, pues las nuevas experiencias que se obtienen, al reanudar el contacto directo con las cosas, se combinan con algunas de esas nociones viejas, abstractas, las cuales perviven, y de esa manera se transforman”<sup>140</sup>. Existe una continuidad entre la percepción, la abstracción y el retorno a las cosas; trayecto mediante el cual las distintas nociones o hipótesis experimentan su natural mutación, dando de sí ocasión para la aceptación de la respuesta de dicha explicación o bien para el replanteamiento de la hipótesis.

En el esquema de las reglas del método que hemos dibujado, a partir de Nicol, figura como regla primera: “atenerse a los datos”, y como última: “apelar a la realidad”. En el marco de éstas se contiene el lapso de la razón, que en pos de la verdad, construye teorías. Parte de la realidad, mediante observaciones sistemáticas; de aquí enseguida formula un modelo simbólico para representar a la realidad y finalmente es a esta última donde ulteriormente retorna. El método es el camino de ida y de retorno a la realidad. El método instruye a la razón para que

---

<sup>138</sup> *Ibid*, p. 401

<sup>139</sup> *Idem*

<sup>140</sup> *Idem*.

no se olvide nunca que *“el momento de partir y el de llegar son coincidentes: nunca nos desprendemos del Ser”*<sup>141</sup>. El conocimiento científico nos descubre, una vez más, que origen y fin convergen en un mismo punto. El Ser representa el punto de partida e invariablemente también el punto de llegada.

---

<sup>141</sup> CRS, p. 190, el subrayado es nuestro.

## DICOTOMÍAS Y EL CAMINO DE LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

### **Cap. 6. Contraste entre dos apercpciones de la ciencia: conocimiento provisional y ciencia perenne**

#### *a) Conocimiento especial y relativo: acerca de la idea de la ciencia como un programa abierto de investigación*

Indudablemente uno de los conceptos más frecuentes en toda la obra de Nicol es el de ciencia, éste aparece desde sus obras más tempranas y persistirá hasta sus obras maduras. Resulta innegable la fascinación que le provoca al autor la construcción majestuosa de la ciencia. En la obra de Nicol, como en otro tiempo en la de Kant, se lleva a cabo un balance de la tradición filosófica desde el punto de vista de la ciencia segunda. Esta última, en el autor alemán, representa el modelo para toda disciplina que ostente la verdad, es decir, que aspiren a la cientificidad.

Tanto en Kant como en Nicol orbita el empeño por equiparar la filosofía con la ciencia. Se trata de un anhelo expreso por hacer de la filosofía una ciencia estricta. Sin embargo, este propósito en Kant no tendrá buen puerto; esto podría explicarse por dos razones: en primer lugar, el autor alemán tiene en la mira exclusivamente a la física matemática como el modelo ideal de ciencia, y en segundo lugar, porque la metafísica, según éste, carecerá de la experimentación como instancia ulterior de apelación. La peculiaridad más eminente de la metafísica, según Kant, consiste en que sus conceptos rebasan el margen del límite de la experiencia: “la metafísica, la define como, un conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia”<sup>1</sup>. En la metafísica la razón se eleva sobre sí misma, inventa luego seres fuera de la naturaleza, los cuales no pueden ser recogidos ni ser referidos a una experiencia posible; la metafísica “primero

---

<sup>1</sup> Kant, *Crítica...*, B XIV

pone en claro los conocimientos elementales, que están presentes en él con anterioridad a toda experiencia... Poco a poco abandona estos límites..., entonces se dirige a fuerzas de la naturaleza inventadas con novedad..., en una palabra, se dirige a un mundo para cuya construcción nunca nos puede faltar material..., lo suministra una fantasía fértil<sup>2</sup>. Kant califica a la metafísica con el adjetivo de sabiduría fantástica, creación ingeniosa; al ubicar sus conceptos al margen de la experiencia, se inhibe toda posibilidad de hacer con ésta una ciencia estricta.

Consideramos que para el autor de Königsberg la ciencia debe atender, sin más, a la condición *sine qua non* de mantenerse dentro de los límites de la experiencia. Esta condición le permitirá a la razón, por un lado, colocar sus “objetos” en una intuición posible, mientras que por otro, le permitirá demarcar los límites de la razón y del conocimiento de verdad.

Entre Kant y Nicol existe una distancia aproximadamente de doscientos años. La situación intelectual que los envuelve es completamente distinta. La revolución copernicana emprendida por el autor alemán se levanta, en gran medida, sobre los hombros de las conquistas de gigantes como Descartes, Galileo y Newton. Este último representa el modelo del hombre de ciencia, la física matemática es el metro, del saber de verdad. Las posibilidades de la metafísica son calibradas con el metro de la física, arrojando, finalmente, como resultado su imposibilidad. La metafísica en Kant no se entiende como ontología, sólo como epistemología: le corresponde únicamente aclarar las condiciones y posibilidades del conocimiento<sup>3</sup>; la posibilidad sobre un discurso sobre el ser en Kant, desde el punto de vista de Nicol, se encuentra truncada.

A este respecto el esfuerzo empeñado por Nicol es sorprendente, cuyo mérito, sin embargo, no ha sido cabalmente reconocido. Pensamos que uno de los aportes más relevantes por parte del autor catalán a la epistemología contemporánea no se agota únicamente en haber reconocido y denunciado que el Ser está a la vista, antes bien, y con excusa de la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia, la concepción misma de ciencia tuvo que ampliar un

---

<sup>2</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 35

<sup>3</sup> *Ibid*, párrafo 5

tanto sus márgenes, al no identificarse ya con alguna rama gnoseológica en particular. En la óptica de nuestro autor catalán, la definición de la ciencia no es equiparable con una rama especial del conocimiento, como las ciencias duras o las sociales. La ciencia es ante todo humana porque es factura del hombre. *La ciencia es una estructura global que contiene la comunidad de todas las disciplinas especializadas.* La ciencia no se agota en las ciencias naturales, ni en las sociales, ni en las formales: ahora la metafísica ingresa por la puerta amplia al *corpus* de ésta.

En Kant el parámetro para la científicidad del conocimiento estaba representado por la física; mientras tanto, en Nicol, se ha operado una transformación radical de dicho parámetro, no es una disciplina el parámetro, lo es más bien la manera de realizarla. Pero este parámetro nuestro autor no lo recoge ya hecho, como Kant lo recogió, de alguna manera, de Descartes, Hume y Newton; por el contrario, éste tiene que construirlo a partir del contexto sumamente complejo que caracteriza el siglo XX, ampliando la concepción de la ciencia, englobando a todas las disciplinas especiales. En verdad, pensamos que éste representa un paso relevante en la epistemología, el cual no se le ha hecho suficiente justicia.

Todavía epistemólogos de la talla de Popper o Kuhn encuentran ciertas dificultades en consentir la científicidad de la filosofía, concibiéndola en la mayoría de los casos como una meta-ciencia o mejor dicho, pre-ciencia, pero no como ciencia estricta. Una disciplina no resulta científica por su objeto de estudio, ni por su método específico, ni por el grado de exactitud que pueda alcanzar. Desde la óptica de Nicol, una disciplina es científica si y sólo si en ésta coinciden dos condiciones: una existencial y otra técnica (vocación y rigor metódico), tal como lo hemos apuntado en el cuarto capítulo del presente. *La ciencia es una comunidad, no una especialidad.*

Sin embargo, pese a este gran mérito que encontramos en la obra del autor catalán, reconocemos al mismo tiempo que en el interior de esta concepción existe una suerte de controversia, una pugna entre dos maneras de percibir la ciencia: por un lado, se la reconoce como provisional y relativa, mientras que por

otro, existen datos suficientes para sostener que Nicol quiere retener el ideal de la ciencia perenne que imperó en tiempos pasados de la tradición. Nuestro autor se encuentra justamente en el centro de estas dos apercepciones de la ciencia, y al parecer, él mismo no encuentra una salida completamente satisfactoria para semejante controversia.

Las ciencias segundas, por su objeto, devienen especiales, mientras que por sus verdades: relativas. Las ciencias segundas, por antonomasia, son especiales porque se especializan sobre algún relieve específico de la realidad, y son al mismo tiempo relativas, porque ninguna de sus respuestas puede asumir cabalmente el adjetivo terminante o de respuesta final. En éstas se resuelve el prototipo de la verdad científica provisional y relativa.

Partiremos de la siguiente definición vertida por nuestro autor: “Lo que llamamos ciencia es un sistema de proposiciones válidas con carácter universal y necesario”<sup>4</sup>. Hemos elegido esta definición con toda intención porque en ésta Nicol subraya las peculiaridades que idealmente debería poseer el conocimiento científico, a saber, la necesidad y la universalidad. Sólo una proposición cuyo enlace entre el sujeto y el predicado es necesario resulta universal. Cabe señalar que la universalidad en ciencia no obedece a la cantidad de sujetos empleada en la proposición. Alguien puede decir: “todos los árboles son bonitos”. El juicio está expresado en términos universales, puesto que abarca a una totalidad, pero epistemológicamente carece completamente de universalidad. La universalidad aquí obedece, más bien, a la validez epistemológica que pueda poseer una inferencia. Por ello, del nexo necesario de un juicio se deriva en automático la universalidad de la proposición; en este esquema la ciencia apuesta por la certeza y la exactitud. Este es, sin duda, el planteamiento que nos dibuja el esquema kantiano de los juicios: “la condición de validez universal, dice el alemán, de los juicios... jamás se funda en las condiciones empíricas ni, en general, en condiciones sensibles, sino en un concepto puro del entendimiento”<sup>5</sup>. Un juicio de experiencia, dice Kant, por contraste con un juicio de percepción, es el resultante

---

<sup>4</sup> CRS, p. 167

<sup>5</sup> Kant, *Op cit*, párrafo 19

del enlace de mis intuiciones mediante una categoría del entendimiento. Dicho enlace le confiere el adjetivo de validez universal al juicio. Se trata de la imagen del conocimiento en donde acontece una especie de juego entrelazado entre la noción de causa uniforme, la necesidad y la racionalidad; juego que en su momento Nicol ya se ha encargado de desmontar<sup>6</sup>.

La epistemología contemporánea se ha vuelto más precavida y mesurada, los nuevos resultados de las ciencias han modificado la visión del universo, ahora el hombre de ciencia sabe que “lo que ha fracasado en física..., no es sino el fetiche de la exactitud, la petulancia absolutista del racionalismo”<sup>7</sup>. Estas circunstancias inéditas sugieren otro esquema de trabajo, obligan, en primer lugar, a la humildad de la razón: el hombre ya no es la medida de las cosas, como otrora se creyó. Nicanor Ursua al respecto de esta nueva circunstancia nos dice, “se ha dado un cambio..., [se] sustituyó la tendencia certista... por una concepción hipotética del conocimiento”<sup>8</sup>. Los problemas ahora no se resuelven mediante un exclusivo metro. La universalidad ahora ya no se alcanza en automático. Al entrar en crisis la idea del sujeto como fundamento y medida del conocimiento hubo que buscar otra base para el conocimiento, empañando la vía corta hacia la universalización que todavía en Kant existía. La universalidad ya no representa propiamente la meta, tampoco representa el anhelo preeminente de la ciencia. La ciencia contemporánea ha tenido que aprender a renunciar a muchas pretensiones que otrora la animaron, tales como la necesidad, la universalidad, la exactitud, la concordancia unánime. Nuestro autor acepta abiertamente estas renunciaciones y al respecto dice: ni la “universalidad objetiva, ni la concordancia unánime de los pareceres subjetivos. En estas dos renunciaciones estamos ya de acuerdo”<sup>9</sup>; de lo cual se sigue que desde esta apercepción, la ciencia habrá de proceder desprovista de tales afanes.

Nicol insiste en la renuncia tanto de la objetividad absoluta, como en la renuncia de la universalidad de los juicios, lo que vale decir, la concordancia

---

<sup>6</sup> Cfr. PC, p. 102

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 164

<sup>8</sup> Nicanor Ursua, *et al*, *Op cit*, p. 34

<sup>9</sup> VH, p. 321

unánime de los pareceres. Contra la objetividad absoluta cabe agregar que nuestro autor indudablemente tiene el dato del esquema que proviene de la mecánica cuántica, en ésta “el sujeto ya no está *frente* al objeto, sino que parece estar literalmente confundido con el objeto... El sujeto..., en tanto que sujeto de observación, queda absorbido en el fenómeno que él trata de observar”<sup>10</sup>. En ésta, objeto y sujeto forman parte indisociable de un mismo sistema, no se miran los fenómenos desde fuera; éstos, de alguna manera, son provocados por la presencia del observador. El físico Shahen Hacyan confirma esto diciendo: “la realidad atómica que percibimos depende parcialmente de nuestra forma de observar y no puede dissociarse de ella, por lo que no existe una frontera bien definida entre sujeto y objeto observado”<sup>11</sup>. La presencia y disposición del observador afecta cabalmente la conducta del objeto. Por esto enseguida Nicol acota: “En verdad, ninguna ciencia puede alcanzar esta absoluta objetividad: el científico forma siempre parte de la realidad misma que estudia, es siempre ocupante del mundo, y no puede salirse de él para estudiarlo. Seguramente por esto ninguna ciencia es cabal y definitiva”<sup>12</sup>. Hacyan afirma que en esta circunstancia del conocimiento el concepto de objetividad cabal pierde su sentido obvio<sup>13</sup>. La ciencia renuncia a la objetividad absoluta, no existe en el conocimiento propiamente un afuera; en el conocimiento no existe propiamente lo enteramente independiente. La realidad se estudia desde la realidad misma. Esto es lo que obliga a la ciencia contemporánea a desistir del afán de objetividad absoluta.

Asimismo, respecto a la renuncia a la universalidad de las teorías, ésta conlleva la necesidad del concurso del otro para la adquisición del conocimiento. La noción de la razón omnisciente y omnipotente, como condición y medida del conocimiento, es relevada por el recurso de la comunidad. El tiempo de los sistemas absolutos y cerrados ha cedido el paso a una forma orquestal de adquirir el conocimiento. Sistema teórico no es un todo cerrado, sino un todo relativamente organizado. “En la situación actual, dice nuestro autor, no debe entenderse por

---

<sup>10</sup> PC, p. 22

<sup>11</sup> Shahen Hacyan, *Física y metafísica del espacio y el tiempo*, p. 20

<sup>12</sup> PSV, p. 35

<sup>13</sup> Shahen Hacyan, *Op cit*, p.127

'sistema' una particular doctrina, sino un modo de enfrentarse a los problemas: es un concierto de voces"<sup>14</sup>. La ciencia se construye orquestalmente, desde los distintos puntos de vista. Por esto aquí, una vez más, la epistemología debe encontrar nuevos criterios de validación y de universalización del conocimiento. La razón por sí sola ya no fundamenta, universaliza, ni convalida, hay que recurrir a otros recursos.

Nuestro autor, obviamente imbuido en los acontecimientos epistemológicos más recientes, parece tener muy claro que "ningún método permite jamás, en ningún dominio del conocimiento, resultados de teoría que sean absolutamente exactos o definitivos... *Esa esperanza de absoluto ha quedado vencida en el siglo XX*"<sup>15</sup>. Ningún resultado de teoría puede ser terminante o absoluto, este sueño ahora es historia, ninguna teoría puede alcanzar en automático la validez objetiva. ¿De qué otra suerte de recurso se puede echar mano ahora para la universalización y validación del conocimiento? Nicol dirá que ahora la otrora poderosa noción de sujeto debe ser relevada por el concurso de la comunidad<sup>16</sup>. Siendo precisamente ésta la instancia de objetivación y validación del conocimiento. La epistemología, ante el dato tanto de la indeterminación, como ante el convencimiento de la esencial evolución de la razón, se ha visto obligada a abandonar el anhelo de la universalidad absoluta del conocimiento.

El dato es la caducidad del conocimiento, así como la indeterminación de éste. Esto suplanta la idea causal del universo por la idea de indeterminación. El anhelo de objetividad universal y absoluta del conocimiento, en nuestro autor, se ve sustituido por un principio de *objetividad restringida*. La ciencia tiene que ser humilde y menos pretenciosa: "El auténtico *principio general de indeterminación*... no permite una determinación o previsión exacta del futuro... Este principio general de indeterminación ha de ser complementado con... *el principio de objetividad restringida*"<sup>17</sup>. Aquí vale la pena subrayar que una de las características de la teoría, además de restringida, estará matizada por la precaución en la previsión de

---

<sup>14</sup> CRS, p. 25

<sup>15</sup> PC, p. 178, el subrayado es nuestro.

<sup>16</sup> Octavi Fullat i G., "Meditación de nuestra crisis", en "Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica", *Anthropos*, extraordinarios 3, p. 106

<sup>17</sup> PC, p. 179

futuro; es decir, Nicol no niega en absoluto la capacidad de predicción como componente de una teoría, pero sí el hecho de que ésta, al anticiparse a los acontecimientos futuros, lo habrá de hacer siempre con cierta prudencia, con un gran margen de posibilidad para el error. Una teoría científica, en tanto restringida e indeterminada, no permite una predicción o previsión exacta de los acontecimientos.

Si el universo ya no funciona causalmente es porque la ciencia ha encontrado que ciertos rincones de la realidad no obedecen a las leyes de la mecánica clásica, “la mecánica clásica es una teoría *causal*: a cada causa corresponde un solo efecto, y este efecto es susceptible de conocerse”<sup>18</sup> completamente *a priori*, de donde se derivaba, en la mecánica clásica, la esperanza de predecir fehacientemente acontecimientos con un rango de exactitud asombrosa. El efecto era la consecuencia necesaria de la causa. Este compás le permitía al científico poseer *a priori* la medida del conocimiento de las cosas. Sin embargo, dice el autor catalán, “el determinismo implícito en la mecánica clásica desaparece por completo en la mecánica cuántica”<sup>19</sup>. Nuestro autor en consecuencia, propone completar tal principio de indeterminación con el principio de objetividad restringida. De esta manera ni se niega el dato de la indeterminación, ni la razón se obsesiona en una objetividad absoluta. El observador no puede desligarse de la realidad del objeto observado, por esto la objetivación ahora habrá de ser restringida, mientras que el conocimiento meramente aproximativo.

El recurso de la comunidad abre paso no sólo a una objetivación restringida, además al concurso legítimo de los distintos puntos de vista: “Ciencia es visión..., cada una de sus etapas se caracteriza... por la manera de ver”<sup>20</sup>. Vemos, por ejemplo, que en los tiempos de Newton la ciencia propiciaba una manera mecánica y determinista de mirar la realidad. Dijérase que el paradigma de esta ciencia permitía mirar a la realidad de determinada manera. Otro tanto sucede en la ciencia de la época de Heisenberg, caracterizada por el principio de

---

<sup>18</sup> Shahen Hacyan, *Op cit*, p. 127

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> CRS, p. 61

indeterminación. Lo cual nos confirma, una vez más, que en ciencia “la teoría guía a la observación”<sup>21</sup>; el científico mira a través del cristal de las teorías; éstas permiten el moldeamiento de las estructuras atencionales del buscador de verdades.

La teoría científica es visión, no sólo por su etimología, sino además porque en ésta se posee una visión (general), no subjetiva, y a la vez es el cristal diáfano por el que el hombre de ciencia mira la realidad. De aquí la razón por la cual el anhelo de predicción se haya instalado como uno de los rasgos más sobresalientes de la teoría. La visión científica no se atiene al mero registro de hechos, ésta quiere, por su propia naturaleza, adelantarse, predecir acontecimientos aún no suscitados. “Ciencia es teoría, que significa visión. La teoría es perspectiva”<sup>22</sup>. En ciencia no existe exclusivamente una opinión, ésta admite la simultaneidad de varios puntos de vista.

La comunidad, como instancia del conocimiento, viene a legitimar a un mismo tiempo la esencial historicidad de la visión científica como la legitimidad de los distintos puntos de vista. La visión en la ciencia es modal, no siempre se han visto los mismos problemas, ni se han visto con similar énfasis en una época que en otra. Ningún sujeto, o teoría en particular, puede poseer la visión cabal acerca de un fenómeno; cada punto de vista tiene que considerarse y contrastarse con el de los demás para llegar a conclusiones aceptables.

La universalidad de una ciencia como la de Galileo o Newton, consideramos, reposa sobre tres supuestos fundamentales: por un lado, la uniforme constitución de la razón, tal como se acentúa en Descartes y en Kant; por otro, en la distinción tajante entre el orden subjetivo y del orden objetivo, el observador siempre está aparte o fuera de lo observado; Newton siempre se sitúa aparte del sistema mecánico del universo<sup>23</sup>. Y finalmente, en la convicción de la ley causal como regulador del universo: a toda causa le sucede un exclusivo

---

<sup>21</sup> Alan F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 53

<sup>22</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en IVL, p. 335

<sup>23</sup> Cfr. PC, pp. 111, 113, 120

efecto; Galileo pensaba que la naturaleza estaba escrita por leyes mecánicas y códigos matemáticos<sup>24</sup>.

Queremos hacer el reconocimiento que en la epistemología de Nicol encuentran alternativa tales supuestos. Respecto a la constitución de la razón nos dirá que ésta no es unitariamente homogénea, antes bien es modal y opera mediante dispositivos atencionales; la razón se transforma con cada uno de sus actos, lo cual impide que pueda conceptuarse como homogénea. Es más, podría decirse que constitutivamente no existe *la* razón, existen las razones. Éstas poseen la nota distintiva de la historicidad.

Esta idea de Nicol de una razón que se autoconstruye y transforma modalmente, y que opera mediante cuadros funcionales, no estandarizados, posee un paralelo en la epistemología genética de Jean Piaget, mismo que ha contribuido enormemente, en el último siglo, a desmentir el supuesto de que la razón es uniforme y universalmente homogénea. La epistemología genética subraya la convergencia de una doble construcción: el conocimiento y la razón. El sujeto, nos dice Piaget, va por la vida elaborando no sólo sus conocimientos, sino también las estructuras mentales o los mecanismos mediante los cuales adquiere esos conocimientos: el sujeto construye las ideas acerca del mundo, pero también su propia inteligencia<sup>25</sup>. Conocimiento y razón, en la óptica de la epistemología genética, son productos de una construcción. También en Piaget como en Nicol, el conocimiento no es indiferente al modo de ser del objeto de atención; en ambos la forma de ser del objeto afecta directamente al conocimiento. El conocimiento siempre es un proceso activo, el cual registra su posibilidad en la interacción entre el sujeto y el objeto, sin este último no se da el conocimiento; aquí, como en el autor catalán, tampoco hay posibilidad para los apriorismos. “El problema específico de la epistemología genética es el del incremento de conocimiento, es decir del paso de un conocimiento peor o más pobre a un saber más rico”<sup>26</sup>. Digamos que el desarrollo del conocimiento es la huella de la evolución modal de la razón en cada sujeto. Sin embargo, pese a este gran mérito, la epistemología

---

<sup>24</sup> Cfr. Alexandre Koyré, *Estudios galileanos*, p. 227ss

<sup>25</sup> Cfr. Derval Juan, “Prólogo”, en J. Piaget, *La epistemología genética*, p. 29

<sup>26</sup> Piaget, *Op cit*, p. 38

de Piaget permanece anclada al legendario solipsismo de estirpe cartesiano: la razón es evolutiva, pero el conocimiento se consigue en la tibia soledad de un sujeto frente al objeto. En Nicol, por el contrario, el conocimiento no es una empresa solitaria. Es en este punto donde podríamos encontrar el foco de diferencia entre ambos autores. Ambos reconocen en la razón un agente activo, histórico y funcional; asimismo el conocimiento es siempre una construcción, en donde las estructuras mentales son afectadas por el blanco de atención. Pese a esto, la disyuntiva entre éstos se inicia donde comienza a dibujarse la exigencia de la comunidad, por un lado, y la soledad del sujeto, por el otro.

Por su parte, para Kant o Descartes, la universalidad de la razón se finca sobre su constitución; para Nicol, por el contrario, la universalidad de ésta se asienta en su función, porque siempre hace lo mismo y de la misma manera. La razón no está igualmente constituida; sin embargo, su función es universalmente la misma<sup>27</sup>. La razón es histórica porque es productora, porque es creativa; con cada una de sus producciones enriquece la realidad y, a la vez, ella misma se autotransforma.

Respecto al segundo y tercer supuesto nuestro autor colegirá diciendo que, de acuerdo con los hallazgos de la física nuclear, resulta imposible desarticular la unidad sistemática entre el orden del sujeto y el orden del objeto, el observador está siempre en lo observado; no existe propiamente una división absoluta. Asimismo, la obsesión por la exactitud desprendida de la imagen causal del mundo viene a ser frenada por el dato de la indeterminación del conocimiento; con lo que se fincan límites a la tradición certista. El conocimiento no es exacto, es hipotético y aproximativo.

Pese a esto, no hemos respondido aún, en este otro contexto, dónde se cimienta la universalidad de la ciencia. Ninguna teoría ahora puede poseer una validez *a priori*. La universalidad ya no se desprende directamente del entendimiento. Complementando a Nicol podríamos decir, en el mismo sentido, que ahora se habla de una objetividad eminentemente restringida, asimismo tendrá que hablarse de la universalidad del conocimiento, la cual ha de pasar por

---

<sup>27</sup> Cfr. Capítulo 5, inciso “a” del presente.

el consentimiento de los otros: una universalidad restringida, acotada por los pareceres de los miembros de la comunidad. La validez de una proposición ahora encontrará su justo sustento en la comunidad. Nicol mismo dice: “La verdad no se justifica solamente por la fidelidad que le guardemos en nuestro interior: si nadie puede comulgar con ella, es moralmente estéril”<sup>28</sup>; la validez o universalidad de una tesis proviene de esta comunión, de su aceptación por los miembros de la comunidad. Por esto, “las obras de la filosofía no pueden aspirar legítimamente a proponer verdades universales”<sup>29</sup>; porque ninguna verdad de teoría ahora puede ostentar el título de necesaria.

Las tesis científicas, a lo mucho, pueden aspirar a una universalidad y validez restringida: “ninguna verdad de teoría, nos dice, puede valer para siempre y para todos... [con esto se] invalida la noción de una verdad humana que fuera absoluta y eterna”<sup>30</sup>. Toda hipótesis es relativa en un doble sentido: por el concurso de las demás hipótesis y porque ha de ser convalidada por una comunidad específica. Ninguna teoría puede valer para siempre y para todos; aquí el dato es la caducidad de las formulaciones teóricas, mientras que la comunidad de éstas representa la idea directriz.

¿Qué es lo que hace propiamente la ciencia frente al ser?, es decir ¿cuál es el papel de la ciencia frente a la realidad? Nicol mismo pregunta, “¿Qué es lo que los físicos más eminentes tienen que decir acerca de la realidad? Parecen estar bastante desconcertados al respecto”<sup>31</sup>. Se espera que efectivamente la ciencia haya de decir algo acerca de la realidad. Ernest Nagel, por ejemplo, encuentra muy serios problemas al respecto; para éste el rol de la ciencia frente a la realidad se constriñe a describir la sucesión de los fenómenos, mas no a explicarlos. Nagel a la letra dice: “Por consiguiente las preguntas que las ciencias responden son preguntas relativas a *cómo* (de qué manera y en cuáles circunstancias) se producen los sucesos y se relacionan las cosas. Por lo tanto, las ciencias pueden llegar, a lo sumo, a sistemas amplios y exactos de *descripciones*, no de

---

<sup>28</sup> VH, p. 320

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 334

<sup>31</sup> Nicol, “El retorno a la metafísica” en, IVL, p. 26

explicaciones”<sup>32</sup>. La ciencia para este último describe, mas no explica, es decir, sustenta afirmaciones concernientes al cómo y el qué de las cosas, más no nos dice su razón final. En esto último, de alguna u otra manera, va a coincidir Nicol, al enfatizar que su filosofía no pretende crear propiamente teorías, antes bien proceder fenomenológicamente. Proceder fenomenológicamente significa describir: ver y hablar de lo que al sujeto le sale al paso; en una palabra: describir fenomenológicamente los datos. Sobre esto volveremos más adelante.

Sobre el papel de la ciencia frente a la realidad dice Andrés Rivadulla: “La ciencia ha sido concebida a menudo como una empresa racional cuya meta es *describir, explicar y predecir* aspectos de una... realidad”<sup>33</sup>; a estas tres funciones (describir, explicar y predecir) habría que agregar la de “representar simbólica, o metafóricamente a la realidad”. Amén de la visión realista o instrumentalista que se tenga acerca de la teoría científica, el papel de la ciencia frente a la realidad podría englobarse en estas cuatro funciones: describir, explicar, predecir y representar metafóricamente a la realidad. Desde una óptica realista la ciencia *describe, predice* y puede *explicar* los acontecimientos; mientras que desde una óptica instrumentalista “mantiene el punto de vista de que las teorías científicas, incluso si son empíricamente aceptables, no describen –ni menos aún explican– nada, sino que tan sólo sirven –metafóricamente...– como instrumentos para la predicción”<sup>34</sup>. Desde una óptica instrumentalista de la ciencia, la teoría ni describe, ni explica: simplemente es una representación simbólica de la realidad, la cual sirve a sus usuarios para facturar alguna suerte de predicción.

Ahora bien, desde la óptica de Nicol ¿cuál será el papel de la ciencia frente a la realidad?, ¿la ciencia tiene algo que decir acerca de esta última? Desde luego que sí, la historia de las revoluciones científicas se traza en el hecho mismo de “dar una razón desconocida de los hechos conocidos”<sup>35</sup>. La historia de la ciencia es la secuencia de sus teorías, la trama del engarce sistemático de sus hipótesis, de sus respuestas cada vez más complejas y convincentes. ¿Qué hace la ciencia

---

<sup>32</sup> Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia*, p. 37

<sup>33</sup> Andrés Rivadulla, *Éxito, razón y cambio en física*, p. 18

<sup>34</sup> Andrés R., *Op cit*, p. 20

<sup>35</sup> Nicol, “Conocimiento y reconocimiento” en, IVL, p. 242

frente a la realidad? Desde luego, ninguna teoría inventa la realidad, la aprehende. Podría decirse que en Nicol las existencias se aprehenden, mientras que las esencias se investigan con un riguroso plan metodológico.

*“La ciencia, nos dice, no es el intento de poner orden en lo que aparece como desorden, sino de representar sistemáticamente el orden intuido primariamente...”, a la ciencia le corresponde, en efecto, construir hipótesis sobre la fórmula que representa simbólicamente de manera adecuada este orden*<sup>36</sup>. Podría decirse que la ciencia, en primera y última instancia, para Nicol, es una *representación metafórica*, que quiere decir, simbólica, de la realidad; la ciencia por antonomasia es descriptiva y predictiva. La hipótesis, en este sentido, se levantaría no con el afán de explicar, sino con el propósito de describir rigurosamente la representación simbólica del orden de lo real, en donde puede caber o no la predicción, siempre y cuando ésta sea restringida y probable (no necesariamente comprobable *a priori*, sino plausible).

En suma, podría decirse que la ciencia, para éste, es una representación sistemática de la realidad. La ciencia es una metáfora de la realidad. En donde cada hipótesis representa un intento por aproximarse a la esencia de las cosas. Con cada hipótesis el científico crea una fórmula o un modelo con el que se arriesga a dar una descripción de lo real. Además, por cuanto que la ciencia es esencialmente teoría, ésta es visión, luego entonces, la predicción, más que accesoria, será sustancial a ésta. La ciencia, en nuestro autor, entonces será *representativa, descriptiva y predictiva*. Sin embargo, ninguna representación o descripción: ninguna hipótesis, por más sistemática que sea, podrá ser considerada como terminal; es decir, no puede ser automáticamente válida ni para todos, ni para siempre.

El hecho de que la verdad científica no pueda ser válida para siempre ni para todos, no niega en absoluto el dato de la unidad de la ciencia. El dato ahora, diría Nicol, es la caducidad del conocimiento, mientras que la unidad de la ciencia será la idea directriz. La noción misma de caducidad del conocimiento nos conecta directamente con la noción de la ciencia como un proyecto epistemológico abierto

---

<sup>36</sup> Nicol, “Los principios de la ciencia” en, IVL, p. 219

e inagotable: “el camino de la ciencia, nos dice el autor, no termina nunca. Aunque pueda terminar una tarea programada de investigación, el término se aplaza indefinidamente porque todavía quedan otros campos que explorar”<sup>37</sup>.

La idea de la ciencia como un conjunto de verdades provisionales y relativas, se levanta sobre el dato de la caducidad. Nicol acepta abiertamente este dato, el cual forma parte de la atmósfera espiritual de su siglo. Está convencido de que no hay verdad de teoría que perdure para siempre o que sea universalmente válida. Cada verdad viene condicionada y ésta a la vez es condición de las verdades por venir. Esta apercepción del saber de verdad, nuestro autor la define en los siguientes términos: “*la ciencia no es, ni podrá ser jamás, un sistema cerrado de verdades definitivas e inmutables. Es, por el contrario, un sistema histórico, o sea un sistema abierto; cuyas conclusiones tienen siempre el carácter de hipótesis*”<sup>38</sup>. A esta apercepción de la ciencia podríamos llamarle provisional porque es inconclusa; sus respuestas son momentáneas porque no agotan toda la verdad de las cosas, y además porque toda tesis necesariamente habrá de requerir de un *representante*, es decir, de alguien que la promulgue y la defienda.

La ciencia es un sistema de verdades provisionales porque no es en absoluto un sistema cerrado. La ciencia moderna se distingue de las demás formas de saber, precisamente por esto: por ser, según terminología de Imre Lakatos, un programa abierto de investigación: “siempre inconcluso, siempre dispuesto a corregir errores, abordar nuevos problemas, incorporar nuevas ideas o cambiar el centro de su atención”<sup>39</sup>.

Esta imagen representa, sin embargo, tan sólo una faceta de la apercepción de la ciencia en Nicol, porque al lado de ésta, se levanta la añoranza del ideal de una ciencia perenne.

#### b) *El ideal de la ciencia perenne: el horizonte de la verdad conclusa*

---

<sup>37</sup> RF, p. 212

<sup>38</sup> PC, p. 26, el subrayado es nuestro.

<sup>39</sup> Mario Bunge, *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, p. 287

Podría decirse que el ideal de la ciencia perenne está caracterizado principalmente por dos peculiaridades: la verdad perenne (la atemporalidad de validez de la verdad) y la ausencia de un representante específico de ésta. Ambas características representan un anhelo de la ciencia, por lo menos hasta el siglo XIX; y ahora sorpresivamente, de alguna u otra manera, las volvemos a encontrar, en más de una ocasión, en la filosofía de Nicol. Esto da qué pensar; porque contrasta con la apercepción de la ciencia expuesta en el inciso anterior.

Por verdad perenne podría entenderse como aquella que se pretende válida en todo lugar y tiempo; es una verdad cuya validez es de suyo, no depende ni requiere del consentimiento de los sujetos: vale independientemente de quien la formula o descubre. Este ideal del conocimiento aparece rigurosamente formulado ya en la filosofía de Kant quien a la letra dice: “Lo que la experiencia me enseña en ciertas circunstancias, debe enseñármelo siempre, y debe enseñárselo también a cualquier otro, y la validez de ella no se limita al sujeto ni a su estado en ese momento”<sup>40</sup>. Un juicio de experiencia, que es el juicio estrictamente científico, para Kant debe ser universal y necesario; debe valer tanto para mí como para cualquier otro en distintas circunstancias: su verdad no depende del parecer del sujeto, ni de la circunstancia, ni de su estado de ánimo, vale *a priori*. Vale de una vez, para todos y para siempre.

Dijérase que en esta apercepción del conocimiento la verdad está ya previamente establecida; la función del investigador consistiría únicamente en construir un camino, una vía de acceso, aceptable para llegar hasta el umbral de ésta. Un ejemplo pictórico a este respecto, indudablemente se puede constatar en el “Poema de Parménides”, quien metafóricamente se representa a la verdad mediante la figura de una esfera “bien redonda”<sup>41</sup>, dando a sugerir que ésta está plenamente completa en sí misma: ésta ni es una producción, ni es objeto de creación por parte del entendimiento humano. Se requiere ciertamente de una disposición, de una apertura; se forjan sólo las instancias estratégicas de la

---

<sup>40</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 19

<sup>41</sup> B I 29, FP I.

vereda, no el puerto de llegada. La verdad, en todo caso, se desvela: se descubre, más no se crea. Desde luego, éste no es el único caso en el recuento de la tradición; Platón y Aristóteles representan otro caso relevante. Pero no solamente ellos, también Galileo y Newton, artífices del método matemático. Siendo precisamente la definición de este camino de acceso hacia la verdad lo que los identifica, y a la vez, distingue entre sí. Podría decirse que el rasgo distintivo entre todos éstos consiste en la definición de los momentos del método, más no en su requerimiento como vía hacia la verdad. Se construyen las fases del camino, más no la verdad, ésta está ya dada *a priori*. Por esto ésta debe valer, como dice Kant, universalmente, y con absoluta independencia de quien la formula o descubre.

Epistemológicamente podría afirmarse que la tradición se divide en dos grandes tradiciones, y no nos referimos al contraste que magistralmente nos presenta Alexandre Koyré en sus *Estudios galileanos* entre la tradición cualitativa, encabezada por Aristóteles, y la tradición cuantitativa, inaugurada por Galileo. No, sino más bien a los modos de percibir la episteme, es decir, el conocimiento de verdad. A la cual se le ha percibido, o bien como verdad perenne o bien como verdad creada. La verdad perenne rima con una tradición certista del conocimiento, asimismo la verdad creada rima con una tradición más provisional del conocimiento.

Nos llama mucho la atención el hecho de que en una obra como la de Nicol converjan o contrasten simultáneamente estas dos apercepciones del conocimiento. Este es un caso inédito, el cual encuentra un paralelo en Popper y en Frege, con sus respectivas variantes específicas. Simplemente mencionamos una: tanto Popper, como Frege, al aludir al tercer mundo o al mundo del sentido, dan un vuelco eminente hacia la verdad preexistente: hacia una suerte de platonismo. Mientras que Nicol, fiel lector y atento de Platón, se convierte, podría decirse, en el pensador más antiplatónico de la tradición: simplemente no acepta en ningún sentido la trascendencia ontológica; no hay dos realidades adjuntas, sólo hay una, la que percibimos y en la que estamos.

Sin embargo, esto no inhibe nuestra sospecha de que en el interior de la obra del mismo autor catalán existe una suerte de pugna acerca del significado y

concepción de la ciencia. En algún sentido podría decirse que Nicol, por la circunstancia intelectual donde se desenvuelve, se encuentra en un punto intermedio entre dos concepciones del conocimiento vertidas por Husserl, por un lado, y Popper, por otro. Esto no quiere decir que sea abierto seguidor de alguno de éstos en específico, nuestro autor es solvente en sí mismo, sino más bien, que el mapa conceptual que se dibuja en su obra nos permite proponer esta coordenada. Es decir, entre la tradición perenne de la verdad y la tradición provisional del conocimiento. Popper concibe al conocimiento científico como provisional y como esencialmente refutable; mientras que para Husserl el conocimiento científico “vale de una vez por todas y para cualquiera”<sup>42</sup>, es decir, vale para todos y para siempre. En Husserl y Popper, podría decirse, encontramos representadas las dos tradiciones del conocimiento antes mencionadas: la concepción de la ciencia como verdad perenne, y la concepción de la ciencia como verdad provisional y refutable. Y a Nicol podríamos ubicarlo justo a la mitad del camino de estas dos apercepciones. No porque éste sea seguidor de ambos; por el contrario, éste ofrece serias objeciones a ambos. Contra Husserl, por ejemplo, no acepta el sentido de la fenomenología trascendental, caracterizada por la suspensión del dato primero de la realidad. Y contra Popper, no acepta el predominio del un único método, ya como criterio de demarcación, ya como criterio de unificación de la ciencia; Nicol afirma contra éste: “No todos los aspectos de la realidad pueden ser investigados con el mismo método; de suerte que el empeño de procurar ‘el campo unificado de la ciencia’ mediante la aplicación de un método científico particular... es un contrasentido”<sup>43</sup>. Sin embargo, en el autor catalán no encontramos propiamente lo que pudiera denominarse una síntesis de ambas apercepciones, antes bien encontramos una defensa simultánea o paralela, a veces de una, a veces de otra percepción de la ciencia.

En *La crítica de la razón simbólica*, nuestro autor dice: “Lo que llamamos ciencia es un sistema de proposiciones válidas con carácter universal y

---

<sup>42</sup> E. Husserl, *Las conferencias de París*, p. 54

<sup>43</sup> PC, p. 494

necesario”<sup>44</sup>. Esta definición no es de juventud, es de madurez. En esta afirmación encontramos reiterada, una vez más, la aseveración de Kant y Husserl acerca del conocimiento: la verdad ha de ser universalmente válida de una vez y para todos. La ciencia es un sistema de verdades; la peculiaridad de éstas consiste en su universalidad; vemos como es que en nuestro autor aflora una vez más el anhelo del ideal de la ciencia perenne. La ciencia es un conjunto de verdades perennes, que quiere decir, universalmente necesarias y válidas.

Este énfasis vuelve a aparecer cuando nuestro autor hace referencia al marco de la pregunta por la ciencia misma: “La pregunta ¿qué es la ciencia? Reclama una respuesta que sea válida para todo tiempo”<sup>45</sup> y lugar. La misma pregunta por la ciencia reclama una respuesta que sea válida en todo lugar y tiempo; esta respuesta, con validez necesaria, sugiere que debe haber sólo una, y no tantas definiciones del conocimiento de verdad. En este marco, cada problema exige y acepta sólo una respuesta, puesto que esta última estaría caracterizada por la necesidad y la validación universal. La presencia de alguna respuesta alternativa suspendería automáticamente la necesidad de la verdad.

En el horizonte del ideal de una ciencia perenne, nuestro autor dice, “el valor de la ciencia no depende del carácter de quienes la cultivan”<sup>46</sup>. La ciencia debe despersonalizarse: con lo cual se atisba, efectivamente, la irrupción, en la praxis de la ciencia, de la despersonalización, es decir, la supresión de un representante propiamente dicho. Despersonalizar la ciencia, nuestro autor lo entiende como un acto de depuración de la subjetividad en la empresa del conocimiento: lo subjetivo se opone a lo objetivo. La verdad científica debe estar caracterizada por la pureza, por la exceptuación de la subjetividad. La subjetividad representaría para Nicol uno de los principales obstáculos epistemológicos. El conocimiento científico debe proceder mediante una depuración del sujeto.

De aquí que, precisamente en este marco, la ciencia y la verdad adquieran su valor absoluto con entera independencia de sus artífices. Al respecto el autor dice: “la ciencia ya está definida, y la verdad, en tanto que lo es, *vale*

---

<sup>44</sup> CRS, p. 167

<sup>45</sup> RF, p. 171

<sup>46</sup> PSV, p. 12

*independientemente del modo de ser de quien la encuentra*<sup>47</sup>. Esta independencia entre la verdad y su artífice permite fincar la desvinculación entre aquélla y éste; la verdad se despersonaliza y adquiere validez universal enteramente independiente del científico. Con lo que se concreta la convicción de que en esta acepción del conocimiento *la verdad no requiere en absoluto de representantes*. La verdad, al ser necesaria, vale con entera autonomía; dijérase que posee un valor incondicionado, no depende, ni requiere, de representante singular alguno.

Este es indudablemente el ideal de una ciencia de verdades inmutables; inmunes, diríamos, al pensamiento o parecer de los hombres. El autor dice: “la verdad es la verdad, independientemente de quien la piensa y la expresa, del tiempo y el lugar..., la verdad tiene un valor incondicionado”<sup>48</sup>. Es más, podría afirmarse que en este marco, la verdad es lo que es con o sin el apereamiento de los sujetos. La verdad, al ser incondicionada, el pensamiento o parecer de los hombres quedan como mero accesorio, como un correlato sin mayor importancia. La verdad es lo que es, muy a pesar de lo que piensen los buscadores, pues vale independientemente de éstos. Al ser incondicionada, la verdad se resguarda, inmune a cualquier tipo de cuestionamiento o tela de juicio.

Nuestro autor sabe que ninguna hipótesis de teoría posee esta coraza de acero; ninguna hipótesis puede valer *a priori*, o pasar como una verdad inmune a la crítica o al cuestionamiento. La verdad incondicional no se encuentra entre las hipótesis teóricas. No es construcción de la razón. Ahora la filosofía, en la concepción de Nicol, tiene que resbalar sigilosamente hacia un estrato libre de cuestionamientos, cuyo campo abierto lo encuentra en los hechos.

Una de las características que hemos encontrado en la filosofía de nuestro autor es precisamente ésta, la que según interpretación de Antonio Ziri6n confirma diciendo que en la filosofía de Nicol se privilegian los hechos sobre las teorías<sup>49</sup>. Ahora como antaño la filosofía trata de asegurar su confianza en lo más estable, en lo más firme; ninguna teoría posee en sí, como otrora se pensó, consistencia.

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 12, el subrayado es nuestro.

<sup>48</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 327

<sup>49</sup> Antonio Ziri6n, “El sentido de la fenomenología en Nicol”, en *El ser y la expresi6n. Homenaje a Eduardo Nicol*, p. 90

Pese a esto, se retiene el anhelo de verdad absoluta, este anhelo no ha menguado, se mantiene vivo el sueño de la verdad incondicional. La variante consiste en que ahora queda claro que esta morada no la acurruca la teoría; no es en las construcciones teóricas donde habrá de hallarse lo más estable, lo más seguro, que confiere confianza a la razón y a los ánimos de los hombres.

En la filosofía de Nicol se opera un deslizamiento sigiloso que va de la teoría hacia los hechos. Estos últimos, al no ser creación de teoría, relucen incuestionables, inmunes a toda tela de juicio. Zirión Quijano dice que en la filosofía del autor catalán “lo discutible son las teorías, las hipótesis, las conjeturas, las opiniones, todo lo cual admite elementos especulativos; pero los hechos, los datos, no se discuten”<sup>50</sup>. Se discuten sólo las creaciones lógicas, se puede estar de acuerdo o no sólo con los juicios que expresan la representación del mundo, se critican y repelen las ideas rivales, pero nunca los hechos.

Podría decirse que nuestro autor, al deslizarse de la teoría hacia los hechos, está creando una especie de cinturón protector de seguridad para su propia filosofía, escudada en la irrefutabilidad de los hechos. Este planteamiento nos recuerda la estrategia planteada por Imre Lakatos al formular la mecánica de los “programas de investigación”, los cuales al poseer un núcleo representado por una tesis central, enseguida se le protege rodeándolo con un cinturón de seguridad, defendiendo el núcleo de cuestionamientos o tesis rivales. Algo semejante encontramos en esta estrategia orquestada en la filosofía de Nicol: se trata de encontrar algo que se sustraiga enteramente a la tela de juicio, que se sustraiga a cualquier dejo de duda. Esto último, indudablemente, representa el sueño de toda epistemología y nuestro autor lo consigue resbalando hacia los hechos. En éstos encuentra este cinturón protector que asegura la inmunidad al planteamiento: al señalar la inmunidad de los hechos, entendemos que a la vez pretende crear cierta inmunidad para su propuesta filosófica; y en efecto lo logra, el científico no es responsable de que las cosas sean como son, el modo de ser de lo real escapa por completo al designio o arbitrio del hombre. La realidad es irrefutable porque no es una hipótesis, lo cual es efectivamente cierto, pero esto

---

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 91

fragua aún más la distancia que se finca entre la realidad misma y la teoría. Y esto lo reconoce nuestro autor al enfatizar que todo acto de entender no es sino un acto de entenderse con el otro. La realidad no se entiende, la realidad no se cuestiona, no posee estrictamente sentido, se entiende y se cuestiona el mensaje vertido por mi semejante. Con lo que quedan expuestas las opiniones, nunca los hechos.

En la filosofía de Nicol, como en la de Kant, se debaten las ideas, las opiniones o la representación que se posee de la realidad, pero nunca se cuestiona la realidad misma, aunque por razones diferentes: en Kant, porque la realidad en sí es incognoscible, mientras que en Nicol, porque la realidad es el dato más evidente. Sin embargo, aunque ambos autores poseen el anhelo de una ciencia de verdades perennes, en el autor alemán esta posibilidad se fincará en las estructuras *a priori* del sujeto trascendental; mientras que en Nicol, la posibilidad se fincará en el reconocimiento de que el Ser no es creación de teoría alguna, sino más bien un hecho y la función del sujeto consistirá en describir el aparecer de su presencia.

Y con esta idea retomamos aquella otra en donde decíamos que, desde nuestro particular punto de vista, la función de la ciencia en Nicol no consiste en explicar tanto sino más bien en describir la secuencia de la realidad: “ningún ser aislado... ofrece la razón última de su propio ser... El Ser no es problema; es la razón que ha creado el problema..., siendo lo absolutamente incondicionado, el Ser no tiene razón de ser. Podemos desconfiar de la razón: nunca del Ser”<sup>51</sup>. El Ser no posee razón de ser ni la requiere, el ser es lo que es y como es, es con o sin el concurso de la razón<sup>52</sup>. Se puede afirmar que el Ser es presencia desde la irrupción del logos, pero no puede afirmarse que sea obra de la razón.

Ernest Nagel al respecto nos dice: “Ninguna ciencia responde realmente a la pregunta de *por qué* se producen los sucesos, o de *por qué* las cosas se relacionan de determinada manera... Por consiguiente, las preguntas que las ciencias responden son preguntas relativas a *cómo*... se producen los sucesos y

---

<sup>51</sup> CRS, p. 122

<sup>52</sup> ME, nv, p. 127

se relacionan las cosas”<sup>53</sup>. Al quedar metódicamente inhabilitada la ciencia para poder argüir la razón final del porqué de las cosas, la función de la ciencia se constriñe a describir el comportamiento o secuencia de los sucesos. La pregunta final del “porqué” escapa a toda posibilidad de la ciencia<sup>54</sup>.

La ciencia, más que explicativa, tiene que ser descriptiva, porque no se trata tanto de inventar teorías, sino de proceder fenomenológicamente; se trata de proceder “como ciencia que reconoce la presencia inmediata y plena del Ser en la inmediata apariencia”<sup>55</sup>, se trata de atenerse a los hechos y partir de éstos, tratando de guardar una distancia y fidelidad posible en los juicios vertidos. La ciencia, en este sentido, describe más no explica: la ciencia no posee la respuesta de por qué hay ser, sólo parte de su dato y describe el orden de su secuencia. “De hecho, el ser no puede *probarse* en modo alguno: tiene que captarse... sin ser demostrable”<sup>56</sup>. Para que la ciencia pudiera ser una explicación y no sólo una descripción, tendría que responder a la pregunta final de porqué hay Ser. Nicol mismo reconoce: la metafísica responde sólo las penúltimas preguntas; en este sentido, las ciencias segundas, por ser especiales, responderían a las antepenúltimas. Pero no hay ciencia que responda a las últimas.

Nuestro autor, al colocar la presencia del Ser allende a la teoría, le permite afirmar que “La ciencia parte sin supuestos; pero no parte sin disponer de un apoyo seguro..., lo más valioso está en el inicio. Pues el valor depende de la permanencia, nada es tan permanente como las verdades de hecho”<sup>57</sup>. El Ser, al no ser una construcción teórica, deja de ser un supuesto y en su lugar se reconoce como el punto inicial de apoyo. En esta nota el autor vuelve a reconocer que la seguridad opera en proporción directa a la permanencia. Lo más seguro es lo más permanente; dicho sustrato no se encuentra al final de una pesquisa; en Nicol representa más bien el punto de partida. En consecuencia, dicho punto inicial se reviste del color más valioso, es decir, adquiere el adjetivo más

---

<sup>53</sup> E. Nagel, *Op cit*, pp. 36-37

<sup>54</sup> Cfr. PC, p. 310

<sup>55</sup> PC, p. 339

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 423

<sup>57</sup> CRS, p. 71

preeminente, lo principal: lo que posee una validez preeminente sobre todo lo demás.

¿Dónde encontramos este punto cuya validez queda al margen de la duda? El autor enseguida responde: nada es tan permanente como las verdades de hecho. La sistematización de las verdades de hecho que Nicol nos presenta constituyen propiamente el cuerpo de lo que denomina “principios de la ciencia”. “Los principios no poseen historia”<sup>58</sup>, porque, desde luego, no son factura humana. Histórico, en todo caso, es el acto de su sistematización. Pero la validez de éstos no depende de la vigencia de una teoría u otra. Su operación efectiva sustenta calladamente todo lo que las ciencias puedan elaborar en la historia. Su confianza y validez derivan de su permanencia, derivan de su preeminencia.

Vemos con esto que en la gestación filosófica de Nicol, aparece nuevamente la grave categoría de “validez”, la cual no deriva de una conclusión, sino que está en proporción directa a la noción de la permanencia, la cual se finca desde el inicio, como el comienzo de toda indagación. De donde se desprende automáticamente que la validez de los principios resulta irrefutable, resulta incuestionable: “El principio deja de ser cuestión: es por esencia lo incuestionable”<sup>59</sup>. Una verdad incuestionable es una verdad invulnerable, es algo netamente irrefutable. Lo irrefutable en ciencia alarma ciertamente a la razón.

Las verdades de hecho, amén de ser incuestionables, tampoco pueden entrar en crisis: “Un principio no puede entrar en crisis o ser desechado durante el desarrollo de una ciencia..., ninguna vicisitud de la marcha puede suprimir retroactivamente ese punto originario donde quedaron establecidas las condiciones de cualquier itinerario posible”<sup>60</sup> del conocimiento. La idea de que un principio no puede entrar en crisis o ser desechado, contrasta abiertamente con la aseveración de que toda formulación científica es esencialmente provisional y caduca. El ideal de una ciencia libre de errores y posibles refutaciones se levanta blandiendo la bandera de la fenomenología dialéctica. Este acontecimiento

---

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 71

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 119

<sup>60</sup> PC, p. 97

nuestro autor lo consigue sustituyendo las otrora verdades necesarias de razón, por las verdades de hecho.

Lo que valdría la pena remarcar es precisamente la idea de que cuando el hombre localiza una verdad inamovible ésta se vuelve incuestionable e irrefutable, lo cual aminora, por un lado, las distancias entre ésta y el dogma; mientras que por otra parte, convierte a este tipo de ciencia en un sistema estrictamente cerrado de verdades, y no precisamente porque esté completo, sino porque cierra el paso a las demás posibilidades.

En esta apercepción, la ciencia se corona cerrando el paso a las otras posturas: se constituye en *un programa cerrado*, en un sistema de verdades conclusas. Cosa que podrían constatarse en dos momentos de la filosofía de Nicol: la primera cuando afirma, “la ciencia del fundamento requiere seguridades inconmovibles”<sup>61</sup>, inamovibles, irrefutables, incuestionables, permanentes: tales como son los principios. Y la segunda, cuando dice: “La evidencia no admite gradaciones, como no los admite el ser. Cualquier conocimiento, o es evidente o no lo es: no puede ser *más* o *menos* evidente”<sup>62</sup>. Con lo que decantamos en la idea de que la evidencia del Ser ni posee grados, ni posee alternativa. En este ideal del conocimiento, la ciencia es un programa cerrado, es un camino obstruso, en el cual, quiéralo o no el autor, se pretende erradicar todo vestigio de duda y de error. Se anhela embozadamente una ciencia libre de contradicciones y de oposiciones, cuyas verdades han de ser definidas de una vez y para siempre.

Nos encontramos ahora justo en medio de la lidia de dos apercepciones de la ciencia: una que enarbola el ideal de contenidos perennes, irrefutables, incuestionables, libres de todo error y sospecha; en una palabra: un programa de verdades cerrado. Mientras que, por otro lado, nos encontramos con otra apercepción: un programa abierto.

Pensamos que este contraste posee una gravedad todavía más honda de la que se puede apreciar a primera vista, ya que no se reduce tan sólo al deslindamiento metodológico entre la ciencia primera y las ciencias segundas: no

---

<sup>61</sup> RF, p. 15

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 422

se trata tan sólo de la distinción del método particular de cada programa de investigación. Creemos que el autor, por un lado, tiene muy claro la relación epistemológica entre la metafísica y las ciencias segundas, mientras que por otro, posee también la sospecha de que una apercepción de verdades perennes como ideal de la ciencia, en este tiempo, ha llegado a su ocaso.

Tratemos de vislumbrar, primero, la relación entre la metafísica y las ciencias segundas, desde la óptica de Nicol, para posteriormente volver sobre este contraste de apercepciones.

### c) *Física y metafísica: relación y distinción*

La relación que puede establecerse entre la metafísica y la física es la que se guarda entre la ciencia primera y las ciencias segundas. Jorge Serrano nos dice: “En efecto, la filosofía... es una ciencia primera, *stricto sensu*”<sup>63</sup>, por varias razones, ya por su objetivo, ya por sus métodos. Aristóteles dirá que la filosofía es ciencia primera porque estudia las causas y principios<sup>64</sup>. Para Aristóteles la filosofía primera cumplirá a la vez un doble propósito: es una meditación sobre las posibilidades del conocimiento, y a la vez “le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué es, y los atributos que le pertenecen”<sup>65</sup>.; es decir, será una epistemología y al mismo tiempo una ontología. También para Kant la metafísica será filosofía primera, aunque en éste ésta ya no camina por los dos corredores señalados por el estagirita, ahora la filosofía se constreñirá a demarcar las condiciones y posibilidades del conocimiento en general, lo cual quiere decir que en Kant la metafísica se entenderá como epistemología y no como ontología<sup>66</sup>. Sin embargo, vale la pena señalar que tanto en Aristóteles, como en

---

<sup>63</sup> Jorge Serrano, “Homenaje a Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión*, p. 56

<sup>64</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1026<sup>a</sup> 25-30

<sup>65</sup> *Ibid*, VI, 1026a, 30

<sup>66</sup> Kant, *Prolegómenos*, pp. 287, 301

Kant, se reafirma la primacía de la filosofía frente, y en relación, con las otras ciencias, de donde reluce la preeminencia de la metafísica como ciencia primera, porque está en la base, amén de que sólo a ésta le corresponde reflexionar sistemáticamente sobre el quehacer de las ciencias segundas. Por esto Serrano completa la cita anterior diciendo: “eso que denominamos “ciencia”, el *factum* de la ciencia, debe ser objeto de un estudio científico”<sup>67</sup>, de donde se infiere que la filosofía debe ser por consecuencia un quehacer científico, pero no una ciencia al lado de las demás, sino ciencia principal.

Desde luego, este esbozo que estamos tratando de dibujar de la metafísica es desde el pináculo del *factum* de las ciencias segundas. La metafísica de Nicol trata de recuperar las dos vertientes señaladas por Aristóteles: como ontología y como epistemología: como sistematización del conocer y como discurso acerca del ser<sup>68</sup>; desde luego, en nuestro autor la metafísica está coloreada con otra matización y con otra argumentación respecto de la que presenta el estagirita.

La filosofía de la ciencia no es nueva en absoluto. Toda gran filosofía, dice nuestro autor, ha sido, de alguna u otra manera, una reflexión sobre el sistema de las ciencias: “toda filosofía sistemática, dice Nicol, es necesariamente teoría de la ciencia en general”<sup>69</sup>. La filosofía de la ciencia no es una moda de factura reciente; por esto nuestro autor insiste en aclarar que este quehacer ha sido una tarea que ha venido realizando desde antiguo la metafísica.

¿Qué relación existe entre la física y la metafísica? La relación epistemológica refulge precisamente en el momento mismo en que la metafísica toma en sus manos la reflexión sobre la estructura, función, posibilidad, interrelación y límites de las ciencias. La reflexión sobre la esencia de la ciencia no es tarea para ninguna ciencia en particular, es tarea de la metafísica. Encontrando en esta abducción un primer punto de relación. Si todo sistema filosófico ha sido, de alguna u otra manera, una consideración sobre el sistema de las ciencias,

---

<sup>67</sup> Jorge Serrano, *Idem*.

<sup>68</sup> Aunque cabría hacer la aclaración de que la ontología en Nicol resulta sumamente complicada, y en cierto sentido, teóricamente paradójica. Digamos que éste, por un lado, afirma que el Ser no es problema y no requiere de razones para ser. Sin embargo, en la secuencia de esta insistencia se pueden ir registrando distintos momentos de la concepción del Ser. Cfr. Rush González, *Retorno a la metafísica, en torno a los límites del logos ante el Ser*. Eduardo Nicol, pp. 60-114

<sup>69</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 153

entonces se infiere que la comunión entre ciencia primera y ciencias segundas ha sido continua.

Pese a esto, podríamos considerar, sin embargo, que existe otro nexo más íntimo entre éstas: nuestro autor dice, “no hay ciencia especial sin ciencia fundamental”<sup>70</sup>. Lo cual nos sugiere la prevaencia de un nexo de condicionalidad de la metafísica para con la ciencia segunda. Podría decirse que para Nicol la posibilidad de la ciencia especial se levanta sobre el *factum* de la ciencia primera. No hay ciencia segunda sin ciencia primera. Nuestra pregunta ahora es, ¿esto realmente es así?, ¿realmente el desarrollo de las ciencias requieren el concurso o la venia de la ciencia primera? Vemos que en el transcurso de los siglos XIX y XX las ciencias especiales han mostrado un importante avance y una clara independencia, colocando en crisis a muchos paradigmas tradicionales. La teoría de la evolución de las especies, la teoría general de la relatividad, la teoría del caos, han mostrado su consistencia en pleno desarraigo o desentendimiento de la “teoría” metafísica. Cada ciencia puede prosperar sin saber absolutamente una sola jota sobre su fundamento; es más, ninguna ciencia especial está obligada a pensar sus condiciones. Es la metafísica, al ser ciencia primera, quien problematiza sobre estas últimas.

Aquí convendría establecer de paso alguna distinción, y a la vez, un punto de encuentro entre la metafísica y la ciencia segunda. “La filosofía, nos dice el autor, es ciencia, pero no es tan sólo ciencia, y en esto se distingue justamente de las ciencias particulares..., la figura ideal del filósofo reuniría a la vez la sabiduría del sabio y la sabiduría del científico”<sup>71</sup>. Según esto, en la filosofía se reúnen la sabiduría del sabio y la ciencia del científico, por lo que se puede afirmar que la filosofía no sólo es sabiduría, además es ciencia. Pero no una ciencia especial, sino una ciencia enarbolada por el sensato consejo de la sabiduría filosófica. La filosofía no sólo es ciencia, es algo más: es sabiduría. Es sabiduría científica.

El objeto explícito de la filosofía, así como sus métodos propios, son un tanto distintos respecto de los de las ciencias particulares. La tradición filosófica se

---

<sup>70</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, p. 330

<sup>71</sup> PFH, pp. 37-38

caracteriza por la historia de sus planteamientos, por la historia de sus problemas; cada etapa de la filosofía está caracterizada por una problemática en particular y la manera de abordarla; mientras que la historia de la ciencia se caracteriza generalmente por la secuencia de sus soluciones. Esto el autor lo dice en los siguientes términos: “La historia de la ciencia es la de sus soluciones; la historia de la filosofía es la de sus problemas”<sup>72</sup>. Lo cual quiere decir que en la secuencia de las ciencias se da un desfase de problemas, en virtud de sus soluciones, mientras que en filosofía sucede un desfase de enfoques: de maneras novedosas de decir lo ya dicho. En ciencia física, por ejemplo, ya no resulta asombroso ni problemático explicar el fenómeno de la lluvia o el ciclo del agua, el itinerario de ésta tiene que pasar hacia nuevos problemas. Mientras que en metafísica aún se sigue debatiendo la cuestión del ser o la cuestión del valor. Con lo que vemos, una vez más, que tanto el método, así como el objetivo propio, entre las ciencias y la metafísica es distinto: las ciencias son segundas, precisamente porque les compete el estudio de la esencia de las cosas; mientras que a la metafísica le compete establecer las condiciones y posibilidades epistemológicas y ontológicas para el conocimiento en general. “La filosofía y la ciencia se distingue por su método”<sup>73</sup>. La metafísica establece teóricamente cuáles son las condiciones para la asunción de la evidencia del ser, mientras que las ciencias analizan y estudian la forma de lo real.

Toda ciencia necesariamente parte de alguna suerte de datos. La ciencia, para nuestro autor, parte de datos empíricos, de ahí se eleva a la reflexión abstracta, y posteriormente retorna al punto de donde partió. Primero es la realidad y posteriormente la indagación de sus formas. Primero es el fundamento y posteriormente lo fundado: “la relación entre... la ciencia y la filosofía..., no es meramente la relación entre lo fundado y lo fundante. Sería más bien entre dos formas de quehacer que tienen distintas misiones”<sup>74</sup>; es decir, poseen distinto objetivo de atención.

---

<sup>72</sup> VH, p. 314

<sup>73</sup> RF, p. 73

<sup>74</sup> *Ibid*, p. 72

Idealmente hablando, no hay ciencia especial sin ciencia fundamental; o lo que es igual, un punto de convergencia que encontramos entre la metafísica y las ciencias es la correlación entre lo fundante y lo fundado; y a la vez una diferencia consistiría en que la metafísica deberá ser más positiva, menos abstracta, no así las ciencias, las cuales, al ser una indagación ulterior sobre la constitución de las cosas, están obligadas a construir modelos simbólicos de representación. Hay que aclarar que tanto la metafísica como las ciencias no poseen el mismo objetivo de estudio. Cada ciencia se distingue tanto por su objeto material como por su objeto formal, esto permite clasificarlas en ramas, de acuerdo con su objeto y método. Sin embargo, podría afirmarse, por el contrario, que si bien la metafísica y las ciencias no comparten su objeto particular de estudio, por el contrario comparten el mismo punto de partida: la realidad. Éstas no poseen el mismo objetivo, parten de un mismo punto, pero no comparten la manera de comerciar con la realidad.

Cada porción de la realidad ofrece sus dificultades específicas, no se puede tratar de la misma manera el estudio de los astros que el estudio del derecho indígena. Las ciencias de la naturaleza, de alguna manera, admiten la verificación ulterior de los fenómenos en cuestión, ya porque puedan reproducirse artificialmente, ya porque puedan reaparecer ante los ojos del investigador. Mientras que en las ciencias del espíritu la verificación ulterior es completamente imposible, en primera, porque cada acto es único e irrepetible, amén de que en estas ciencias el objeto de estudio es al mismo tiempo el sujeto estudioso: en las ciencias sociales sujeto y objeto son uno y el mismo: el hombre<sup>75</sup>. En este sentido, lo que debemos retener es la idea de que la misión específica de cada una es distinta, cada una se hace cargo de una porción específica de la realidad, aunque la consigna general consista en realizar una descripción lo más convincente posible.

Formalmente debería existir una correlación en el itinerario entre la metafísica y la física, porque “primero es el Ser, nos dice el autor; luego la indagación de las formas de ser”<sup>76</sup>. Primero es la realidad, posteriormente toda

---

<sup>75</sup> Cfr. Lucien Goldman, *Las ciencias humanas y la filosofía*, pp. 21, 22

<sup>76</sup> CRS, p. 244

suerte de cuestionamientos. Sin embargo, la realidad no la produce en absoluto ninguna ciencia, está ahí, con o sin el concurso de las ciencias. La realidad no es producto de la metafísica, luego entonces sería viable, en cierto sentido, afirmar que es posible la ciencia segunda sin ciencia primera, afirmación que contrasta con la aseveración nicoliana que dice: no es posible la ciencia especial sin ciencia fundamental. Habría que decir más bien que no es posible en absoluto la ciencia sin el dato de la realidad, y por cuanto que ésta no es puesta por ninguna ciencia especial, ni por la metafísica, luego de ahí se seguiría que es posible la ciencia segunda sin ciencia fundamental. El planteamiento formal de Nicol, de condicionalidad de la ciencia primera para con la segunda, sin embargo, no opera en la práctica ordinaria; “las ciencias particulares, tanto naturales como las históricas, pueden operar sin preocuparse de su fundamento, y obtener valiosos resultados positivos a pesar de esta despreocupación”<sup>77</sup>. Esto, sin embargo, no le resta mérito a la metafísica como ciencia primera, ya que no la inhabilita para continuar dando razones sobre las condiciones y posibilidad del conocimiento.

No obstante, aquí vale la pena señalar una consideración, que nos parece importante, introducida por nuestro autor en la tradición, a propósito del contraste entre las ciencias y la metafísica: para éste, la física actual ha advenido en una construcción más especulativa, en contraste de la metafísica, que ha de apostar a ser mucho más realista<sup>78</sup>. Llama a la física especulativa, por cuanto que su interacción con la realidad está complicadamente mediatizada por telarañas enteras de representaciones simbólicas: el tránsito del análisis positivo de los datos a las conclusiones es ulterior, el cual está mediado por modelos de representación. La metafísica, por contraste, ha de ser más inmediata y positiva: “en metafísica..., el tránsito del análisis positivo a la síntesis teórica es inmediato y forzoso”<sup>79</sup>; esto en atención a que la metafísica, para éste, ha de atenerse irrestrictamente a los hechos, ahora ha de apostar hacia un auténtico positivismo, es decir, un empirismo radical<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en IVL, p. 332

<sup>78</sup> PC, pp. 18, 23

<sup>79</sup> Nicol, “El principio de individuación” en IVL, p. 69

<sup>80</sup> CRS, p.178

La metafísica para nuestro autor ha de ser ahora más realista, lo que quiere decir, menos especulativa: un auténtico positivismo. El autor pregunta, “¿Cómo podría la metafísica no sólo retener o reconquistar el rango de ciencia legítima, sino aún pretender que deba ser considerada como la ciencia de las ciencias?”<sup>81</sup>, a lo cual contesta: “Sólo puede ser una radical y auténtica ciencia de la ciencia aquella filosofía que parte de lo dado sin presupuestos..., para fijar la legitimidad del hecho de la ciencia; la que no renuncia a la fundamentación absoluta de la *mathesis universalis*..., siendo de veras empírica”<sup>82</sup>. La metafísica, para recuperar sus legitimidad preeminente requiere, ante todo, volverse un empirismo radical; es decir, tiene que partir de lo dado, sin presupuestos, para que desde esta superficie emprenda una triple operación: fundamentar las ciencias, consolidar la unidad de la ciencia y describir la condición de las existencias.

Nicol en este aspecto es muy claro y tajante: para que la metafísica, en nuestro tiempo, recupere y retenga el rango de ciencia legítima y primera, debe volverse un positivismo radical, debe ser menos especulativa y ser fenomenológica. Ésta debe ser más literal, por esto nos dice que el tránsito del análisis positivo a la síntesis es inmediato y a la vez forzoso. Con lo cual se nos dibuja un esquema epistemológico que raya en la inmediatez de la aprehensión de la realidad. El autor, en otra parte, nos dice que en la historia de la tradición ha prevalecido más la creación ingeniosa de los filósofos, que no la realidad. No es tarea, según éste, ahora de la metafísica inventar propiamente más teorías<sup>83</sup>, sino atenerse a lo dado; la construcción de teorías sería una tarea más bien para las ciencias segundas. Por lo cual inmediatamente acota: “Ha llegado la hora de eliminar para siempre de la metafísica las construcciones puras “especulativas”..., vacías”<sup>84</sup>. Nicol anuncia el ocaso de un largo periodo y a la vez abandera el preludio de un nuevo inicio: esto lo podemos corroborar todavía más en toda la primer parte de *La crítica de la razón simbólica*, en donde éste anuncia el término, es decir, el ocaso de una manera tradicional de entender y hacer filosofía.

---

<sup>81</sup> Nicol, “El retorno a la metafísica” en, IVL, p.24

<sup>82</sup> CRS, p.169

<sup>83</sup> PFH, p. 30

<sup>84</sup> PC, p. 360

De esto podemos extraer dos inferencias: generalmente cuando en la historia de la filosofía sucede el anuncio de un nuevo reavivamiento, el autor tiene que finiquitar el tramo que le antecedió y dibujar paralelamente el horizonte hacia el porvenir. Esto lo vemos en Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche; también aparece en Nicol, quien al afirmar que la *única alternativa* que posee la metafísica en nuestro tiempo se cifra en proporción directa al positivismo radical que pueda patentar; con esto éste está cerrando, una vez más, el paso a cualquier otra variante o postura. El precio, desde esta óptica, que tendría que pagar la filosofía para ganar su porvenir es, de alguna u otra manera, el sacrificio de los otros puntos de vista, esto no representa mayor problema en una filosofía como la kantiana, en donde la verdad científica vale *a priori* porque se sustenta en la estructura homogénea del entendimiento. Representa un serio problema en una filosofía que se ha abierto al diálogo, es decir, que ha mirado en la comunidad la posibilidad del conocimiento y la instancia de validación científica, lo cual entra en serio conflicto con aquella apertura comunal lograda en la adquisición de la verdad vertida por Nicol mismo. Una tesis acerca del porvenir de la metafísica cierra ahora el paso a las otras voces.

La segunda inferencia que podemos extraer se esboza cuando Nicol anuncia un nuevo reavivamiento de la metafísica; nuestro autor, al fin reconoce el agotamiento de un modo de entender y hacer filosofía, el cual se extiende, como bien lo dice, hasta Husserl: la filosofía de este último “es la última muestra de vitalidad que dio la tradición. Husserl... nunca sospeché que fuese la última en una tradición de la que él mismo no se había desprendido”<sup>85</sup>. ¿Qué tipo de epistemología anuncia su ocaso en una filosofía como la de Husserl? Nicol dice: “Se reconoce, como en todos los casos anteriores, que no es posible seguir como hasta ahora... Lo que ahora ha terminado irrevocablemente es la particular tradición de una filosofía..., la tradición perenne... que proviene de los eleáticos”<sup>86</sup>. En otras palabras, la tradición que para nuestro autor ahora termina se caracteriza por la invisibilidad del Ser y la atemporalidad de la verdad.

---

<sup>85</sup> CRS, p. 24

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 22-24

Respecto a la idea de la invisibilidad del Ser nuestro autor se gastó poco más de cincuenta años en desandar su marcha; toda su obra discurre contra el ocultamiento ontológico. No obstante, el acto crítico que a éste caracteriza consiste en una doble operación: “salva todo el pasado de la filosofía, y [a la vez] pone término a su tradición central”<sup>87</sup>. Sin embargo, el punto que particularmente nos preocupa es el que afecta a la noción de verdad; pensamos que la salvación filosófica de la visibilidad del Ser, encabezada por Nicol, no es posible que deje inafectada la atemporalidad de la verdad.

Kant pregunta, “¿qué es la verdad? Se concede y se presupone la definición nominal de la verdad, a saber, la conformidad del conocimiento con su objeto”<sup>88</sup>; la verdad la entiende el autor alemán como correspondencia, como adecuación, cuya validez trasciende a la mera subjetividad: “la verdad reposa en leyes universales y necesarias”<sup>89</sup>, de donde deriva la determinación “a priori y con validez universal para todo tiempo”<sup>90</sup>. Al pretender una validez universal para todo tiempo, se apuesta por la atemporalidad de la verdad. Pero la atemporalidad de esta última no la instauro Kant, éste representa tan sólo una variante, nos viene desde Parménides, quien identifica como objeto de ésta a algo estrictamente inmutable: el Ser. El camino del ser es el camino de la verdad<sup>91</sup>, el Ser es uno, es eterno, inmutable (BIV 2, BVIII 5); lo inmutable representa propiamente el objeto de la episteme, con lo que desde Parménides se teñirá de este tono inamovible el camino de la ciencia. Más tarde Platón dirá, “¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable”<sup>92</sup>. Y finalmente remata Aristóteles diciendo: no hay ciencia de lo particular, “no hay ciencia de algo tal. En efecto, toda ciencia se ocupa de lo que es siempre”<sup>93</sup>; lo permanente no es accidente, es lo general, es el ser en sí, es decir que no es en otro, sino en sí. Con lo que reluce la fijeza como

---

<sup>87</sup> *Ibid*, p. 23

<sup>88</sup> Kant, *Crítica...*, A 58

<sup>89</sup> Kant, *Prolegómenos*, Apéndice, p. 307

<sup>90</sup> Kant, *Crítica...*, B 226

<sup>91</sup> Parménides, BI 29, FP I.

<sup>92</sup> Platón, *Timeo*, 27d 28a

<sup>93</sup> Aristóteles, *Op cit*, XI 1065<sup>a</sup> 4-6

rasgo peculiar del objeto de la ciencia. La fijeza del ser contraía dos consecuencias: la atemporalidad y la invisibilidad; de donde se sustrajo la idea de que si el objeto poseía permanencia, cuanto más la habría de poseer la verdad que versaba acerca de éste.

Sobre el tema de la atemporalidad del Ser, Nicol lo desarrolla magistralmente en la segunda parte de la *Metafísica de la expresión*<sup>94</sup>. Nos llama la atención, sin embargo, el hecho de que el autor no pone ese mismo ahínco respecto a la atemporalización de la verdad. Y pensamos que no coloca tal énfasis porque contraviene una de sus tesis cardinales: la preeminencia de las verdades de hecho.

El principio de todos los principios, para nuestro autor, reza así: hay Ser, el “Ser es... el principio de todos los principios”<sup>95</sup>, el cual es identificado con la verdad más primitiva, previa, inclusive, a la doxa y a la verdad científica; ésta no es objeto de búsqueda ni proviene de juicio alguno, esto “no es más que una manera técnica de expresar la verdad fundamental y primitiva, la evidencia universal de que *Hay Ser*. Este es el absoluto que se busca, y que no hay que buscar”<sup>96</sup>.

Sin embargo, nos seguimos preguntando todavía, ¿bajo qué lazo de obligatoriedad se da el identificar la existencia del Ser con un tipo de verdad? A ciencia cierta no encontramos ninguna justificación, no encontramos ningún nexo necesario para que la expresión sobre la existencia de un dato decante en una suerte de verdad. La expresión hay Ser, puede efectivamente tomarse como un principio, pero no como una verdad específica: no dice nada específico acerca de algo particular. Con dicha expresión se reitera el dato positivo de la presencia. Cualquier palabra implica el absoluto, indudablemente. Por esto el autor a continuación afirma: “La verdad no se expresa: está *en* la expresión”<sup>97</sup>; a lo que habría que añadir que no por el hecho de que toda expresión patentice el dato de la existencia de la realidad se debe aceptar, en automático, que toda expresión sea verdadera en un sentido epistemológico; esto sería tanto así como negar

---

<sup>94</sup> Cfr. ME, nv, pp. 71-97

<sup>95</sup> CRS, p. 122

<sup>96</sup> PC, p. 363

<sup>97</sup> ME, nv, p. 179

cabalmente cualquier posibilidad para la verdad científica. La verdad de la ciencia implica, como bien lo dice el autor en otra parte, un compromiso y un camino parsimonioso. La verdad no es gratuita, representa el justo puerto de llegada donde desemboca la vereda del método. Toda expresión patentiza el dato del Ser, pero no toda merece ni debe ser verdadera científicamente. *Si todo es verdad, entonces no hay verdad*. El hombre habita en el Ser de donde emanan todas sus representaciones, pero no cualquier representación es verdadera. La expresión: hay Ser, indica un punto de partida, pero desde nuestro particular punto de vista, dicha estación no es una verdad epistemológica, en virtud de que no posee alternativa<sup>98</sup>.

En la filosofía de Nicol, como en la de Descartes, se efectúa un movimiento epistemológico hacia lo indubitable, en pos de lo evidente. Ambos movimientos dejan su registro en la historia: Descartes lo halla en la razón misma, mientras que Nicol hace lo propio en el Ser. La evidencia en el autor francés es, y continúa siendo, ulterior; mientras que en Nicol, la evidencia es traslapada al origen. La noción de principio, este último la entiende “como *fundamento*, [y a la vez como] *inicio* o comienzo: los principios necesariamente han de estar en el comienzo”<sup>99</sup>.

Descartes, al instituir una evidencia, busca algo que se sustraiga eminentemente a toda duda posible. Nicol también quiere enunciar un puerto que quede exento, ahora, a dos influjos: en primer lugar, a toda duda posible; y en segundo lugar, querrá sustraerse al eminente dato de la historicidad del conocimiento. En otra parte nuestro autor querrá mediar el problema de la relación entre el conocimiento verdadero y el dato de la historia, tema que abordaremos en el próximo inciso.

El ambiente teórico y epistemológico que circunda a Nicol está caracterizado, por un lado, por la provisionalidad de los planteamientos teóricos, es decir, por su alcance limitado, amén de la caducidad de los mismos. Ningún planteamiento teórico posee suficiente fijeza capaz de revertir en cabal confianza

---

<sup>98</sup> Con esto caemos en la cuenta de que en Nicol no puede haber identidad entre Metafísica y Epistemología; esta proposición queda más aclarada por el hecho de que una verdad de corte metafísico, tal como la que afirma: hay Ser, no necesariamente posee una validez epistemológica, tal como se explicita más arriba.

<sup>99</sup> PC, p. 372

para la existencia y para la verdad. Ahora toda verdad científica es construcción relativa e histórica. Sin embargo, Nicol quiere y busca la viabilidad de un horizonte que pueda sustraerse al dato de la caducidad, que pueda sustraerse estrictamente a la historicidad, algo que posea fijeza permanente capaz de revertir en confianza para la existencia y el saber. Se alcanzaría así, de una vez, un doble propósito: la sustracción a la historia y la evidencia segura. Nuestro autor tiene que transgredir los márgenes de la teoría, los márgenes de la ciencia teórica, para satisfacer dicha petición, es decir, tiene que sustraerse a la teoría para lograr dicho propósito. En este afán, podría decirse, se sacrifica la teoría en aras la evidencia. Hallando dicho refugio en el dato de la existencia positiva de la realidad.

El Ser, al fin, es aquello que de hecho está sustraído a toda construcción teórica y a todo influjo de la historia. El Ser no posee historia, posee historia el tiempo de su representación. Sin embargo, no vemos aún la razón por la cual haya de ser identificado el Ser con un tipo de verdad (la verdad de hecho), salvo que sea un mero tecnicismo de éste que permita establecer la diferencia entre lo refutable y lo irrefutable. Nicol en otra parte acertadamente nos dice: el Ser es dado, mientras que la verdad es adquirida. “Lo decisivo es que la residencia de la verdad es el logos, y que ésta es la razón de su historicidad”<sup>100</sup>. Entendemos que lo más seguro y confiable es el dato de la existencia de la realidad, pero no entendemos por qué este dato haya de ensalzarse a verdad. La posesión simbólica de la realidad común, indica el modo de ser del ser simbólico, pero nada obliga a que esta primaria posesión sea una verdad, salvo aquella dirección que proviene de la sombra de la duda y la incertidumbre, la cual obligaría a la filosofía a un presto refugio: la existencia del ser, el orden de lo real, el cual, por no ser factura humana, está limpio de sospecha y de error. El hombre regularmente se equivoca, regularmente miente, el Ser no. Comprendemos que algo extracientífico como lo es la existencia de la realidad pueda poseer mayor consistencia que cualquier proposición: “Podemos desconfiar, dice el autor, de la razón: nunca del Ser”<sup>101</sup>. No creemos en absoluto, sin embargo, que la realidad haya de ser

---

<sup>100</sup> ME, nv, p. 179

<sup>101</sup> CRS, p. 122

verdadera o falsa, que haya de ser errónea; la realidad no posee problemas, los problemas surgen y radican en la razón, radican en el lenguaje. El Ser es ciertamente, como lo afirma Nicol, el dato de donde parte toda búsqueda hacia la verdad, indudablemente. Y este punto de partida es permanente, inconcuso, pero es extracientífico porque no es construcción de teoría; en este sentido, efectivamente es un hecho, porque no deriva de la razón, y por ello resulta incuestionable.

Vemos que en Descartes la adversidad epistemológica a superar estaba representada por el error y la duda. Asimismo en Nicol la adversidad la representa, en primer lugar, la historicidad del conocimiento, y en segundo lugar, la relatividad de opiniones. Habría que encontrar la manera de sustraerse tanto a la historicidad del conocimiento, como a la relatividad de opiniones; lo cual implicaba, de alguna u otra manera, la trasgresión de los márgenes a la ciencia teórica, ya que ésta por antonomasia advino en histórica y relativa. Y Nicol lo consigue apelando a los hechos.

Los principios, nos dice el catalán, no son producciones de ciencia alguna: son hechos, por lo tanto “no pueden ser históricos... como lo son las teorías”<sup>102</sup>. La facticidad de los principios inhabilita los puntos de vista, la crítica y la discrepancia. Las verdades de hecho, amén de reiterar el ideal perenne de la ciencia, amanecen nuevamente como irrefutables, incuestionables: “Sólo queda entonces una vía posible..., inevitable... Los componentes, o datos sistemáticos del problema, indican muy bien cuál ha de ser la única salida, porque ellos mismos cierran todas las demás”<sup>103</sup>. Nicol al refugiarse en la catacumba de los hechos cierra el paso a la discrepancia, y concluye diciendo: “Una verdad irrefutable no necesita justificaciones”<sup>104</sup>. Se asoma así el triunfo embozado, en la filosofía de éste, del ideal de la ciencia perenne sobreponiéndose al proyecto del conocimiento relativo de la ciencia provisional.

---

<sup>102</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en IVL, p. 173

<sup>103</sup> PC, p. 449

<sup>104</sup> CRS, p. 200

d) *Verdad caduca y verdad permanente: el problema de la verdad y la historia*

Nos vuelve a aparecer una vez más la cuestión de la verdad y la historicidad del conocimiento. Desde luego, no intentamos repetir lo ya expuesto en el capítulo cuarto del presente. Intentamos sólo discutir una de las tesis sobresalientes en la obra de nuestro autor, a propósito de la relación que guarda la verdad y la historia. Este tópico en particular atrae doblemente nuestra atención: porque con éste nuestro autor pretende resolver, por un lado, el dilema que presenta la relación entre la verdad y la caducidad del conocimiento; mientras que por otro, desde nuestro particular punto de vista, introduce un criterio más, amén de los dos ya presentados en el capítulo segundo, para la validación del conocimiento.

Probablemente sea en el ámbito del desarrollo de la investigación de las ciencias de la naturaleza donde se vislumbra con mayor claridad el vértice de lo histórico con lo no histórico: “Cuando examinamos científicamente la realidad natural, nos dice el catalán, hemos de conformarnos con la limitación que representa el hecho de que es histórico el instrumento que empleamos para conocer lo que no es histórico”<sup>105</sup>. Histórico es tanto el instrumento empleado, así como la representación derivada del análisis de la naturaleza; pero no lo es la naturaleza. Por su parte, en las ciencias del espíritu, tiene lugar otro acontecimiento: tanto el instrumento metodológico, así como el objetivo de estudio, son esencialmente históricos. En las ciencias del espíritu el sujeto estudioso es al mismo tiempo objeto de estudio; John D. Bernal al respecto nos dice: “las ciencias sociales difieren de las ciencias físicas o biológicas en el hecho mismo de que el hombre mismo forma parte de la sociedad a la cual estudia y, por lo tanto, se confunden de tal manera el observador y lo observado”<sup>106</sup>. Sin embargo, tanto en las ciencias de la naturaleza, como en las del espíritu, el

---

<sup>105</sup> PC, p. 29

<sup>106</sup> John D. Bernal, *La ciencia en nuestro tiempo*, p. 240

conocimiento no se logra en el primer acercamiento. La ciencia es una construcción, la cual no se logra en la primera inspección; el conocimiento científico no se alcanza en una primera entrega, al respecto Nicol afirma: “Si hubiese esa “entrega inmediata” de lo real, la ciencia no sería teoría, sino catalogación..., la ciencia es una indagación más allá de lo dado, de lo que se ofrece aquí y ahora. O dicho de otro modo: hay que percibir en lo dado algo más de lo que suelen llamarse datos”<sup>107</sup>. El trabajo de la ciencia no consiste en el mero registro de los datos; requiere además de una creación inventiva: de una hipótesis teórica que funja de modelo simbólico para representar adecuadamente a la realidad.

En general, podría decirse que el trabajo de investigación científica consta de tres momentos esenciales: parte de observaciones sistemáticas; enseguida viene la construcción de modelos o hipótesis de descripción; y finalmente la prueba o validación de las tesis. Este esquema, nos parece, lo tiene claro nuestro autor. Insiste que la ciencia no es una catalogación, implica, antes bien, un riesgo probable para el acierto o el error. La observación representa el primer paso; la construcción de hipótesis o modelos de explicación representa un segundo momento; asimismo el tramo es completado parcialmente por la validación de la tesis, en donde la hipótesis florece como aceptable o sugiere la necesidad de replantearla.

Dice nuestro autor, “lo que es necesario, por tanto, es explicar de qué manera puede *efectivamente* el pensamiento, en cualquier campo, ser a la vez una representación adecuada de lo real y una expresión histórica”<sup>108</sup>; es decir, ¿de qué manera puede el pensamiento ser verdadero e histórico al mismo tiempo? Vale la pena mencionar que Nicol, a propósito de la hilvanación de la verdad, el pensamiento y la historia, enuncia cuatro relaciones constitutivas: “la relación epistemológica, la relación lógica..., la relación histórica (en su doble proyección vertical y horizontal)..., hay una cuarta relación, y es justamente la introducción de esta última la que, en vez de complicar más la situación, permite integrar por fin

---

<sup>107</sup> Nicol, “El principio de individuación” en, IVL, p. 62

<sup>108</sup> PC, p. 33

las otras tres. Esta cuarta relación constitutiva es la *relación dialógica*<sup>109</sup>. La relación epistemológica es la más primaria, y se refiere a la relación que se establece entre el sujeto de conocimiento y los objetos en general. La relación lógica forma un mismo cuerpo con la relación epistemológica y se refiere a la congruencia que guarda el pensamiento consigo mismo<sup>110</sup>. Estas relaciones, en el sistema explicativo de nuestro autor, se encuentran imbricadas. A decir de éste, el asunto del conocimiento verdadero y la historia encuentra una explicación en la interacción de estas cuatro relaciones constitutivas del conocimiento. Las tres relaciones primeras adquieren sentido y significado sólo cuando se implica tanto epistemológica, como ontológicamente al “otro”, es decir, adquieren sentido por la relación dialógica. El otro juega un papel importantísimo en la empresa del saber, ya para atisbar lo permanente, ya para establecer lo caduco en el conocimiento.

Curiosamente, el tópico de la verdad y la historia el autor lo presenta bajo dos binomios, mismos que pretende equiparar: el primero, *representación – expresión*; el segundo, *presentación – creación*; con lo cual pretende dibujar el cuadro que envuelve la cuestión de lo permanente y la fluidez histórica del conocimiento: “el trabajo científico... ofrece dos aspectos complementarios, pero bien definidos y diferenciados: es *representación y creación*”<sup>111</sup>. Y en otra parte nos dice: “La verdad es una apófansis del ser; lo manifiesta, lo hace presente... [pero] la verdad científica tampoco es pura verdad..., sino verdad y algo más. La apófansis no va sola: va acompañada de la póiesis”<sup>112</sup>. En ambas alusiones encontramos la imbricación de lo permanente con lo evanescente. En este punto convergen la verdad y la historia.

Nicol explica la razón histórica del conocimiento subrayando el dejo de creación que existe en la expresión del mismo. “La expresión, nos dice nuestro autor, es siempre una creación verbal humana, y de manera más eminente en la creación teórica. Esto es lo que le da a la verdad su fluidez histórica”<sup>113</sup>. La expresión es una creación humana y un fundamento ontológico; y lo es todavía

---

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 61

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 44, 50

<sup>111</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 173, el subrayado es nuestro.

<sup>112</sup> Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” en, IVL, pp. 333, 334

<sup>113</sup> Nicol, “Verdad y expresión” en, IVL, p. 173

más cuanto mayor es su refinamiento en tanto expresión de la teoría científica, este adjetivo de creación es lo que confiere el carácter histórico al conocimiento. Pero justo al lado del acto póietico de la teoría, Nicol coloca la apófansis: la presentación del ser. De donde se infiere, efectivamente, que en la teoría coexisten lo histórico y algo que no lo es: histórica es toda suerte de creación, mientras que la presentación del ser es permanente. En otra parte, el autor insiste: el carácter creativo de la expresión es lo que confiere al conocimiento su fluidez histórica, mientras que "la representación..., es por su parte lo que le da a la verdad su permanencia suprahistórica, lo que la pone a salvo de los episodios que son las situaciones vitales subjetivas"<sup>114</sup>. Lo que nos conviene resaltar, por ahora, es que cuando el autor insiste en que la verdad no es tan sólo verdad, sino algo más: es creación, ha saltado el cerco del campo epistemológico. Porque resulta evidente que ya no está hablando de la verdad con implicaciones epistemológicas, sino de la condición permanente de cualquier epistemología posible. De la verdad histórica salta a la ahistórica.

El problema de la verdad y la historia se ha dislocado frente a nuestros ojos: la noción de verdad ha adquirido un doble significado. Al hablar de la verdad y la historia, el autor ha desdoblado el sentido de la verdad y ahora nos aparece, por un lado, una verdad histórica, producto de la creación inventiva; mientras que por otro, nos muestra el rostro de otra verdad suprahistórica, permanente, la cual no es producto de la ciencia, ni de ninguna inventiva. La presentación del ser no es una tesis con validez epocal.

Pero nuestro autor también dice: "la verdad científica tampoco es pura verdad: verdad y nada más, sino verdad y algo más"<sup>115</sup>, es creación y apófansis, la variante consiste en esto: "en ciencia, la verdad es una posibilidad". La verdad científica posee siempre alternativa puesto que ha sido generada por un acto de creación, por esto es esencialmente caduca. Caducidad que está siempre condicionada por algo que no caduca.

---

<sup>114</sup> *Idem.*

<sup>115</sup> Nicol, "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia" en, IVL, p. 334

Sin embargo, en lo que hemos de insistir es en esta cuestión: ¿de qué manera puede el pensamiento ser al mismo tiempo verdadero e histórico?, es decir ¿de qué manera puede la verdad científica ser una representación adecuada de la realidad y a la vez ser una creación histórica? Este es, consideramos, la cuestión principal, ante la cual se enfrenta gallardamente nuestro autor; y lo recalca aún más cuando afirma “que es necesario, por tanto, explicar de qué manera puede efectivamente el pensamiento... ser a la vez una representación adecuada de lo real y una expresión histórica”<sup>116</sup>. La relación epistemológica de la verdad, la define en los siguientes términos: “Pues la verdad es la adecuación entre el símbolo y lo simbolizado, y esta adecuación es una relación epistemológica”<sup>117</sup>. La verdad, en este sentido, sería la representación adecuada de lo real. O en otros términos, la verdad es la manifestación correcta de la esencia de las cosas. Pero como la verdad científica posee alternativa, entonces la manifestación puede ser incorrecta, luego, el error emerge como una variante de esta verdad. Pero la cuestión sigue siendo: ¿de qué manera puede la ciencia ser una representación adecuada de la realidad a la vez que histórica?

Podemos entrever que de este bosquejo puede extraerse abiertamente la sugerencia de un criterio más para la validación del conocimiento. Si la cuestión pregunta, ¿de qué manera puede la teoría ser una representación adecuada de la realidad, amén de su naturaleza histórica?, puede también preguntar, ¿de qué manera le es posible al pensamiento poseer *validez* sin suspender su natural caducidad?, es decir ¿de qué manera puede una tesis científica poseer validez y a la vez ser histórica? Toda teoría científica es una creación histórica, eminentemente, pero, ¿en dónde radica la validez de la teoría, pese a su esencial historicidad? Este es el problema. Del hecho de que la teoría sea histórica no se sigue que tenga que dejar de ser verdadera. La teoría puede ser verdadera e histórica.

“Pero en tanto que es, dice el autor, en efecto, una creación, la teoría científica es histórica, sin dejar por ello de ser verdadera”<sup>118</sup>; es decir, la

---

<sup>116</sup> PC, p. 33

<sup>117</sup> *Ibid*, p. 36

<sup>118</sup> *Ibid*, pp. 40, 41

historicidad de la teoría no soterra su validez. ¿Cómo se resuelve en Nicol este augusto problema?, al respecto contesta: “Pero, si la ciencia es historia ¿cuál es el sentido de la verdad?..., la historicidad no significa una mutación *integral* en el cuerpo de la ciencia. *Algo tiene que haber en ella de permanente..., anticipemos que la verdad constituye necesariamente una forma de permanencia. Y es evidente a priori que los principios de la ciencia en general tienen que ser permanentes*”<sup>119</sup>. Nicol responde a la pregunta anterior diciendo que una verdad científica puede ser válida, e histórica, si y sólo si reposa íntimamente en la verdad ahistórica, en la verdad permanente. El concurso de la verdad ahistórica en la confección de la ciencia confiere a la teoría el margen de validez, sin suspender el dato de su esencial historicidad.

Queremos dejar constancia que no se trata de explicar la historicidad de la verdad, esto ya lo hemos intentado en otra parte de este trabajo, la historicidad de la teoría científica es un dato, el cual proviene principalmente de la esencial insuficiencia explicativa de cualquier teoría. Intentamos simplemente destacar la respuesta vertida por nuestro autor acerca de *la validez de éstas en el marco de la historicidad de la ciencia*. En esta concepción, la verdad epistemológica apela a las verdades de hecho para sostener su validez sin suspender su historicidad. Una tesis científica, siendo histórica, tiene la posibilidad de ser válida, precisamente porque comercia íntimamente con la verdad primitiva; porque reposa y se asienta sobre las verdades de hecho; prototipo en el que al fin puede verse satisfecha la inquietud de una verdad permanente: enclave en el cual convergen, una vez más, la verdad posible con la verdad permanente: lo histórico con lo permanente.

En la ciencia tiene que haber algo permanente, y la permanencia, en absoluto puede ser reclamada por una tesis en particular: la verdad, dice, constituye necesariamente una forma de permanencia: la verdad científica se busca, mientras que la verdad primitiva es la más segura de todas las posesiones que tiene el hombre, es “una posesión primitiva que se comparte simbólicamente;

---

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 39, el subrayado es nuestro.

que no puede caducar con las verdades que se buscan<sup>120</sup> o que se encuentran. Obviamente aquí el autor no se refiere a la verdad de teoría, antes bien, a la verdad primitiva. Podría decirse, en suma, lo permanente en las ciencias es la apófansis del ser, la presentación de la realidad, no una tesis especial. De donde nuestro autor deriva, sin embargo, un criterio más de validación del conocimiento, el cual rezaría: siendo las teorías creaciones históricas, pueden, sin embargo, ser verdaderas o válidas, precisamente porque se levantan sobre el suelo de la verdad primitiva.

Esto ciertamente nos da qué pensar, porque el desarrollo de las ciencias nos muestra que una teoría científica, siendo histórica, es verdadera no precisamente porque repose en ciertas “verdades” de hecho, sino por su verificabilidad, o bien por la aceptación racional e inteligible por parte de una comunidad.

Completamos así un doble cuadro: por un lado, la suma de los criterios de validación del conocimiento, y por otro, el vértice que nos dibuja el problema epistemológico de la verdad permanente y la verdad caduca. El tríptico de los criterios de validación extraíbles de la obra de Nicol quedaría de la siguiente manera: primero, la convención dialógica; segundo, la apelación ulterior a la realidad en cuestión; y tercero, una tesis, siendo histórica, puede ser simultáneamente válida precisamente porque encalla en el ancla de la verdad permanente. Asimismo, la interacción entre la verdad permanente y la verdad caduca quedaría realzada a propósito de este tercer criterio enunciado, siendo el vértice precisamente donde pudieran converger los anhelos de las dos apercepciones de la ciencia extraíbles de la obra de Nicol, ya como verdad provisional, ya como verdad conclusa.

## **Cap. 7. En la senda de los límites del conocimiento**

### *a) Acerca de los límites epistemológicos del logos*

---

<sup>120</sup> CRS, p. 243

Pensamos que uno de los motivos por los cuales la razón suele buscar sus límites, en un sentido epistemológico, es con el propósito de ganar seguridad. La razón busca sus límites para adquirir la sensación de confianza: ésta puede deambular más confiadamente dentro de los límites de su demarcación. Nos interesa recalcar que al aludir al tópico de los límites, nos referimos a las acotaciones estrictamente epistemológicas de la razón, es decir, a los límites epistemológicos del *logos*; en una palabra, nos preguntamos, ¿cuáles pueden ser las fronteras epistemológicas del *logos* en el marco de la filosofía de Eduardo Nicol?

Que la razón se encuentra limitada en el tiempo, es un aspecto que a todas luces nos parece indudable; sin embargo, esta limitación no es nuestro problema, porque aunque quisiéramos datar al *logos*, además de infructuoso, resultaría imposible. Nos interesa más bien partir del dato positivo del conocimiento en aras de la huella del límite.

El *logos* es razón y palabra, nuestro autor dice: “El pensamiento es *logos*. Es *logos* en el sentido de razón, y a la vez en el sentido de palabra. Estas dos acepciones del término son complementarias o recíprocas, como el anverso y el reverso de una moneda”<sup>121</sup>. Pensamos verbalmente, el conocimiento se factura mediante el concurso solidario de estas dos acepciones del *logos*, es decir, mediante palabras y mediante la razón.

Lo importante, por ahora, es subrayar que el conocimiento es un hecho, es un dato positivo con el cual contamos. Tomados de la filosofía de Nicol, se han indicado las condiciones y posibilidades del conocimiento en general y de la ciencia en particular. Ahora quisiéramos completar dicho recorrido atisbando los confines epistemológicos del *logos*. Pensamos que la demarcación de los límites de la razón posee una doble consecuencia: en primer lugar, permite fijar los horizontes, o el ámbito, para el conocimiento de verdad, y en segundo lugar, esta empresa, formalmente, implica necesariamente el reconocimiento de un *adentro* y de un *afuera*: un adentro del límite y un afuera, o allende, del límite. “El límite, nos dice Nicol, es como una frontera, que engloba un territorio porque lo separa de los

---

<sup>121</sup> PC, p. 61

colindantes”<sup>122</sup>. Es decir, implica la determinación de un radio de acción para la razón, asimismo implica el reconocimiento de un estado allende a esta demarcación, el atisbo de un estado foráneo, a la acción del conocimiento de verdad.

Esta acción demarcatoria nos vuelve, una vez más, hacia la cuestión de las condiciones originales del conocimiento y la ciencia; aunque con la reserva ahora, ya no de calibrar una posibilidad, sino de iluminar los límites de la razón. Este esquema nos ha de servir tanto para definir, así como para delimitar el claro de acción del logos. Pensamos que deben considerarse las condiciones del conocimiento porque en este mismo intento, de alguna manera, queda revelado el horizonte para la acción del logos. En este sentido, si bien hemos mencionado que uno de los requisitos de toda ciencia consiste en la demarcación de sus propios límites a través de dos especificaciones: la determinación del objeto material de estudio, el cual sugiere de sí el modo de conocerlo, es decir, las estrategias metodológicas; con lo que queda acotado, delimitado, el rostro particular de cada ciencia. Toda ciencia comienza determinando su objeto material y la metodología para su investigación; esto permite hablar de una ciencia especial, es decir, delimitada, la cual no confunde ni su objeto ni sus límites: la delimitación de cualquier ciencia viene precedida por aquellas dos especificaciones previas. El límite entre una ciencia y otra se establece con el propósito de demarcar su peculiaridad.

Este cuadro nos dibuja una posibilidad real para emprender la empresa hacia la demarcación de los límites epistemológicos de la razón. Hay que establecer, sin embargo, la aclaración de que la razón no es propiamente una ciencia, sin embargo, es susceptible de acotación. Así como una ciencia comienza estableciendo su foco de interés y su radio de acción, asimismo la razón que produce verdades, puede establecer los horizontes del campo abierto para su acción.

Aquí lo que nos conviene establecer es la distinción entre límite y limitación. Podría decirse que el avance del conocimiento y de las ciencias está hilvanado por

---

<sup>122</sup> IH,nv, p. 19

el constante recorrido de los límites operados por la razón, sin que con ello se apueste a rebasar su esencial limitación. La razón de suyo posee limitaciones, lo cual no quiere decir que quede inhabilitada o que esté históricamente coartada para la empresa del conocimiento. Si bien es cierto que la razón dentro de sus límites produce aciertos epistemológicos, también lo es el hecho de que ésta posee limitaciones infranqueables. Respecto a esto, poseemos un eminente precedente en Immanuel Kant quien al respecto nos dice: “Mientras el conocimiento de la razón es homogéneo no se pueden pensar límites determinados de él. En la... ciencia... la razón humana reconoce ciertas limitaciones, pero no límites..., no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno. La ampliación de los conocimientos y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito”<sup>123</sup>. Esta idea también Nicol la reitera bajo los siguientes términos: la razón tiene que distinguir entre lo literalmente imposible respecto de lo aún no pensado, “sólo ella [la razón] puede distinguir entre lo meramente desconocido y lo insondable”<sup>124</sup>; lo desconocido no frena la marcha de la razón; lo desconocido no intimida el empeño de la razón, representa tan sólo la condición o el presupuesto del conocimiento. El antecedente del conocimiento científico es lo desconocido, a veces envuelto en la sorpresa, otras en la duda. Trazando en este proceso la figura que colorea el recorrido de los límites epistemológicos de la razón, antojándose, en cuanto recorrido, inagotable. Por esto, en este aspecto, podría afirmarse que los límites de la razón son funcionales e inagotables, el desarrollo mismo de las ciencias así lo demuestra. Otra cosa es la limitación de la razón, otra cosa es lo insondable: este último representa la valla infranqueable y culme a toda posibilidad del conocimiento.

Cabe mencionar que el objetivo de esta acotación, en ambos, tanto en Kant como en Nicol, posee el anhelo de un mismo propósito: demarcar el campo propicio para el conocimiento de verdad. No se trata de demarcar los límites de una ciencia, sino del conocimiento en general.

---

<sup>123</sup> Kant, *Prolegómenos*, p. 255

<sup>124</sup> CRS, p. 268

Sin embargo, el escenario que danza frente a la expectativa de Kant venía teñido por la pluralidad de sistemas filosóficos que pregonaban cada cual, a su manera, la posesión de la verdad. Esto, indudablemente, representaba ante sus ojos una excusa importante hacia la búsqueda de un criterio limítrofe entre el conocimiento y el seudoconocimiento. No era posible que dos posturas filosóficas opuestas, que se contradicen recíprocamente, y con respuestas dispares, fuesen simultáneamente verdaderas. Este pasaje Kant lo refiere en los siguientes términos: “una metafísica siempre ha contradicho a la otra, ya sea por lo que respecta a las afirmaciones mismas o a sus demostraciones, y con ello ha anulado ella misma su pretensión a una aprobación duradera..., y así flotaba la metafísica como espuma, pero de tal modo que tan pronto como se disipaba la que había sido recogida, aparecía inmediatamente otra”<sup>125</sup>. La diversidad de sistemas adjudicándose la posesión del conocimiento, indudablemente llamó la atención del autor alemán. Que se vio un tanto obligado y motivado por la situación a buscar un criterio limítrofe del conocimiento de verdad.

Cada filosofía, a su manera, defendía la posesión del conocimiento; sin embargo, con la emergencia de cada voz nueva, las anteriores eran desplazadas sin ganar una aprobación duradera, de tal manera que a ciencia cierta, ningún sistema poseía en su complejidad la firme convicción de su entera credulidad; esto, por la carencia de una simple y sencilla razón: adolecían de la instancia ulterior de apelación y validación. Es decir, por la imposibilidad de remitir sus conceptos a una experiencia posible. Siendo, precisamente, para Kant la experiencia posible la instancia ulterior donde habrían de encontrar resolución los límites de la razón y la validación del conocimiento. Para el autor alemán todo cuanto haya de ser tenido como *objeto* debe primeramente ser puesto en una intuición<sup>126</sup>, es decir, debe poseer la posibilidad de ser representado espacial y temporalmente por el entendimiento. Puede llamarse objeto todo aquello que pueda ser puesto en una intuición. Siendo, precisamente, el entendimiento el lugar donde se determinan las condiciones y posibilidades del conocimiento. La realidad

---

<sup>125</sup> Kant, *Op. cit.*, párrafo 4, p.57

<sup>126</sup> Kant, *Crítica...*, B 195, A 156

adviene en objeto sólo porque la razón puede representarla. Toda representación es una construcción, es una ordenación ulterior emprendida por la razón a partir del ser en sí; es una adecuación estrictamente humana, la cual finca el límite entre el ser en sí y mi representación.

A este respecto es muy sintomático el paso descrito en la obra del autor alemán, el cual se caracteriza por afirmar, por un lado, la existencia del ser en sí, mientras que por otro, niega toda posibilidad para su conocimiento. El conocimiento se da mediante el concurso del entendimiento y la sensibilidad, toda representación es sensible porque es espacio temporal: “la representación de las cosas... son intuiciones sensibles, esto es, fenómenos”<sup>127</sup>; la razón sólo conoce fenómenos, los cuales son producidos por el hombre mediante el concurso del entendimiento y la sensibilidad en su roce con la realidad. Sin embargo, esto no inhibe la convicción de que en el fondo de los fenómenos cognoscibles subyace un estrato esencial incognoscible: “En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido”<sup>128</sup>. Kant acepta abiertamente la existencia de dos realidades adyacentes, y en esto no ha trastocado el cuadro metafísico de Platón: existen dos realidades adjuntas, la diferencia consistiría en que para el griego el ser y la verdad poseen como horizonte la trascendencia<sup>129</sup>, mientras que para el autor alemán, aunque ciertamente afirma la existencia del ser en sí, el conocimiento de verdad se instala únicamente en el marco de la sensibilidad: se conoce sólo el fenómeno, no la realidad en sí, no el ser en sí que subyace en el fondo de cada fenómeno. El cuadro ontológico que nos presentan el autor griego y el autor alemán, podría decirse, es el mismo. Sin embargo, el foco de atención e interés del conocimiento ha variado un tanto, ya que a Platón le interesa la

---

<sup>127</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 13, p. 95

<sup>128</sup> *Ibid*, Párrafo 32, p. 171

<sup>129</sup> Platón, *Fedro*, 247c

esencia, no el carácter sensible de lo real; mientras que a Kant le interesa el fenómeno.

Nos interesa subrayar que las condiciones que establecía Kant para la posibilidad de la ciencia podrían resumirse en dos: la posibilidad de poner sus objetos en una intuición posible; mientras que por otro, cada ciencia debe establecer la definición positiva del objeto material de estudio, es decir, “si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significación y sentido, tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma”<sup>130</sup>. Esto es, que para que una ciencia pueda ser posible, su objeto debe ser representado necesariamente. Consideramos que éste era uno de los puntos críticos donde se concentraba la crítica demoledora de Kant a la metafísica antigua. La metafísica no posee un objeto material, *stricto sensu*, de estudio. El ser en sí, que idealmente debería representar el puerto de ésta, constituye el límite infranqueable de la ciencia. Por lo que se inhibía la posibilidad de trastocar a la metafísica en ciencia.

De esto nos interesa destacar dos cosas: en primer lugar, los límites de la razón, en Kant, quedan demarcados por la experiencia posible, éste nos dibuja la imagen de una isla bien acotada en sus alrededores: “Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables”<sup>131</sup>. El conocimiento de verdad queda clareado por “los límites de la experiencia”<sup>132</sup>. Encontrando en lo abierto de estos límites el horizonte para el ejercicio teórico de la razón, es decir, para el uso del conocimiento de la verdad científica. Y en segundo lugar, si bien la metafísica posee un horizonte susceptible en tanto epistemología fundamental, y no como ontología, se le concebirá, en general, como una metaciencia; lo cual decanta finalmente en la imposibilidad de hacer de ésta una ciencia. A la metafísica le compete, según Kant, investigar las condiciones del conocimiento, es decir, posee una acepción positiva en cuanto epistemología; pero no le incumbe en absoluto el discurso sobre el ser, es decir, ésta no puede transitar por la vía ontológica.

---

<sup>130</sup> Kant, *Crítica...*, A 155, cfr. *Prolegómenos*, párrafo 1, p. 39

<sup>131</sup> *Ibid*, B 294

<sup>132</sup> *Ibid*, B XX

Eduardo Nicol, al referirse a Kant a propósito de este tópico, se expresa de él en los siguientes términos: “Kant lo ha mostrado..., su intento fue el de traer el entendimiento humano a su esfera propia, que es la del espacio y tiempo, y no el de traer el ser”<sup>133</sup>, el cual, según el autor catalán, posee la misma esfera espacio temporal. Un logro afortunado de Kant ha consistido en traer al entendimiento a su esfera propia; una tarea que dejaba pendiente para la filosofía del porvenir, consistiría en traer al ser también al espacio y tiempo.

Con ello Kant ha establecido los límites de la razón para el conocimiento científico. Podría decirse que con esto el autor alemán ha trazado la distinción epistemológica entre dos ámbitos: *lo cognoscible*, por un lado, mientras que por otro, *lo incognoscible*. Y este importe será definitivo, y de suma importancia para nuestra investigación. Eduardo Shore acerca de esta distinción epistemológica dice: “ha quedado definida la posición fundamental del idealismo trascendental porque, en tanto que “el territorio del entendimiento puro” ha sido caracterizado como “la tierra de la verdad”, al otro territorio, al que se ubica como más allá de la experiencia posible, se lo compara con “un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión”<sup>134</sup>. En el primer territorio es posible la verdad, mientras que el segundo es ocasión para la ilusión. El primero demarca el territorio para el conocimiento de verdad, mientras que el segundo engloba toda suerte de saberes ilusos.

Ahora bien, a nuestro modo de entender, en la filosofía de Eduardo Nicol se lleva a efecto una operación un tanto similar a la encabezada por el autor alemán, a propósito de la acotación de los límites epistemológicos de la razón; asimismo, podría decirse que se puede atisbar, en la filosofía del catalán, la línea tenue que permite franquear lo cognoscible y distinguirlo de lo incognoscible. En este sentido, podríamos arriesgarnos a anticipar que la filosofía de Nicol puede entenderse, en cierto sentido, como una filosofía de los límites de la razón. Todo acto filosófico acerca de los límites de la razón impone, formalmente, la necesaria sugerencia de un adentro y un afuera; obliga, diríamos, a dividir en dos las

---

<sup>133</sup> HE, p. 18

<sup>134</sup> Eduardo Shore, *Entender a Kant. La cosa en sí.*, p. 232

posibilidades epistemológicas del conocimiento: lo asequible y lo inasequible. Curiosamente en nuestro autor la realidad es una sola, se posee a sí misma en la plenitud de su inmanencia, no hay lugar para lo que en otro tiempo se estimó como trascendencia. La realidad no la rebasa nadie ni nada, ella misma se contiene plenamente: ontológicamente no hay nada fuera de ella, todo está contenido en ésta. Sin embargo, ahora vemos que en virtud a la función del conocimiento esta realidad indesglosable ontológicamente, puede, no obstante, amanecer epistemológicamente dislocada en dos: en lo asequible y en lo inasequible. La pregunta ahora es: ¿cómo se puede entender la puesta en operación de esta acotación epistemológica en Nicol?

Vislumbremos la cuestión dividiéndola en dos partes. Primero echemos una mirada a lo cognoscible, es decir, a lo asequible; esto nos permitirá el acceso hacia lo que podríamos considerar punto medular de la matriz epistémica de Nicol. Posteriormente meditaremos brevemente acerca de lo inasequible.

#### 1) *Límites y demarcación epistemológica: lo asequible*

Puede afirmarse que en la filosofía de Nicol se lleva a cabo un delineamiento de lo que podríamos denominar radio de acción para el conocimiento. La metafísica de nuestro autor discurre por la doble vía, tanto epistemológica, como ontológica. La filosofía es fenomenología y ontología, ya por su método, ya por su objeto. Sin embargo, en ésta se lleva a cabo un acto sin precedente; nuestro autor a este acto le llama *reforma*<sup>135</sup>, la cual finca su piedra angular en lo siguiente: *el ser está a la vista*, y “su servicio depende de que [esta aseveración] no se considere como

---

<sup>135</sup> El tema de la reforma en Nicol, desde nuestra óptica, posee dos facetas: la primera, empeñada en restituir el *ethos* vocacional como base del ejercicio de la ciencia contemporánea. Mientras que la segunda, quizá más impactante, se traza por la vía de la revolución, la que comienza con la declaración: el Ser no es problema, está a la vista. En el presente inciso transitaremos la vía de esta segunda fase.

conclusión, sino que se adopte como punto de partida”<sup>136</sup>. La filosofía de Nicol busca un nuevo punto de partida, busca una nueva base para el conocimiento; piensa que el modo anterior de hacer filosofía deja qué desear y además ha dejado de promover nuevas revoluciones; por ello se ve obligado a plantear una reforma, cuyo aporte principal, desde nuestro particular punto de vista, consiste en la inversión del puerto de búsqueda de la metafísica: “la operación de reforma, dice el catalán, podría encabezarla este lema: el ser está a la vista”<sup>137</sup>. Esto, efectivamente es algo inédito en la tradición.

Sin embargo, la afirmación: el Ser está a la vista, si bien ofrece la posibilidad segura para el conocimiento, paralelamente, contrae una suerte de implicaciones epistemológicas, por ejemplo, obliga a decantar en el reconocimiento de que el Ser es fenómeno, y todo hombre al dar cuenta de éste, se le puede adjetivar con el nombre de fenomenólogo. La fenomenología, podría decirse, representa la manera común de proceder de los hombres; por esto el propio autor nos dice que la fenomenología, “siendo el único posible, no es en rigor un método, sino el modo esencial, invariable, de operar la razón”<sup>138</sup>, que se expresa a partir de su relación con los otros y con lo otro.

Sin embargo, la visión en la ciencia, así como la visión del hombre de la calle, no se pone en suspenso, en ningún sentido, el dato del ser. No obstante, en el acto de ver, emprendido por la ciencia, se requiere de un método especializado. La visión en la ciencia podría llamarse teoría, porque es a partir de ésta desde donde se levantan las distintas interpretaciones. “Ciencia, nos dice, es visión..., cada una de sus etapas se caracteriza... por la manera de ver. Visión es teoría..., el pensamiento verdadero es susceptible de variaciones modales”<sup>139</sup>. Los ojos de la ciencia son las teorías, y éstas a su vez no han tenido que desprenderse del contacto positivo con la realidad, es decir, han tenido que partir del dato positivo del Ser.

---

<sup>136</sup> IH, nv, p. 17

<sup>137</sup> Nicol, “Fenomenología y dialéctica” en, IVL, p. 96

<sup>138</sup> RF, p.316

<sup>139</sup> CRS, p. 61

Pensamos que son tres los requisitos básicos que debe contar cualquier puesta en marcha de investigación científica, a saber: *planteamiento del problema, una hipótesis tentativa y un criterio de validación*. Nicol al restituir la visibilidad del Ser, ha establecido de una vez el horizonte del suelo para toda ciencia posible; evidentemente, toda ciencia especial se propone la investigación de la esencia de un relieve específico de la realidad, ninguna ciencia posee como objeto a la realidad en general, cada una orbita sobre algún rincón específico. Y respecto a esta última cuestión, la historia de las ciencias dan constancia de una múltiple gama de respuestas.

No obstante, quisiéramos insistir que mediante este esfuerzo pretendemos llegar también a la matriz epistémica de Nicol. Preguntemos nuevamente ¿cómo es posible el conocimiento?, podría decirse que la posibilidad de éste se finca sobre dos condiciones, a saber: la presencia del Ser y en la conveniencia dialógica entre los hombres.

Pensamos que una de las maniobras indispensables a realizar inicialmente en toda ciencia, consiste en una suerte de confección de su radio de acción, es decir, ésta debe determinar su objeto, para evitar turbaciones; la astronomía, por ejemplo, debe especificar el radio de su objeto, para no confundirse con la botánica. Digamos que la realidad, formalmente, tiene que diseccionarse en campos. Este acto se refiere a un acto de clasificación, no a una creación, ni a una donación. Semejante confección se realiza andando el camino del método. La realidad nos es dada, mientras que su disección de estudio es construida. Esta clasificación, desde luego, no es algo natural, es una construcción de la ciencia.

Podría decirse que mediante la delimitación específica de cada ciencia se encuentra ya de alguna manera dibujado el horizonte del radio de acción para la razón. Si bien el objeto general de estudio de la ciencia se cifra en la realidad, también es cierto que no cualquier faceta de la realidad puede ser cognoscible; y esto hay que tomarlo con mucha cautela. Cuando hablamos de límites, nos referimos explícitamente a los linderos de la razón, no a los de la realidad. Hay que decirlo, la realidad no posee límites establecidos. Pensamos que la cuestión clave a propósito del asunto de las acotaciones epistemológicas de la razón debe

tocar estos dos puntos, a saber: los límites de los alcances de la razón, y por otro, especificar el claro del Ser susceptible de conocimiento. Ambos hallazgos son operaciones demarcatorias. Otro de los rasgos que consideramos merece reconocimiento, emanado de la filosofía del autor catalán consiste en afirmar, precisamente, la asequibilidad del Ser, cosa que no se había planteado expresamente. Podría decirse que en general “las doctrinas metafísicas... coinciden en la trascendencia y la intemporalidad, que son las notas decisivas del absoluto”<sup>140</sup>, haciendo de este último algo trascendente. Digamos que en la tradición la nota más frecuente del absoluto es la trascendencia, la inasequibilidad. En Nicol el Ser no es trascendente, no está más allá, tampoco no hay nada fuera de éste. La razón transita en el interior del Ser, “del ser sólo se puede hablar desde la realidad, porque está en ella”<sup>141</sup>. Ser y realidad son una y la misma cosa. El Ser no es aparte de lo real, ni la razón aparte del Ser. Sin embargo, creemos que es necesario anticipar que existe un, por así decirlo, rostro del Ser en donde se dibuja el marco para los límites del conocimiento.

Pensamos que el tópico de los límites de la razón, va tomado de la mano del acotamiento radical del sentido general del objeto. Esto lo podemos ver tanto en Kant, como en Wittgenstein. En Kant el fenómeno posible existe sólo en el horizonte de la representación; a su vez en Wittgenstein el mundo es el conjunto de todos los hechos posibles, siendo que un hecho para este último, sólo existe en el lenguaje, puede decirse que el mundo o los hechos existen sólo en el horizonte del lenguaje y nada más. Por su parte en Nicol podría decirse que existe una vinculación original entre el Ser y el logos, vinculación que, sin embargo, no ha existido desde siempre, es decir no ha sido eterna, posee una datación. El logos irrumpe en algún momento del tiempo en el Ser, con lo cual este último adquiere la modalidad de *presencia*.

Que el Ser sea *presencia* significa que no es un supuesto, sino más bien un hecho. La presencia ha sido la que advino a ser posible, sólo por el logos. Es decir, desde la óptica de nuestro autor, podría decirse que la razón posee como

---

<sup>140</sup> IH, nv, p. 68

<sup>141</sup> ME, nv, p. 128

ámbito abierto y estricto de conocimiento la presencia del Ser; desde que hay logos se puede dar razón de lo que aparece. Esto es lo que, indudablemente, lleva a Nicol a la formulación de afirmaciones contundentes, tales como: el Ser está a la vista, el Ser es apariencia o “todo lo que existe es fenoménico”<sup>142</sup>. Digamos que en este punto el autor encuentra la piedra inconvencible para toda tesis posible: es la instancia obligada de todo juicio que haya de concebirse como válido.

“El ser está a la vista, dice. Lo cual no implica que todo el ser esté siempre a la vista de todo el mundo, ni que los hombres y las épocas exhiban la misma capacidad visual”<sup>143</sup>; hay porciones de la realidad que requieren ser buscadas y requieren instrumental sofisticado para su estudio, es decir, que no se aprecian en una primera o segunda inspección. No todo lo que puede ser visible, o cognoscible, aparece en un primer vistazo. Sin embargo, los buscadores del conocimiento y de la verdad *necesariamente* “siempre han de partir de algo que sí se ve”<sup>144</sup>, este es el punto inconvencible. *Todo conocimiento, o bien tiene que partir de algo visible, o en su defecto, tiene que conocerse mediante la remisión a algo que se vea.*

El itinerario de las ciencias está tejido por la búsqueda ulterior de la esencia de las cosas. La ciencia es por antonomasia problemática, parte del planteamiento de uno o varios problemas; sus respuestas necesariamente son ulteriores, son el resultado de todo un proceso de investigación y de búsqueda. En este sentido diríamos que la esencia de las cosas no se da en una primera inspección, tienen que buscarse parsimoniosamente: por esto su investigación requiere de hipótesis tentativas. La esencia de las cosas es eminentemente un problema que requiere de alguna respuesta. Sin embargo, aunque la esencia sea lo buscado, es decir, aquello que no se posee en una primera inspección, necesariamente tiene que remitirse a algo que sea positivo. El autor dice: “Es cierto que hay algo en lo real que no se ve, literalmente, con los ojos de la cara. Pero se ve de otro modo, o se ve en lo que aparece. Por ejemplo, las emociones que siento en mi interior, los pensamientos que pienso..., las partículas atómicas y los ácidos nucleicos son

---

<sup>142</sup> RF, p. 316

<sup>143</sup> CRS, p. 61

<sup>144</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 270

reales y no los veo”<sup>145</sup>; no obstante, la posibilidad de su conocimiento se finca precisamente en la susceptibilidad que éstos poseen para traslucirse en algo positivamente visible, es decir, de verse, ya directa, ya indirectamente.

La ciencia es búsqueda, y se gesta a partir del dato de la existencia del Ser, no obstante, “lo que aparece no es menos ser que lo encubierto; lo descubierto no es menos aparente que lo conocido a primera vista”<sup>146</sup>. Aquí encontramos una vez más el punto angular, digamos la vértebra principal de la matriz epistémica de nuestro autor: *el conocimiento tiene que remitir hacia un estrato perceptible; es decir, el conocimiento debe apelar a la percepción, ya como punto inicial, ya como conclusión*: entonces así se caerá en la cuenta de que lo descubierto (la novedad) no es menos aparente que lo conocido a primera vista. En Nicol podría afirmarse que todo cuanto haya de ser conocido necesariamente deberá partir de algún dato positivo de aspecto empírico del Ser, o en su defecto, podrá conocerse si y sólo si tiene la posibilidad de traslucirse en algo visible, y como visible, es decir, en tanto fenómeno. La investigación parte de la apariencia y “lo que iremos desentrañando después no será otra cosa que apariencia”<sup>147</sup>. Se conoce lo real en tanto que posee aspecto, en tanto que posee apariencia y puede percibirse.

Para reforzar un poco más esto, tal vez valga la pena mencionar que en Kant se afirmaba, “todo cuanto haya de ser tenido como objeto primeramente debe ser puesto en una intuición posible”<sup>148</sup>; la capacidad intuitiva de la razón era el tribunal que resolvía sobre la viabilidad o inviabilidad del objeto como susceptible del conocimiento. En Nicol, por su parte, podría afirmarse: todo cuanto haya de ser tenido como objeto debe poseer como condición manifestarse fenoménicamente; la condición para el conocimiento del objeto consiste en que éste sea fenómeno. La posibilidad del conocimiento no se finca en la razón, como primera instancia, sino en que la realidad mentada posea aspecto.

La realidad, para Nicol, es ante todo un acto de presencia. Pero esta presencia, en nuestro autor, quiere decir aspecto fenoménico. El ente “lo

---

<sup>145</sup> *Idem.*

<sup>146</sup> Nicol, “Fenomenología y dialéctica” en, IVL, p. 90

<sup>147</sup> PC, p. 321

<sup>148</sup> Kant, *Prolegómenos*, párrafo 7, p.79

*reconocemos en su apariencia y por su apariencia, porque el Ser es apariencia..., en la apariencia está todo el Ser, y detrás de ella no hay nada*<sup>149</sup>. En suma, todo lo cognoscible es apariencia, es decir, es fenómeno: “Ningún saber de verdad tiene que traspasar la apariencia. El ser de veras no está oculto detrás del fenómeno”<sup>150</sup>.

Lo que vale la pena destacar aquí es lo siguiente: por un lado, el autor lleva a cabo una marcada ponderación del atributo que éste considera fundamental del Ser: la apariencia. Mientras que por otro lado, pensamos que es posible indicar que sobre lo abierto de este claro se puede asentar *el marco general donde se dibuja el margen de los límites específicos y estrictos del conocimiento*.

El meollo de esta matriz epistémica, dicho por las propias palabras de Nicol, podría formularse en los siguientes términos: “*No hay más realidad que la que percibimos, ni otro conocimiento que la percepción*”<sup>151</sup>. En este planteamiento se pone de manifiesto que aquello en donde embona la actividad gnoseológica del logos es en la fase fenoménica del Ser.

Sin embargo, en Nicol podría decirse también que no hay nada en el entendimiento sin que antes no haya pasado por la representación dialógica, es decir, por aquello que hemos aludido en nuestro segundo capítulo bajo el nombre de percepción integral. La percepción requiere el concurso de todas las funciones del hombre y el concurso también de la comunidad. La representación es una operación dialógica. Podría decirse que en esto último se establecen los límites de la razón: el aspecto fenoménico del Ser demarca el contorno de los límites del conocimiento. No hay más conocimiento que la percepción, e inversamente, no hay más realidad que la que percibimos, tal como lo ha mencionado literalmente el autor. En esto, el horizonte de la demarcación del logos encuentra determinación: “El logos humano se mueve necesariamente dentro de la esfera de lo que es, de lo que existe”<sup>152</sup> como fenómeno. El fenómeno, se diría, es el ámbito del conocimiento.

---

<sup>149</sup> PC, pp. 320-321

<sup>150</sup> CRS, p. 159

<sup>151</sup> HE, p. 51, el subrayado es nuestro.

<sup>152</sup> *Ibid*, p. 17

Sobre esta base también se levanta la esperanza de la inmanencia ontológica. Si no hay más ser que el perceptible, entonces todo, necesariamente, deberá estar aquí; aquí en el marco de la óptica de percepción del logos. El Ser aparente es el límite de la razón, e inversamente, la razón fenoménica representativa señala el horizonte del Ser: por el logos el Ser reafirma su unidad, reafirma la autointegración de todas sus partes, sin dejar absolutamente nada al margen: todo está en el Ser. “Si no hay nada más allá del Ser visible, desaparece la línea divisoria, y todo lo que hay está simplemente aquí”<sup>153</sup>.

La percepción es fuente positiva del conocimiento, tal como lo dice nuestro autor; sin embargo, el hombre puede conocer también realidades que nunca percibió directamente, tales como los acontecimientos pasados que figuran en la historia. Hoy tenemos acceso a la obra de Platón, por ejemplo, cuya época dista muchos siglos de la nuestra y además podemos formarnos una idea acerca de su doctrina. ¿Cómo es posible el conocimiento de realidades ajenas que jamás hemos percibido directamente?, a lo cual el autor contesta: “Gracias a la palabra aprehendo como reales e incorporo a mi mundo realidades que jamás conocí directamente, y por ello son comunes a mí y a quien las pudo aprehender de esa manera”<sup>154</sup>. La palabra permite la representación, aún en ausencia de los objetos mentados. Por esto decimos que en Nicol podría afirmarse que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado por la percepción y por la representación dialógica. *La percepción y diálogo son las fuentes, en Nicol, del conocimiento*. Sin embargo, ambas veredas nos conducen irremisiblemente, una vez más, al aspecto fenoménico de la realidad.

El logos está originariamente vinculado con el Ser, pero cabe hacer la acotación que, desde nuestro particular punto de vista, esta vinculación a Nicol le resulta viable sólo mientras el sentido del Ser se conciba como presencia. La razón es esencialmente fenomenológica, porque se las ve siempre con fenómenos. Y si todo lo que existe es fenómeno, entonces, “a primera vista”, todo

---

<sup>153</sup> CRS, p. 171

<sup>154</sup> VH, p. 338

es cognoscible. La razón se las ve con la presencia del Ser, es decir, con el lado aparente de éste.

Sin embargo, esto nos plantea otro problema, el cual Nicol quiere y a la vez no quiere dar constancia: el problema de la inmanencia del Ser y la emergencia de lo incognoscible. En este punto el autor comienza a anticipar la susceptibilidad de dos maneras de entender la razón: la razón fenomenológica, por un lado, y otra razón que ya no sería fenomenológica, cuyo dato emerge precisamente con ocasión al atisbo de los límites de la razón: “la razón racionante, nos dice, o razón teórica... choca con ciertos límites..., sólo podemos hacer *fenómeno-logía* de lo fenoménicamente real... Con la razón teórica sólo podemos ocuparnos de los entes, y de su forma constitutiva de ser”<sup>155</sup>. Esta afirmación lleva implícito el reconocimiento, por un lado, de la apercepción del límite de la razón, y por otro, la aceptación humilde de que no todo puede ser abarcado mediante una razón fenomenológica: hay algo más que, siendo real, sin embargo, se sustrae al fenómeno y a esta razón.

Aquí convendría traer nuevamente a mención la afirmación que hemos dibujado más arriba: la noción de límite es consustancial al logos, más no al Ser, limitada es la razón, ya porque advino a ser, ya porque no podrá conocer el todo. Por su parte el Ser es lo absoluto, es inconmensurable, eterno, necesario, no se agota en ninguna existencia particular. Por contraste de lo determinado, sería lo indeterminado. Diríamos que en Nicol el logos sabe del Ser sólo mediante el atributo de la apariencia; y podríamos aceptar de paso que el Ser, siendo inconmensurable, no se agota en la mera apariencia: en ésta se fincarían los límites del logos, más no los del Ser. *Ésta sería un rostro conveniente para una razón fenomenológica, pero no agota el todo del Ser.* La razón no finca la horma al Ser.

El reconocimiento por parte de Nicol de dos modalidades de la razón, tal vez sea el testimonio más inmediato a nuestra aseveración que dice: la razón fenomenológica no puede convenir con todos los rostros del Ser, la razón posee límites, el Ser no. El autor reconoce los límites de la razón fenomenológica al

---

<sup>155</sup> *Ibid*, pp. 323-324

asentir que fenomenología se puede hacer sólo acerca de lo fenoménicamente real, es decir, acerca de la realidad positivamente perceptible. Pero acerca de lo no fenoménico, acerca de lo no perceptible, diría, no se puede hacer fenomenología, es algo que la razón no puede “resolverlo teóricamente o racionalmente”<sup>156</sup>.

En otra parte dice: “Somos limitados, y lo que no tiene límites o lo que está fuera de los límites es misterio”<sup>157</sup>. Por fin Nicol se atreve a nombrar lo allende a los límites de la razón: el misterio es lo que escapa a las posibilidades de la razón. La cuestión del misterio “no puede resolverse en los términos de una fenomenología de la relación simbólica”<sup>158</sup>. Porque el misterio no posee el aspecto aparente del ente; sobre este último puede hacerse fenomenología, mientras que el misterio, al no presentar este tipo de rasgos visibles, escapa a su margen.

Nos llama la atención el hecho de que en una metafísica, como la de Nicol, resurja, a última hora, nuevamente esta dislocación entre lo cognoscible y lo incognoscible. Lo cognoscible sería el fenómeno, mientras que el límite de lo abierto del conocimiento estaría, al fin, circundado por lo incognoscible: el misterio.

El misterio representaría para nuestro autor aquello que llama insondable, lo imposible para la razón. En Kant, algo insondable teóricamente era el ser en sí, mientras que en Nicol la barrera infranqueable es el misterio. “Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede racionalizar el misterio..., y esto significa que no puede ir más allá. Este misterio iluminado agota las capacidades de la razón”<sup>159</sup>.

En suma, en la filosofía de Nicol se lleva a efecto una delimitación de los alcances epistemológicos de la razón. Asimismo se vuelve a establecer, por prescripción metódica, la distinción entre lo cognoscible y lo incognoscible.

Tratemos ahora, pues, de avanzar hacia la fisonomía de lo allende a los límites de la razón fenomenológica: el misterio.

---

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 323

<sup>157</sup> HE, p. 36

<sup>158</sup> CRS, p. 261

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 268

## II) Una palabra en torno al espectro del misterio

Pensamos que el misterio, en tanto horizonte insondable, amanece ante nuestro autor precisamente por la imposibilidad que posee la razón para resolverlo teóricamente. Aquí también tiene que distinguirse, por rigor metódico, lo desconocido y lo insondable. Lo desconocido posee, por característica, la posibilidad abierta de su asequibilidad, no así lo insondable. El misterio es el nombre con que aparece en Nicol lo insondable; el cual ciertamente podemos nombrar, pero no resolverlo: “podemos hablar del misterio, pero no resolverlo teóricamente”<sup>160</sup>. El misterio representa la limitación infranqueable: “el final de la razón, dice Nicol, es su limitación irrebasable”<sup>161</sup>. El autor catalán reconoce que la razón es limitada, mientras que el Ser inconmensurable. El Ser excede a los límites de la razón.

Lo cierto es que, desde algún ángulo, la obra de nuestro autor se puede registrar la huella que dibuja la parábola del recorrido que describe el tránsito que va de la luz a la tiniebla. Todavía hasta *Los principios de la ciencia*, nuestro autor juega con la convicción que el misterio del ser, arrastrado por centurias enteras, se ha desvanecido, su sola presencia sería el testimonio más fehaciente a este respecto: “El presunto misterio del absoluto, dice, se desvanece en la contemplación del más efímero de los fenómenos: en la flor”<sup>162</sup>. El ser no es misterio, no envuelve el misterio, es antes bien luz, es evidencia universal. Sin embargo ya en *La reforma de la filosofía*, esta convicción ha comenzado a columbrar otro rumbo: ahora la presencia eminente del ser conlleva en su seno el misterio, ahora el Ser ya no sólo es evidente, es además inexplicable: “La presencia total es misterio... El hombre está rodeado por el misterio..., la claridad envuelve la oscuridad más impenetrable..., la presencia total no ofrece su razón

---

<sup>160</sup> VH, p. 323

<sup>161</sup> CRS, p. 268

<sup>162</sup> PC, p. 363

final...”<sup>163</sup>. La luminosidad del Ser importa el misterio. Pensamos que esto es indicio de una transición y de maduración filosófica: el autor está siendo cegado por la luminosidad de la omnipresencia del Ser.

¿Qué es en suma el misterio? Desde nuestro particular punto de vista, éste, en primer lugar, alude a un rincón epistemológico, el cual amanece propiciado por las limitaciones de la razón; y en segundo lugar, el misterio alude también a una suerte de existencia, es decir, una faceta de la realidad. Ambas facetas se pueden recoger del prado de la obra de Nicol.

“Lo misterioso es que el misterio asome en lo diáfano”<sup>164</sup>. Lo curioso es que aquí el autor juega abiertamente con los conceptos de lo claro y lo oscuro, es decir, el asomarse de algo que custodia lo claro presupone un acto de traer algo a la luz, la presencia permite columbrar el misterio, pero al mismo tiempo inhibe todo puente teórico hacia éste. Asoma algo que no es fenómeno, es misterio: no todo lo que es puede reducirse a fenómeno.

“El absoluto, dice el autor, es lo inexplicable... Es inexplicable porque es el fundamento de toda explicación”<sup>165</sup>. Al Ser lo vemos permanentemente instalado en el fenómeno de los entes. Hay Ser, evidentemente, pero ¿por qué hay ser? Es algo que ninguna razón jamás podrá responder. Por esto con toda razón Nicol insiste una y otra vez que, “*acaso sea imposible dar una respuesta a esta pregunta que interroga por el ser. Acaso exceda a los límites de la filosofía*”<sup>166</sup>. El Ser no es problema. “La cuestión sería: ¿en qué consiste ser?... Pero esta pregunta nadie la contesta. El ser es simplemente la realidad, es la propiedad que exhibe inicialmente todo aquello que decimos *que es*”<sup>167</sup>. “La misión de la metafísica no es... comprender el Ser. La pura presencia no requiere explicación... El Ser no tiene sentido”<sup>168</sup>, ni razón de ser, no requiere de argumentos lógicos, no es producción de la razón: la presencia del Ser no requiere explicación.

---

<sup>163</sup> RF, pp. 145-146

<sup>164</sup> CRS, p. 176

<sup>165</sup> IH, nv, p. 72

<sup>166</sup> HE, p. 17

<sup>167</sup> Nicol, “Discurso sobre el método” en, IVL, p. 271

<sup>168</sup> CRS, p. 176

En este punto quisiéramos resaltar dos pasajes, contrastantes, en donde Nicol deja entrever mucho más que lo que dice. En la *Crítica de la razón simbólica* nos dice: “*el Ser... es una permanente reproducción de sí mismo. Se manifiesta de mil maneras*”<sup>169</sup>; aquí se admite que el Ser se manifiesta y se manifiesta de múltiples maneras. Otra frase que quisiéramos subrayar, aparece en la nueva versión de *La Idea del hombre*, complementaria a la anterior. Dice: “tenemos el privilegio de dudar de los entes porque el Ser es indudable. También podemos tener dudas respecto de *los atributos del Ser*, pero no respecto de su *presencia*”<sup>170</sup>. Lo cual nos arroja la confirmación que el Ser posee distintos atributos, ante los cuales la razón en algún momento puede titubear, es decir, puede poseer algún dejo de inseguridad. Sin embargo, de entre todos ellos, hay un modo explícito que puede sustraerse a toda suerte de duda, a saber, *la presencia*.

Reuniendo estas dos frases se diría: el Ser manifiesta sus atributos de múltiples maneras, es decir, manifiesta modalmente sus atributos. Sin embargo, no siempre se los ha columbrado con la misma intensidad. El autor está plenamente convencido de que la presencia es el modo invariable del Ser. Lo que habría que añadir sería, efectivamente, cualquier planteamiento parte del dato de la presencia, pero *no todo modo del ser se reduce únicamente a esta presencia*: hay por lo menos otra faceta del Ser, en la misma obra de Nicol, que se sustrae a la presencia.

Los límites de la razón han dejado anunciar otra faceta que escapa a la presencia, la cual no ha sido producida artificialmente por la razón. Es decir, el misterio no sólo es el umbral donde caducan las posibilidades epistémicas del logos, sino que alude a algo que existe de suyo.

Nicol en la *Crítica de la razón simbólica* realiza esta modesta afirmación: “los hechos rebasan el alcance de la razón”<sup>171</sup>. Y será precisamente este punto el vértice donde se echará de ver aún más el abismo insondable del misterio, porque aquí encuentra cobijo la reunión del logos y la materia. Y desde nuestro particular

---

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 176, el subrayado es nuestro.

<sup>170</sup> *IH*, nv, p. 73, el subrayado es nuestro.

<sup>171</sup> *CRS*, p. 264

punto de vista, este punto, donde convergen éstos (materia y logos), representa propiamente la bisagra que abre paso al atisbo del aspecto ontológico del misterio.

El planteamiento de entrada es el siguiente: “Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia”<sup>172</sup>. La palabra no se reduce a materia, como tampoco la materia es irreductible a algo inmaterial; ambos son modos del ser. La sorpresa sobreviene cuando estas dos modalidades de lo que es tienen que converger para hacer posible la expresión.

En este acontecer se revela lo más inaudito: el logos irrumpe, “este nacimiento tuvo que efectuarse, obviamente, sin el concurso de ninguna agencia libre”<sup>173</sup>. El acto mismo de esta irrupción es inexplicable para cualquier intento de la razón. Pero quizá sea un tanto más sorprendente, y por ello más enigmático, la recurrente convergencia entre el logos y la materia cuando se produce una operación simbólica: “El misterio de esa separación y esa unión simultáneas se produce cada vez que se efectúa una operación simbólica”<sup>174</sup>. Por esto inmediatamente el autor agrega, “el enigma se revuelve sobre sí mismo: ya no es tan sólo el del origen y el de una *separación* entre dos “sustancias” esencialmente distintas, sino el de su efectiva unión”<sup>175</sup>. El misterio se triplica: el origen, la separación y la reunión entre el logos y la materia.

El misterio del logos es el misterio de la materia. Misteriosa lo es ya de suyo esta reunión, pero lo es aún más aquello que se asoma en esta convergencia entre el logos y la materia. Por esto el autor acota diciendo: “La comprensión rigurosa de los términos que constituyen el problema obliga a reconocer que no tiene solución”<sup>176</sup>. Digamos que asistimos a la reunión y distinción entre el logos y la materia, pero el porqué de esta coincidencia no es algo fenoménico, es inexplicable porque escapa a los márgenes del radio de la razón.

Sin embargo, la bisagra que nos abre propiamente al atisbo del misterio ontológico es ésta: según palabras de Nicol, “el misterio meta-físico es que *de la*

---

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 256

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 257

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 262

<sup>175</sup> *Ibid*, p. 262

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 267

*physis nace el logos*<sup>177</sup>. De la naturaleza emerge el logos. De lo insensible y oscuro de la materia emerge una sustancia inmaterial cuya función, una vez abyectada, vino a iluminar todo el entorno con su función irradiante y especificadora. El Ser experimenta una efectiva y contundente transformación. La radiografía de éste ahora cuenta con dos relieves: el logos y la materia, la extensión y el pensamiento.

El logos en algún momento del tiempo irrumpe, dislocando con esto automáticamente, por así decirlo, las eras del Ser en dos: la era que precede a esta irrupción, y la que surge junto con ésta: “su aparición [del logos] representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que había permanecido mudo desde la eternidad”<sup>178</sup>. Este desdoblamiento del Ser, lo entendemos en dos direcciones: por un lado, en cuanto a la constitución de su fisonomía, ahora el Ser no sólo era material, junto a la materia podemos encontrar al logos. Mientras que por otro lado, en cuanto a la cronología del Ser, el desdoblamiento de éste lo inferimos como la sucesión y relevo entre dos eras, marcadas precisamente por la irrupción del logos: hay un antes y un después.

Con la irrupción del logos, dice el catalán, el Ser adquiere la modalidad de “presencia”. Sin embargo, la idea misma de esta irrupción nos abre la puerta retroactivamente hacia un horizonte del Ser que quiere, y no obstante, no puede ser nombrado. La presencia como modo del Ser, aunque permanente, sin embargo, es datable, comienza juntamente con la irrupción del logos: “pero en rigor extremo, nos dice al autor, *el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia*”<sup>179</sup>; en otra parte al respecto también nos dice: “Sin logos, el Ser no sería presencia”<sup>180</sup>. Lo cual siembra el anuncio de que efectivamente hay algo allende, no al Ser, pero sí a la presencia.

Debemos tener claro que el Ser no nace con el logos. El Ser precede, y excede, al logos. El Ser no posee datación. Es el logos quien irrumpe. La presencia es sólo una faceta del Ser cuyo contorno se dibuja a propósito del logos.

---

<sup>177</sup> RF, p. 155

<sup>178</sup> CRS, p. 259

<sup>179</sup> ME, nv, p. 129, el subrayado es nuestro.

<sup>180</sup> IH, nv, p. 80

Y ésta es precisamente la que nos viene a dibujar la insinuación de otro rostro del Ser que fenomenológicamente se antoja imposible. Desde que hay logos se puede dar razón de lo que aparece. Sin embargo, la era que precede al logos es, por así decirlo, la inmensa tiniebla que alberga el misterio infranqueable, donde la razón nada sabe, donde la razón nada puede. Y esta frontera es, sin más, la limitación insondable de la razón fenomenológica.

La luminosidad refulgente de la presencia nos ha conducido hasta este umbral, cuyo rótulo al frente de la puerta dice: misterio. Digamos que nos ha abierto, cual bisagra, el horizonte de otro rostro del Ser, que quiere, y sin embargo, no puede ser nombrado; y que la razón precautoriamente nombra con el título de misterio. Por esto Nicol insiste: "El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen"<sup>181</sup>. La razón conlleva su límite incrustado, asimismo, podría decirse, la presencia conlleva permanente el misterio, cual lindero que señala el margen positivo donde se resuelve su afirmación. Presencia y misterio, más que excluirse, se reafirmarían mutuamente, se complementarían. La demarcación de la presencia reluce en la acotación que le finca el misterio; asimismo, la presencia nos conduce hasta el umbral del misterio.

La ganancia filosófica a propósito del misterio, no se finca en la esperanza de emprender una exploración ulterior, sino más bien, en el hecho de que éste ha venido, por un lado, a recalcar el cerco de la presencia, y a la vez ha trastocado este cerco, anunciando que efectivamente hay algo más que se sustrae a la mera presencia. El misterio, al ser la frontera infranqueable, representaría propiamente lo no pensado del Ser, lo cual no ha de traducirse necesariamente como la tarea del pensar. La ciencia tiene la consigna de reconocer y caminar dentro de lo abierto de los límites de la razón. Sin embargo, cabe hacer otra afirmación más: *presencia y misterio le pertenecen al Ser*. Podría decirse que tanto la presencia, así como el misterio, son modos, o si se quiere, rostros, del Ser.

El Ser es uno, múltiples son los mundos, como múltiples también son los rostros o ángulos de apercepción de lo real, de aquí se generan los puntos de vista. Presencia y misterio, dijéramos, se continúan, uno enseguida del otro, los

---

<sup>181</sup> CRS, p. 265

separa el hilo tenue de los alcances justos de la razón. Digamos que debido al radio de la jurisdicción de la razón, la geografía del Ser adquiere, nuevamente, otras dos tonalidades: lo pensable y lo impensable. Éstas son dos tonalidades epistemológicas, no son dos realidades adjuntas, son dos modos del Ser, son dos relieves epistemológicos, el uno es transitable, el otro intransitable. El monismo ontológico no se rompe: el Ser es uno.

## CONCLUSIONES

### *1-. Consideraciones generales sobre la epistemología de Nicol*

A lo largo del presente hemos realizado un recorrido por los principales episodios de la epistemología de Eduardo Nicol. La trama de estas consideraciones nos han permitido atisbar distintos frentes ya de la concepción del ser, ya del hombre, ya de la noción del conocimiento y la ciencia; esto nos ha otorgado asimismo la posibilidad de ir corroborando la compleja red de planteamientos que recorren la vereda de los problemas básicos de la filosofía en aras de una epistemología tocados por la caricia reflexiva de nuestro autor. De donde podemos sostener abiertamente que Nicol es un eminente epistemólogo, el que, sin embargo, la crítica contemporánea no ha considerado en su justa dimensión. Pensamos que nuestro autor tiene varios elementos importantes que coadyuvan al incremento de la tradición de la filosofía contemporánea: la noción del ser, los principios de la ciencia, el criterio de validación del conocimiento, el criterio de demarcación de la ciencia, la noción del hombre, entre otros.

Coincidimos con éste cuando afirma que la reflexión epistemológica necesariamente tiene que ser al mismo tiempo una meditación metafísica, ya porque atañe a la validez del conocimiento, ya porque propone un criterio de validación del mismo, ya porque alude al origen y fundamento de éste. La metafísica de nuestro autor posee un aire renovado y fresco, la cual en su marcha va a asumir entre otros compromisos también el de renovar el argumento fundacional tanto del conocimiento en general, así como de la ciencia en particular; esto viene de alguna manera explicado por el momento histórico que circunda a nuestro autor, amén de la serie concatenada de ideas filosóficas que empatan a la época suya: el panorama epistemológico frente a sí ya es completamente otro respecto de aquel que envolvió los siglos XVIII o XIX, digamos que el fenómeno del conocimiento científico en el siglo XX ha adquirido connotaciones inéditas, mismas que la filosofía ahora tiene que explicar; este

empeño es lo que le permite a Nicol involucrarse en el debate epistemológico moderno.

Consideramos que ciertos planteamientos de la obra del autor de *Los principios de la ciencia* son de suma importancia para la meditación epistemológica moderna, sobre los cuales vale la pena insistir para resaltarlos, mismos que poseen un impacto directo en el desarrollo de la metafísica moderna; insistamos que para nuestro autor toda filosofía sistemática y rigurosa es al mismo tiempo una “teoría de la ciencia en general”. La meditación sobre el conocimiento y la ciencia no representa el temario de alguna asignatura novedosa, la filosofía desde sus orígenes ha cubierto esta asignatura. Es la actitud autocrítica de la filosofía reflexionando sobre sus propios pasos; digamos que con ello se prolonga la tradición actualizando el estado de sus meditaciones. La manera como se dará esta prolongación por vía del pensamiento de nuestro autor va a adquirir ciertos matices particulares, entre los cuales quisiéramos resaltar únicamente tres: “el estado integral de la temática filosófica”, “la matriz epistémica de la fenomenología dialéctica” y “la integración de la ciencia mediante un criterio de demarcación, el cual revierte más bien en un camino de integración de las ciencias en una suerte de cuerpo orgánico”.

Un elemento que nos encontramos en el desarrollo de la filosofía de nuestro autor, y que contribuye a resaltar su peculiaridad, consiste en que la meditación epistemológica se encuentra anclada al desarrollo de una ontología estricta, al mismo tiempo que se encuentra tomada de la mano de una idea del hombre como ser simbólico capaz de conocer la realidad mediante su interacción comunicativa, cosa efectivamente singular; porque dicha trama así engarzada no la encontramos en otras epistemologías tales como las de Popper, Lakatos o la de Kuhn, las cuales ofrecen ciertamente una teoría del conocimiento y un criterio de demarcación del saber científico, pero no viran en absoluto el timón de su barca hacia la cuestión del ser. Algo semejante, pero en sentido inverso, podría decirse de filosofías tales como las de Heidegger, o la de Sartre, entre otros, las cuales nos ofrecen, en el primero, una eminente insistencia en la pregunta que interroga por el sentido del ser, mientras que en la filosofía del segundo existe una marcada

insistencia por la cuestión acerca del ser del hombre; sin embargo, en ninguno de los dos casos encontramos el desarrollo integral de la cuestión del sistema del conocimiento y las ciencias, es decir, la sistematización de la idea del hombre, el saber científico y la cuestión del ser. Este contraste lo mencionamos, evidentemente, no con el propósito de demeritar esas construcciones, sabedores estamos que aquéllas poseen suma relevancia en el pasado filosófico inmediato; mencionamos tal contrastación con el único fin de destacar la peculiaridad de la construcción filosófica de Nicol, pero en ningún momento pretendemos sobajar o desestimar el mérito de cada una de aquellas construcciones.

Asombrosa y curiosamente esta integración temática (el ser, el conocer, el actuar -el hombre-) la hallamos en la filosofía de nuestro autor, por doquier que miremos, cualquier punto de su obra conecta irremisiblemente con el resto, y esto representa ya de entrada un rasgo distintivo, y al mismo tiempo una dificultad para el estudioso, debido a que es doblemente laborioso el esfuerzo que se empeña en la acotación de un tema preciso. Sin embargo, el engarce temático en nuestro autor, a nuestro juicio merece destacarse. La epistemología, al igual que cualquier otra disciplina filosófica, tal como la psicología o la ética, en Nicol no puede tratarse sin reparar simultáneamente en una consideración ontológica y otra antropológica.

Consideramos asimismo que uno de los momentos claves en que estos elementos quedan engarzados es en el proceso mismo del conocer, es decir, el acto del conocer supone la literal imbricación entre el ser y la idea del hombre en tanto ser cognoscente, con lo que se congregan al fin: ser, conocer, hombre. Desde luego, la manera como nuestro autor explica este proceso es uno de los elementos propios que permiten distinguir su filosofía respecto de otras; el aporte inicial que podemos extraer de esto consiste en que ello precisamente nos habrá de permitir aprehender de una manera un tanto más completa el cuadro de la *matriz epistémica* que podría derivarse de esta construcción; esto asimismo nos permitirá arribar al reconocimiento de otra peculiaridad más, la cual se cifra precisamente en la estructura de esta matriz epistémica propuesta por el catalán.

Particularmente pensamos que la construcción de la matriz epistémica a partir de la filosofía de nuestro autor requiere necesariamente el concurso de dos ideas directrices claves: *la idea del ser como presencia y la idea del hombre como ser de la expresión*. Digamos que la condición original para el conocimiento deriva de la siguiente formulación: hay Ser; este Ser es omnipresente, es decir, se ofrece siempre como dato positivo en cada ente. El ente es la tarjeta de presentación del Ser, este último no está más allá del ente; aunque esto no quiere decir en absoluto que el Ser halla de identificarse o confundirse con el ente, esta imposibilidad viene confirmada por el hecho de que no puede predicarse la misma nota para ambos: el ente es contingente, mientras que el Ser es absoluto. Sin embargo, hallamos que el aporte original que proviene de la ontología de Nicol afirma: el Ser es aparente, nuestro autor diría, es fenómeno; y esto, ciertamente, no tiene precedente (consideración que compartimos abiertamente). El Ser es presencia, está extendido y expuesto sobre la piel de la realidad. El autor contraviene con esto un supuesto básico de la metafísica tradicional: la ocultación del ser.

La posibilidad del conocimiento en este contexto teórico se encontraría condicionada por la presencia del Ser, es decir, se funda y deriva directamente del hecho de que el Ser sea fenómeno. Pensamos que esta formulación representa en la filosofía de Nicol la condición más primigenia para la susceptibilidad del conocimiento. Por esta razón, para nuestro autor el Ser deja de ser lo buscado, deja de ser la otra orilla. Esta afirmación, sin embargo, desde nuestro punto de vista, viene a trastocar completamente el itinerario de la metafísica, tal como el autor ha reconocido más arriba.

No obstante, esto último nos dibuja una especie de *paradoja* teórica. Porque si bien es cierto que nuestro autor grita a los cuatro vientos la nueva ruta para la filosofía diciendo: la nueva ruta se inicia declarando que el Ser no es problema. También es cierto que al lado y envuelta en esta declaración resplandece una eminente tematización ontológica. Sin embargo, pensamos que esta consideración nicoliana es una creación filosófica, es decir, es una propuesta ontológica, la cual ciertamente no pretende inventar al Ser, ni considerarlo como el producto de una hipótesis de teoría. No obstante, existe en esta concepción una

eminente inteligibilidad del Ser, es decir, existe toda una concepción filosófica sumamente compleja y bien trabada en todas sus partes, mismas que nos proporcionan distintos contornos del absoluto: ahí está por ejemplo la noción del Ser como lo absoluto presente-ausente en cada ente relativo, ahí está también la noción del Ser como el todo intensivo, ahí está finalmente la equiparación entre Ser y Realidad, entre otras. Lo cual nos confirma que en el interior de la obra de nuestro autor existe el desglose temático de una compleja ontología.

Pensamos más bien que el sentido del Ser en nuestro autor resplandece precisamente en esta serie de afirmaciones negativas: el Ser como no problema, el Ser como ausencia de sentido, etc. Nicol pasa a ser un baluarte importante en la historia de la ontología precisamente por esta serie de aseveraciones.

Pensamos que un aporte importante de nuestro autor en la historia de la meditación ontológica consiste en haber establecido la franca distinción entre el hecho y la teoría. El Ser es ante todo un hecho, es decir, no es una construcción teórica. El Ser no es producto de la razón. Esta convicción le permite invertir el orden de los factores: la razón no genera al Ser, es a la inversa, la razón se funda en algo extramental, se funda en el Ser. Nicol reconoce la distinción entre el Ser y la razón, asimismo opta por la preeminencia del Ser sobre la razón: el Ser funda a la razón. Sin embargo, aquí cabría una pequeña acotación: aceptamos que el Ser es un hecho, en este sentido antecede a la razón. Pero cuando hablamos de la sistematización de la idea del Ser, los factores vuelven una vez más a invertirse, debido a que toda idea, ya epistemológica, ya ontológica, indudablemente son factura de la razón. El Ser en tanto que hecho es extramental; pero en tanto propuesta filosófica, es indudablemente una construcción. Nicol tiene mucha razón cuando afirma que los hechos son como son y resultan irrefutables, porque efectivamente un hecho no puede refutarse, no así las ideas generadas acerca precisamente de los hechos. *No se refutan los hechos, se cuestionan y refutan las construcciones simbólicas acerca de éstos.* Por esto cuando hemos venido a la filosofía de Nicol, lo hemos hecho con un espíritu abierto y receptivo, que nos permita ver y oír la trama de las cosas. Evidentemente las cosas no se comprenden, se comprende únicamente el mensaje del otro versando acerca de

los hechos. En este sentido, se acepta o se cuestiona sólo el mensaje del otro. Por esto la historia de la filosofía es la trama de la intercalación de distintas voces dialogando en torno a uno o diversos temas. La filosofía es una tarea eminentemente teórica, su avance se cuenta mediante la intercalación de un argumento más convincente respecto de uno menos convincente. Es obvio que se dialoga con las ideas y no con los hechos, estos últimos pasan a ser la referencia del diálogo. En este sentido, estamos dialogando con las ideas que nuestro autor tiene acerca del conocimiento, la ciencia y el Ser.

Pensamos que el hecho de que el Ser sea tenido como presencia no inhibe la posibilidad de su tematización, si bien en nuestro autor éste no es un punto ulterior de llegada, no cabe ninguna duda de que la interrogación filosófica, haciendo un movimiento inverso, puede enderezarse hacia la cuestión del origen y fundamento, mismo que debe ser anterior ontológicamente, debido a que se encuentra en el inicio. Sin embargo, nuestro autor, como todo epistemólogo radical, encuentra precisamente en este punto la columna vertebral de lo que podríamos denominar criterio para la validación de las inferencias: todo conocimiento, nos dice, de una u otra forma, tiene que aludir a la apariencia, es decir, tiene que remitirse de cualquier manera a lo fenoménico; digamos que la condición del conocimiento se cifra en la condición fenoménica de lo real. Lo real todo es apariencia, en este sentido el conocimiento se encuentra enderezado hacia la apariencia. De aquí precisamente la noción capital de nuestro autor que afirma: el Ser está a la vista.

El autor acota y dice en *Historicismo y existencialismo: el Ser todo es fenómeno y a su vez no hay más conocimiento que el que se refiere a la apariencia fenoménica*. El Ser en cuanto que fenómeno sustenta el modo de conocer de lo aparente, porque “lo que es” es precisamente bajo el modo de la apariencia. Aquí cabe dejar subrayado por el momento estas dos aseveraciones desprendidas de este planteamiento: el Ser es fenómeno, y no hay más conocimiento que aquel que alude a la apariencia fenoménica.

Ahora bien, si es cierto que la presencia del Ser es la condición básica para el conocimiento, ahora cabe preguntar: ¿cómo es que se obtiene dicho

conocimiento? A lo que nuestro autor contestará: “mediante el concurso del otro”. El “otro” juega un papel sumamente importante dentro de la antropología y epistemología de Nicol, ya que éste representa la instancia tanto del conocimiento como la agencia para la validación del mismo. Este último apunte no se debe pasar por alto, ya que el conocimiento ahora es una empresa social, es una consigna comunal: la otra posibilidad sumamente importante para el conocimiento radica en la efectiva apertura intersubjetiva entre los hombres, mismos que al interactuar en el diálogo hacen posible la empresa del conocimiento. Desde luego, no todo conocimiento es científico, este último tendrá que validarse, es decir, probarse mediante algún criterio; y el criterio de validación que podría desprenderse del planteamiento de nuestro autor encuentra su instancia también en el otro: la factura del conocimiento requiere el concurso de dos sujetos dialogando en torno a una realidad en común, la posible coincidencia o discrepancia de opiniones coadyuvan al reconocimiento común del dato eminente del Ser. Este reconocimiento es la verdad más primigenia, es el primer nivel de la verdad y el conocimiento. El segundo nivel se encuentra distendido en la doxa, la cual ciertamente alude al Ser, pero su intención no es el conocimiento verdadero, la doxa es, como lo dice el autor, el conocimiento desprovisto de método y de rigor. El tercer nivel del conocimiento es la verdad científica, misma que debe depurarse por todo un proceso metódico y de validación. El criterio de validación del conocimiento científico encuentra abrigo en la reunión de dos instancias: primero, en la convención social y segundo, en la referencia común al objeto en cuestión. Tenemos así los tres niveles del conocimiento que nos propone Nicol, así como la presentación del criterio para la validación del conocimiento, en donde podemos ver el papel importantísimo que juega el otro, ya en la adquisición del conocimiento, ya en la validación del mismo.

El dato del Ser se obtiene mediante un acto comunicativo; esta aseveración nos conecta directamente con la idea del hombre como ser cognoscente vía la comunicación, o en otras palabras, el hombre conoce invariablemente mediante el diálogo. Lo cual supone el estado de relación intersubjetiva como condición *sine qua non* del hombre. Esta última idea nuestro autor la manifiesta algunas veces

mediante la idea del hombre como ser de la expresión, otras, mediante la idea del hombre como ser simbólico, mismas que aluden a este estado original de incompletitud, desde donde se explica la razón y la posibilidad de la comunicación.

El conocimiento versa siempre acerca de un relieve del Ser, y el hombre lo factura a través del diálogo, es decir, mediante el trato que mantiene con los demás sujetos; de esta relación intersubjetiva se deriva la objetivación del “objeto” específico en cuestión, esto es, al reconocer en común la existencia transubjetiva del objeto, éste adquiere realidad precisamente de objeto. En el proceso del conocimiento, según nuestro autor, se encuentran involucradas dos instancias: la idea del Ser como presencia o fenómeno y la idea del hombre como ser simbólico, lo cual, desde nuestro punto de vista, nos conecta con una idea del conocimiento entendido como *fenoménico y dialógico*. Se conoce sólo en el claro de la presencia del Ser, y la presencia, según Nicol, está en la apariencia, asimismo, se conoce la realidad dialógicamente, porque el hombre por definición es simbólico.

La matriz epistémica en la obra de Nicol se constituye por la entreveración del Ser fenoménico y el sujeto simbólico. Esta propuesta filosófica indudablemente es inédita en la historia de la epistemología. Podría decirse que nuestro autor reúne en una sola barca *Ser-fenómeno y sujeto-dialéctico* como ingredientes indisociables de una matriz epistémica que por sus componentes podría muy bien identificarse, según nomenclatura del propio autor, como “fenomenología dialéctica”. Amén de toda la complejidad teórica que conlleva esta reunión de la fenomenología y la dialéctica, nos parece que la materialización de esta matriz epistémica era posible únicamente mediante la confección de dos operaciones filosóficas previas: el reconocimiento de la fenomeneidad de la presencia, y en segundo lugar, la concepción del hombre como ser de la expresión.

Por otro lado, pero en esta misma dirección, hay que reconocer que no es de poca monta el acto que emprende Nicol al desocultar el Ser soterrado milenariamente por la tradición metafísica; tampoco es menos meritoria la partida contra el solipsismo de estirpe cartesiana para consolidar la idea del hombre como ser de la expresión. En esta idea del hombre, desde nuestro punto de vista, se da cabida al multifacetismo del hombre; digamos que no es una noción cerrada; por

el contrario, en ésta pueden encontrar abrigo las distintas nociones habidas y por haber acerca del hombre. Acerca del ser del hombre, dice nuestro autor, no cabe una definición, sino una historia que deja al ser de éste abierto hacia el porvenir.

La reunión de los dos términos: fenomenología y dialéctica, destacan el punto en el cual convergen los ingredientes de la matriz epistémica de Nicol, a la vez que impone de suyo su rasgo distintivo en la reunión de estas dos nociones caras de la tradición, y al mismo tiempo dibuja el contorno de su demarcación en la secuencia de las distintas propuestas epistemológicas. El problema de la demarcación es precisamente un serio problema al que se ha enfrentado la epistemología de vieja e inmediata datación. Se demarca una filosofía, se demarca una matriz epistémica, se demarca el mismo criterio de demarcación, y por supuesto, se demarca el conocimiento científico.

Otro rasgo sumamente importante que a nuestro juicio debe resaltarse y rescatarse de la epistemología de nuestro autor, es justamente el criterio que éste nos propone para la demarcación de la ciencia, precisamente porque a través de este criterio la epistemología logra efectivamente desvanecer el estado beligerante, contrapuesto o muchas veces encontrado entre las ciencias, a la vez que trastoca como caduca la necesidad de una metaciencia para la definición del conocimiento científico. Digamos que mediante esta propuesta el conocimiento científico no se define por el concurso de una agencia exterior, es decir, el conocimiento científico no tiene que trascender sus propios confines para adquirir el contorno de su acotación. Esto nos lleva indudablemente a cambiar la noción misma que tradicionalmente se posee acerca de la ciencia, la cual a lo largo de casi toda la tradición se ha identificado, o entendido, como una *disciplina*, misma que resulta del acto de enderezar su atención sobre algún relieve de la realidad y va a operar bajo cierta metodología específica. Desde luego, este trámite es requisito indispensable para cualquier ciencia, la definición de su objeto de estudio permite demarcar la jurisdicción de su radio de acción.

Respecto de esto último quisiéramos mencionar brevemente dos casos: Kant y Popper, para después contrastar con Nicol. Tanto para Kant, como para Popper, toda ciencia debe realizar inicial y conjuntamente estas dos operaciones:

definir su objeto material de estudio, así como su método apropiado para el mismo. La definición de su objeto de estudio es garantía de la especificidad de una ciencia. Cada ciencia se apropia la tematización de una parte específica de la realidad, vemos por ejemplo que las ciencias naturales atienden al complejo mundo de la naturaleza; asimismo vemos que las ciencias sociales atienden a los fenómenos sociales. Digamos que tanto a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias sociales les queda claro la especificidad de su objeto de estudio: cada cual atiende a un relieve de la realidad. Sin embargo, esto no sucede para la metafísica, misma que no posee propiamente un relieve específico de la realidad como objeto de estudio. Si preguntamos, por ejemplo, ¿cuál es el objeto de estudio de la metafísica? Podríamos responder: el Ser, el conocer y el actuar. Pero si nos vamos por el asunto del Ser, por ejemplo, nuevamente podríamos y tendríamos que preguntar: ¿qué porción de la realidad le pertenece al Ser? A lo cual podría contestarse que ninguna y al mismo tiempo absolutamente toda. Con lo cual quedaría deslegitimizada toda pretensión de hacer de la metafísica una ciencia, debido a que la ciencia, de entrada, debe ocuparse de una porción específica de lo real. En esta acotación, de acuerdo con Kant y Popper, se finca la legitimidad de una disciplina científica.

Tanto en Kant, como en Popper, la metafísica no es propiamente una ciencia, aunque esto no mengua la importancia que ésta posee respecto del conocimiento científico. La metafísica, para ambos, es una metaciencia o mejor dicho, una pre-ciencia, que se encarga de las condiciones y posibilidades, así como de los principios y límites de la ciencia, sin ser ella propiamente una ciencia.

Pensamos que el paso que lleva a cabo Nicol hacia la legitimización de la metafísica en cuanto que ciencia estricta viene sugerida por Kant y por Husserl. Sin embargo, si hemos de hablar de una metafísica como ciencia, esto será indudablemente desde Nicol. El cual, desde otra postura y mediante otro argumento, logra presentar a la metafísica propiamente como una ciencia estricta. Cumpliendo con esto el anhelo de un proyecto filosófico dibujado desde Kant. Lo curioso es que este paso nos sale al encuentro de una manera inusitada, es decir,

como el resultado súbito de un acto marginal de demarcación de la episteme, y no como el resultado cardinal producto de una tesis medular de la obra de Nicol.

La metafísica en nuestro autor adquiere el título legítimo de ciencia, no precisamente por el esmero empeñado en el tema del Ser como fenómeno, o porque dé cuenta de los hechos; no, antes bien este rostro habrá de relucir en medio de este paisaje a propósito del criterio de demarcación del conocimiento científico propuesto por nuestro autor. La científicidad de la metafísica aflora en el momento mismo en que se establece un criterio de comunidad de las ciencias, acto que asimismo vale para demarcar el lindero entre el conocimiento científico respecto del conocimiento pseudocientífico. Sucede, sin embargo, que en esta acotación no hay lugar para la metaciencia, como otrora hubo de acostumbrarse en epistemología, hay lugar sólo para una reunión integral de todas las ciencias en el claro de un *corpus* general. Esta operación viene propiciada gracias a esta pregunta que nuestro autor se formula en distintos momentos: ¿cuál es la esencia de la ciencia, es decir, qué es lo que constituye a un tipo de conocimiento propiamente científico? Para lo que nuestro autor busca no uno, sino distintos criterios, dos en concreto: primero, el criterio existencial, *ethos* vocacional, y segundo, el criterio epistemológico, la reunión de cinco condiciones o proposiciones básicas para el conocimiento: rigor, método, sistema, objetividad y universalidad. Se sobreentiende que una proposición posee más posibilidades de valor científico en la medida en que vaya enderezada hacia la realidad.

Con esto nuestro autor va a venir a trastocar la noción tradicional de ciencia concebida generalmente como una disciplina. Sin embargo, ahora éste afirmará que la ciencia, en primer lugar, habrá de entenderse como una *vocación humana*, cuya compleja construcción habrá menester del invariable concurso de estas condiciones: *el rigor, el método, la objetividad y el sistema*. Desde esta cúspide renovada, podrá echarse de ver la distinción entre lo que es una construcción científica y la que no lo es. Una construcción científica no es única y exclusivamente el conjunto de proposiciones verdaderas, el error también es científico. La historia de las distintas ciencias se encuentra tejida por la intercalación temporal entre el acierto y el error. De hecho, nuestro autor explica la

estructura del avance de la ciencia mediante esta intercalación. La ciencia avanza mediante la intercalación de tesis más convincentes relevando las menos convincentes, lo cual es tanto como afirmar que la estructura del avance de la ciencia se da mediante la sustitución de errores mediante aciertos; resaltando con ello la gran importancia del rol que ejerce el error científico en el avance de la ciencia.

Lo que hace que una proposición sea científica no es su objeto, ni su método, ni su validez probada, es antes bien el conjunto de todas las condiciones antes mencionadas. Con esto la ciencia deja de entenderse llanamente como una disciplina, y en su lugar es concebida como el lugar donde tiene ocasión la comunidad de las distintas disciplinas enderezadas hacia el conocimiento de verdad, mismas que para pertenecer a este *corpus* habrán de cumplir con dichas condiciones, distinguiéndose de las demás formas de saber pseudocientífico. La ciencia no es una disciplina, es *una comunidad*, es un conjunto de disciplinas enderezadas hacia el conocimiento verdadero, reunidas bajo este criterio polimórfico de demarcación.

De esta manera tenemos que el título de científicas ya no competen únicamente a las áreas naturales o las sociales, ahora también se puede decir lo mismo acerca de la metafísica, porque al ser rigurosa, metódica y sistemática, la metafísica ocupa, sin duda, un lugar importante dentro del *corpus* de la ciencia, sin el riesgo, ahora, de ser tenida como una metaciencia o una pre-ciencia. La única metaciencia que puede sostenerse a partir de esto es la doxa, precisamente porque ésta encuentra su sitio allende la ciencia. La doxa, en todo caso, es la antesala del conocimiento científico, dado que este último constituye la corrección del conocimiento vulgar.

Este paso dado por Nicol es sin duda de suma importancia para el avance de la epistemología contemporánea, porque la ciencia ahora es concebida como un *corpus*, es decir, como una comunidad, reunida en sus partes por un criterio de demarcación que exige, de entrada, la vocación, el método, el rigor y el sistema; logrando con ello distender recelos epistémicos entre las distintas ciencias, y sobre todo, consolidando la tan anhelada científicidad de la metafísica; no sólo

porque esta última es quien propone este criterio de demarcación, además porque al proponerlo, cumple cabalmente sus exigencias.

Pensamos que era de suma importancia destacar este aporte derivado de la obra de Nicol, porque amén de su originalidad, permite además dar un paso adelante en la trama de la secuencia de la epistemología como disciplina filosófica del conocer en la época actual; permitiendo al mismo tiempo hacer un poco de justicia a la herencia filosófica de nuestro autor, misma que la tradición ha prestado pocos oídos, incorporando su voz al escenario del diálogo contemporáneo en torno a los problemas del conocimiento y los fundamentos de la ciencia.

## 2-. *Presencia, límite y misterio: hacia una implicación ontológica entre dos facetas del Ser*

En esta última sección nos proponemos la factura de una consideración, enclavada en el corazón mismo de la ontología y la epistemología de Nicol, derivable de la función liminar del conocimiento; dicho planteamiento nos viene sugerido a partir de la acotación de los límites del conocimiento, dibujados, por cierto, en el interior de esta investigación. Mediante este intento evidenciamos la susceptible prolongación del legado filosófico de nuestro autor. La mella que ha de dejar una filosofía en la secuencia de la trama de la tradición no siempre se cuenta en proporción al conjunto de respuestas vertidas en su curso, antes bien, por el conjunto de planteamientos o modos inéditos de interrogación derivables de ésta; digamos que una filosofía deja mayor mella en la medida en que se deja interpretar desde distintos ángulos, y permite al mismo tiempo, una prolongación de sus consideraciones, posibilitando el reciclamiento teórico de los problemas cruciales de la filosofía revestidos con nuevos atuendos. Ahora bien, nuestra presente consideración se nutre de dos nociones fundamentales de la filosofía del autor en cuestión: en primer lugar, la noción de presencia, como modo unívoco que permite establecer filosóficamente la reunión total del Ser; y en segundo lugar, los contornos de los límites del conocimiento propiciados por aquella misma noción.

En cierto sentido, podría afirmarse que el magno aporte de la filosofía de Nicol a la evolución universal de la tradición se cuenta mediante una afirmación radical de corte ontológico, la cual reza así: *el Ser, más que un problema, es un dato*. Este hallazgo le da asimismo, a nuestro autor, la ocasión para la radicalización de una inferencia consecuente: si el Ser es un dato, luego entonces, necesariamente deberá estar a la vista. Con esto el Ser pierde su estigma aporético, comúnmente convenido a lo largo de toda la tradición precedente, y en su lugar amanece la idea del Ser como fenómeno, es decir, como objeto de visión. Se trata de la instauración “de *una teoría del ser como presencia*, partiendo de la

evidencia primaria de que *Hay Ser*<sup>1</sup>. Nuestro autor está plenamente consciente que esta posición, en verdad, no posee precedente en la historia de la metafísica posterior a Parménides.

Pensamos que este acontecimiento merece ser subrayado porque resulta sumamente importante, ya que acaece en el corazón mismo de la trama histórica de la intercalación filosófica de las ideas tocantes al ser y al conocimiento: con Nicol la filosofía experimenta, o lleva a cabo, una intercalación de la idea añeja del ser soterrado, es decir, del ser problemático, que constituía una suerte de otra orilla o puerto anhelado, meta ausente, que por atracción motivó toda suerte de búsquedas filosóficas; en su lugar se apuesta por otra idea del ser: ya como dato, ya como apariencia. Con ello se restituye el valor ontológico, y racional, a las otrora menospreciadas apariencias, y a su vez se ofrece otra posibilidad para el desarrollo de un derrotero alternativo de asignaturas tales como la ontología o la misma epistemología. Digamos que la filosofía del autor catalán es otro marco de visión desde donde se antoja susceptible la reinterpretación de los problemas cruciales de la tradición. La cuestión del ser en nuestro autor es una suerte de estandarte mediante el cual éste encabeza una reforma filosófica, caracterizada por la inversión de la preeminencia ontológica, matizada por una marcha en sentido inverso articulada mediante un “contradiscurso del método”. Se trata de poner en claro la preeminencia ontológica del dato del aparecer de la realidad por encima de las consideraciones teóricas: “lo primero es lo primero, nos dice, y esto es invariablemente el Ser”<sup>2</sup>; y el Ser, antes que una teoría, es un hecho; con ello se tienden las bases del itinerario de un nuevo derrotero filosófico. Nos encontramos, una vez más, con una consecuentación filosófica, misma que al abrirse paso realiza simultáneamente una crítica a la tradición, al tiempo que construye una nueva fundamentación para el conocimiento y la ciencia. El programa no es nuevo, no así la circunstancia y la argumentación vertida.

El Ser es lo primero, tanto en el orden ontológico, como en el orden lógico; luego entonces, la afirmación, “el Ser está a la vista”, desde nuestro particular

---

<sup>1</sup> RF, p.324, el subrayado es nuestro.

<sup>2</sup> Cfr. Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Anthropos*, Extraordinarios 3, p.168

punto de vista, no es una conclusión, es más bien el punto donde podría cifrarse el punto crítico de la nueva ruta de la filosofía; enfatizando que es el Ser mismo quien se encuentra en la base de toda interrogante posible, y a su vez, sobre esta idea se levanta el aire de una nueva orientación para la meditación ontológica. Porque la meditación filosófica no sólo suele ir hacia el frente, frecuentemente voltea a “mirar” su propia fuente, frecuentemente vuelve sobre su propio origen.

El Ser es uno y además está a la vista, esta es una tesis capital de nuestro autor; el Ser está aquí y ahora, se encuentra presente por doquier con plenitud intensiva en cada ente. En esta ontología ya no hay lugar para el más allá, para la trascendencia ontológica, es decir, no hay lugar para la dislocación de la realidad, o para una yuxtaposición de grados del ser, colocando algo más allá de éste. El Ser es un todo integrado.

Podría decirse que una de las ideas que permite hilvanar toda la obra de nuestro autor es ésta precisamente, a saber, “este absoluto que ha buscado siempre la filosofía, que es el ser, es objeto de experiencia universal inmediata. Esto es lo que quiere decir que el ser está a la vista. Todos vemos el absoluto”<sup>3</sup>, esto es, la convicción de la asequibilidad del Ser, misma que se deriva de la convicción aún más primigenia de que el Ser es presencia. La asequibilidad del Ser en la experiencia inmediata del hombre es lo que permite a nuestro autor revestir o identificar a éste como fenómeno. En la estructura ontológica de la realidad no hay una yuxtaposición, no hay un adentro y un afuera coexistiendo, no hay un ser aparente y otro ser oculto, no hay grados de ser. El Ser es uno y el mismo para todos; la novedad filosófica ahora consiste en afirmar que éste, el Ser, se encuentra completamente a la vista.

Sin embargo, este camino de reivindicación de la apariencia del Ser, por parte de nuestro autor, no ha sido sencillo. El origen de este trayecto lo podemos encontrar en *Psicología de las situaciones vitales*. Como primer paso había que integrar al hombre en todas sus partes y funciones físicas e intelectuales, obteniendo de ello la unidad integral indescindible de éste. Por esto es que en

---

<sup>3</sup> Nicol, “Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en, *Anthropos*, Extraordinarios 3, p.23

Nicol la empresa del conocimiento se da mediante el concurso de todas las partes y funciones del hombre, no opera la sensibilidad desconectada de las funciones psicológicas, ni estas últimas sin el concurso de la sensibilidad; podría decirse, más bien, que en cada percepción, no son los sentidos quienes se encuentran solitariamente presentes: el hombre todo se encuentra en cada acto de percepción, de igual manera habría que afirmar que los sentidos se encuentran presentes en cada función meditativa. Esto es de suma importancia, porque a partir de aquí podríamos afirmar que el primer movimiento enderezado hacia la reivindicación de la apariencia del Ser se estaba cumpliendo al establecer la reunión indesglosable de todas las partes y funciones constitutivas del ser del hombre.

El segundo gran momento clave, desde nuestro punto de vista, de este trayecto hacia la fenomenicidad del Ser, queda plasmado en *Historicismo y existencialismo*, libro que por cierto lleva como subtítulo: “temporalidad del ser y la razón”, en donde el autor nos presenta la unidad indesglosable entre el ser y el tiempo, lo cual le permite afianzar todavía más el camino hacia la fenomenicidad de éste. En esta obra se nos decía: un ser atemporal es un ser invisible, es decir, la atemporalización del ser, consumada desde Parménides, ha ocasionado la inasequibilidad de éste; de aquí que la vía propuesta por el catalán para revertir la invisibilidad del ser, consistía en devolver al ser su dimensión temporal, es decir, relevar el divorcio entre el ser y el tiempo, arrastrado por la tradición, para revertirla. Mediante esta última reunión, entre el ser y el tiempo, junto con la integración del ser del hombre en todas sus partes, podría decirse, Nicol recupera simultáneamente la temporalidad y la visibilidad del Ser; esta cosecha filosófica no tendrá reversa, por el contrario, sobre esta convicción el autor se abrirá camino, permitiendo a la filosofía el acceso a nuevos planteamientos.

Y desde luego, esto no es algo fortuito, Nicol estaba encontrando, a su manera, en esto la piedra angular para los nuevos tiempos de la filosofía, estaba dando con la piedra inconcusa que abría asimismo las puertas para la crítica hacia la tradición, y al mismo tiempo le propiciaba la posibilidad para la cimentación de una nueva ruta epistemológica, provocando una convicción similar como la que

tuvo en su momento el “*cogito*” de Descartes, o las categorías *a priori* en Kant. Nicol no ignora que se encuentra anclado a una larga cadena de anhelos revolucionarios, y al igual que Descartes o Kant en su momento, anuncia el ocaso y el inicio de un nuevo lapso en la historia de la tradición; en sus propias palabras dice: “lo que ahora termina irrevocablemente es la particular tradición de *una* filosofía..., cuando aquel modo de filosofar se mostró incapaz de producir nuevas revoluciones sobre la misma base. Debe cambiarse la base, si ésta ya no es propulsora”<sup>4</sup>. Nuestro autor está consciente que la afirmación filosófica de la visibilidad del Ser es, de alguna manera, una especie de coronamiento de esa larga búsqueda eslabonada enderezada hacia la piedra inconcusa de la filosofía. Y desde este cimiento inédito se puede asimismo anunciar fehacientemente el ocaso y el inicio de un nuevo lapso en la filosofía. Asimismo, Nicol se autoconoce como el artífice de esa bifurcación teórica. En otra parte éste nos dice: “la situación interna de la filosofía demanda que su trayecto histórico quede dividido señaladamente en dos etapas teóricas: la que empieza con Parménides y la que empieza ahora con un nuevo derrotero”<sup>5</sup>; el derrotero inicia ahora con este cambio de rumbo señalado y encabezado por el mismo autor de *Los principios de la ciencia*.

Nicol está plenamente consciente que su aporte primordial a la tradición ha sido la reivindicación de la presencia del Ser, haciéndolo asequible a la experiencia común; siendo esta presencia, a su vez, la nueva base para los grandes aportes subsecuentes. El ambiente intelectual en donde viene a emerger esta tesis está impregnado por el relativismo gnoseológico y por el escepticismo epistemológico: las ciencias operan sin razón de sus principios, la filosofía ha renunciado a la propuesta del fundamento. Sin embargo, pese a ello, nuestro autor enhebra una posibilidad teórica que le conduce hacia la propuesta de una nueva base inconcusa. Lo cual le permite simultáneamente hilvanar nuevamente una serie de consideraciones, por ejemplo, un nuevo discurso acerca del Ser, un

---

<sup>4</sup> CRS, pp. 23-24

<sup>5</sup> RF, p. 324

nuevo discurso acerca de los principios del conocer y de la ciencia, un nuevo criterio de demarcación y de unidad de la ciencia, una nueva idea del hombre, etc.

No obstante, lo que nos interesa resaltar es el hecho de que en medio de estas circunstancias adversas, y tal vez sólo por éstas, nuestro autor proclama con tal ahínco la siguiente afirmación: “el Ser está a la vista”. Dicha convicción le viene con tal fuerza, que inmediatamente tiñe a todo el Ser con el color de la apariencia, vuelve todo el Ser en *presencia*. Ésta es ahora una convicción inconmovible, es, podría decirse, una afirmación radical.

El autor dice, sólo hay Ser, pase lo que pase siempre habrá Ser: esta es la roca inconmovible; el Ser es lo único que ontológicamente permanece, y epistemológicamente, es lo único que escapa a toda suerte de duda. Sin embargo, el Ser de Nicol posee de propio una modalidad sin precedente: “el Ser, nos dice, es un acto de *presencia*, [lo cual significa] nada más, y nada menos, que *en la apariencia está todo el Ser*”<sup>6</sup>. La presencia es el modo explícito del Ser que propone la ontología de nuestro autor. Evidentemente, aquí se registra una afirmación contundente, la cual no proviene al aseverar que únicamente hay Ser, sino más bien por teñir a todo el Ser con los tintes de la apariencia, el Ser es fenómeno: en la apariencia está todo el Ser.

Toda radicalización en filosofía es un arma de dos filos, por un lado permite acotar una postura o conclusión, mientras que por otro, cierra el paso a otras alternativas. Este acto, sin embargo, es lo que, además, permite a Nicol dibujar filosóficamente el claro abierto para el conocimiento: la realidad es fenómeno, de donde deriva también la idea de una filosofía entendida como fenomenología. De tal manera, podría afirmarse que en la filosofía de éste “lo que es” puede ser conocido en tanto que posee como condición *sine qua non* la apariencia. El conocimiento tienen que hacer mella directa o indirectamente en algo que posea aspecto, todo nuevo descubrimiento es tan aparente como el punto de donde hubo partido. Claro que el conocimiento es una empresa comunal: la realidad es objeto de posesión común en el conocimiento. No obstante, una de las particularidades

---

<sup>6</sup> PC, pp. 302, 321, el subrayado es nuestro.

de la filosofía de nuestro autor consiste en haber venido a condicionar y a preparar el claro para la realización del conocimiento sobre lo abierto de la presencia.

Con ello la razón teórica es instalada sobre el claro de la luminosidad del Ser, es decir, sobre el costado iluminado de la presencia. La presencia del Ser es el dato más firme, es la posesión primera y más segura de todas. Sin embargo, el dato de la presencia conlleva en su corazón una suerte de espina incrustada, ya que si bien este dato es lo más luminoso, también resulta cierto que es al mismo tiempo lo más intrigante, es decir, es lo más enigmático: no existe ninguna respuesta humanamente posible que pueda dar razón acerca de la presencia del Ser. En esto se asoma la eficacia teórica vertida por el autor al afirmar que el Ser no es propiamente un problema; si lo fuera, en verdad cabría alguna hipótesis al respecto, no obstante, escapa a toda posibilidad explicativa. Y aquí, en este punto, desde nuestro particular punto de vista, esta euforia filosófica recién promovida por Nicol hace una primera parada: la presencia radiante del Ser conlleva en su parte más íntima el misterio.

La pregunta por el Ser es una cuestión sin respuesta posible. No obstante, este planteamiento, si bien no habilita al hombre para plantear la pregunta por éste, sí permite la posibilidad para delinear los contornos de los límites del conocer: el Ser mismo sería el límite del conocer. Y es precisamente en la frontera de este límite donde ahora nos instalamos para asistir a la aveniencia de algo epistemológicamente inesperado: el misterio. Nos parece que la luminosidad de la presencia, por otra parte, conlleva sigilosa y calladamente el misterio epistemológico y ontológico más grande anclado. En este punto podría decirse que se cierne una dificultad mayor, imprevista, la cual amanece por la puerta trasera de la ontología de Nicol: la aveniencia del misterio.

Ya Gabriel Marcel hacía la clara distinción entre misterio y problema: “advírtase que ese mundo, por una parte, está lleno de problemas, [los problemas son] porque no conocemos en detalle las causas y, por tanto, hay lugar para investigaciones indefinidas”<sup>7</sup>, el problema es lo que la teoría aún no se ha planteado, ya por deficiencias metodológicas o técnicas, o bien, a lo que la

---

<sup>7</sup> Gabriel Marcel, *Aproximaciones al misterio del Ser*, p.28

investigación aún no ha encontrado es una respuesta aceptable, pero la posibilidad temática está ahí puesta. El misterio, por el contrario “es una realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo que, propiamente hablando, es problemático..., la definición inicial del misterio... rebasa la jurisdicción de sus propios datos”<sup>8</sup>. El misterio, por definición, es inefable, no hay posibilidad de construir hipótesis, y menos aún de probarse o validarse, debido a la naturaleza epistemológica de lo misterioso, que por contraste de lo aparente no es fenoménico. Nicol, por su parte, también tiene claridad sobre el asunto de esta distinción. En la *Crítica*, éste establece franca distinción entre lo que es un *problema* y lo que es el *misterio*. La noción epistemológica acerca de la naturaleza del “problema” resplandece precisamente porque éste es histórico, ya por sus respuestas, ya por su planteamiento; mientras que el misterio, nuestro autor le denomina “lo insondable”, es decir, aquello sobre lo que nunca cabrá una respuesta posible. Resulta evidente que mediante la irrupción filosófica de aquello sobre lo que el logos nada sabe, o nada puede decir, es el logos mismo quien adquiere acotación epistemológica, al momento que queda trascendido por la inconmensurabilidad del misterio, es decir, rebasado por lo indecible. Resulta también evidente que el logos no es omniabarcador, siempre hay algo más, *siempre hay algo que queda afuera de su radio*.

¿Cómo se llega en la obra del autor catalán al hallazgo del misterio? Consideramos que existen dos maneras, o dos momentos claves en esta filosofía, que nos permiten realizar un acercamiento a lo que podríamos denominar el misterio ontológico: por un lado, podría decirse que una manera de acceder a éste es a través de la apelación al concepto precisamente de *límites del conocimiento*; y otro, mediante la noción nicoliana acerca *del origen del logos*, o si se prefiere, *la aparición del logos*.

El misterio es algo que sobreviene abruptamente al interior del claro de la epistemología de Nicol, digamos que es una avenencia inesperada, sobre todo si la miramos desde la piedra inconcusa de la presencia ontológica: todo es Ser y todo es presencia, nos decía airoso, en otro momento. Más ahora, en la factura de

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p.42

la *Crítica*, parece que hay algo que se resiste a vestir el atuendo de la apariencia. Los mismos límites fehacientes del conocimiento son el más claro indicio de la división geográfica, o más bien epistemológica, de un adentro que puede ser asequible, y de un afuera inasequible, al menos por la vía directa de la presencia. El logos teórico posee límites en un doble sentido: por un lado resulta evidente que el conocimiento que posee acerca de la realidad es limitado; mientras que por otro, el logos se encuentra delimitado en la circunscripción que le demarca el mismo fenómeno. Digamos que en esta geografía, de esto que aquí denominamos lo de adentro, el logos tiene noticia positiva acerca del Ser por el conjunto de fenómenos que sirven a la vez de radio para el conocimiento. ¿Qué sucede con lo de afuera? No lo de afuera del Ser, afuera del Ser no existe nada, todo es Ser. Decimos más bien lo de afuera de los límites epistemológicos del logos. Sobre este afuera el logos fenomenológico no tiene la noticia más que de un espectro: nada puede decirse, nada puede saberse.

Respecto a la aparición del logos, nuestro autor lo expone en tres pasajes fundamentales: *Metafísica de la expresión*, *Los principios de la ciencia* y en la *Crítica de la razón simbólica*. Cabe mencionar que si bien en los dos pasajes primeros esta idea sirvió para afianzar una idea del hombre en tanto portavoz del ser, en el tercero, por el contrario, va a adquirir un tono más complejo y crítico, porque retomando las primeras alusiones Nicol ahora cae en la cuenta de que, lo que en otro tiempo le abrió un camino hacia la consolidación de la “fenomenología dialéctica”, ahora se le vuelve una dificultad: la irrupción del logos tanto en la *Metafísica*, como en *Los principios* es lo que le permitió exclamar airesamente que el Ser todo, desde que hay logos, es presencia; más ahora en la *Crítica*, al repensar el asunto vía la cuestión de la unión entre el logos y la materia, reconoce que entre éstos existe un desfase de dataciones, pues la materia es contemporánea del Ser, mientras que el logos, por el contrario, en algún momento advino a ser; esta hendidura abre la puerta al reconocimiento teórico de que ahora no todo en el ser puede ser presencia: “el logos *no* ha existido desde siempre, nos dice, la materia precede al logos”<sup>9</sup>. Evidentemente no podría haber Ser sin

---

<sup>9</sup> CRS, p. 258

materia; sin embargo, por el logos Ser y materia se distinguen entre sí. Este es el aporte de la irrupción del logos: por este último el Ser no es reductible a materia, el Ser no es mera extensión. En el Ser subyacen dos relieves: el logos y la materia. La materia, según exposición del autor, precede a la existencia del logos; “el logos comparte además con cada forma de entidad material la nota de contingencia”<sup>10</sup>, es decir, el logos no ha sido desde siempre, en algún momento advino a ser, marcando con este advenimiento el inicio de la era de la presencia del Ser. Este planteamiento nos acarrea la noticia de que el Ser no siempre ha sido presencia, el logos no ha existido desde siempre, luego entonces, hay todo un prelude insondable que precede a la irrupción del logos, y por lo mismo, antecede a la era del Ser en tanto presencia. Con lo que se nos viene a abrir todo un horizonte, de aquello que el autor llama insondable, es decir inexplorable, *al menos no mediante el escrutinio fenoménico*.

Hay algo acerca del Ser de lo que el logos nada sabe con seguridad, de lo que el logos nada puede decir clara, o fenomenológicamente, por una simple y sencilla razón: porque aquello se sustrae a la presencia. El misterio (que también le pertenece al Ser) no está oculto, pero ello no quiere decir que haya de ser empatado con una suerte de presencia fenoménica, el misterio viene hasta nosotros acarreado por la finitud del logos y por su inmanente anhelo de trascendencia, punto en el que se topa contra el muro del origen, contra el muro de su propio origen. El fenómeno origen, a todas luces, no es un dato positivo, no es un fenómeno en el sentido presencial, aludimos a éste movidos por la transitoriedad de lo originado. Al respecto Jorge Ibáñez dice: “El origen es pues lo que está un poco antes y se hace explícito un poco después como una huella ya imborrable, pero no siempre visible”<sup>11</sup>. A decir verdad, la cuestión o la mención del origen, siempre es una alusión indirecta, promovida o motivada por el estado actual de una serie de cosas. Nadie de nosotros estuvo en el origen, a éste llegamos indirectamente, a través de la formulación de una construcción simbólica. La alusión al origen siempre se hace mediante una narración, ante nosotros existe

---

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 258

<sup>11</sup> Jorge Ibáñez, “La muerte en el horizonte teórico de la metafísica” en, Juliana González y Eugenio Trías, *Cuestiones metafísicas*, p. 98

positivamente lo originado, más no el origen mismo. Todo origen es una rememoración del momento fundacional.

Sin embargo, el dato presencial es el caracterizado por el aquí y el ahora, el dato es lo fenoménicamente presente, ante este dato no hay mediación ulterior, en éste ya nos encontramos desde luego, desde siempre; mientras que, por el contrario, nuestro acceso temático al origen siempre es emprendido mediante la barca de cierta recreación simbólica del espíritu. A este respecto Nicol nos dice: “pero el misterio mismo no está oculto: está en el hecho de que no podemos hablar del Ser sino *desde dentro*. Esta interioridad es patente y enigmática. Si la razón tiene que dar razón de todo, sin excluirse a sí misma, ha de indagar su *origen* para obtener un saber completo. Y es justamente en el origen donde descubre que la compatibilidad de lo temporal con lo eterno es misteriosa: que no se puede explicar”<sup>12</sup>. Lo misterioso se asoma en el hecho mismo de que del Ser hablamos siempre desde dentro, y también desde aquí adentro aludimos al origen del logos. Ambas nociones: *el adentro* y *el origen*, sugieren un afuera, es decir, un antes y un más allá del fenómeno. Anuncian la eminencia de algo que se sitúa más allá de la mera presencia, mismo que se cifra también más allá del origen del logos, lo cual nuestro autor adjetiva de insondable, el cual no se encuentra más allá del Ser. Se encuentra ciertamente fuera de la presencia, pero en ningún sentido fuera del Ser.

Ya Nicol, en la etapa más madura de su pensamiento, nos dejó entrever, en cierta manera, que el Ser mismo no se reduce a la pura presencia, existe cierta faceta de éste que se desliza sutilmente por los bordes de la presencia, bordes que se asoman ante la cuestión de la irrupción del logos. Pero el misterio, la epistemología lo descubre en los límites de la razón, no lo inventa. El misterio, aquí aludido, no es ninguna invención de teoría, sobreviene abruptamente en la franja de los límites del conocimiento. Ante tal hallazgo, se nos ocurre que el siguiente paso del trayecto de la ontología, a partir de esto, es la implicación de estas dos facetas.

---

<sup>12</sup> CRS, p. 272, el subrayado es nuestro.

Lo allende a la presencia es el misterio, lo cual, como hemos dicho, no está más allá del Ser, todo sucede en éste; el misterio está simplemente más allá de la presencia. Pensamos que una ruta por la que puede proseguir el planteamiento de esta ontología consiste en la reunión o integración de estos dos rostros, los cuales más que contrastantes, resultan ser más bien *complementarios* de la geografía integral del Ser. Dicho itinerario se sustenta en la convicción teórica de que el Ser ciertamente es uno, pero ello no obsta para sostener que éste posee dos rostros, mismos que ahora deben quedar implicados, no en una fenomenología propiamente, sino en una ontología dualéctica<sup>13</sup> o implicativa.

Pensamos, asimismo, que la ciencia en general en gran medida, y de un modo particular, la filosofía de Nicol, ha sido un claro testimonio de la manera de cómo es que el pensamiento puede allegarse al aspecto fenoménico del Ser. La historia de la ciencia se cifra en la secuencia de sus problemas y sus soluciones, generalmente se ha aceptado que para que haya investigación en ciencia positiva se requieren dos condiciones: el planteamiento del problema y que haya alguna manera de probar las hipótesis. La ciencia, en general, se las ha visto con el rostro fenoménico del Ser. Sin embargo, la ciencia no ha existido desde siempre, Nicol sabe muy bien que los hombres no han mirado desde siempre con los ojos de la episteme. En este sentido, se diría que la ciencia también es un modo histórico, o epocal, de mirar, o mejor dicho, de relacionarse con el Ser. A este respecto Kurt Hübner, eminente físico nuclear, que ha venido de la ciencia dura a la meditación filosófica, nos dice: “la ciencia es más bien sólo un *modo* histórico de relacionarnos con la realidad”<sup>14</sup>, la cual se caracteriza (la ciencia) justamente por cuestionar otras maneras de entablar esta relación, atendiendo únicamente al aspecto aparente del Ser, o según palabras de Kant, a lo representable, o según palabras de Nicol, a lo fenoménico. Dejando al margen lo que se sustrae al aspecto. Sin embargo, lo que se sustrae a lo fenoménico, también es claro que no es directamente representable. Más ello no da ocasión para sustentar la dislocación del Ser, por el contrario, el itinerario ha de proseguir hacia la

---

<sup>13</sup> El concepto de dualéctica tiene su origen en la filosofía de Andrés Ortiz Osés y se refiere precisamente al anhelo de implicación. Cfr. Andrés O. Osés, *Metafísica del sentido*, pp. 27, 33

<sup>14</sup> Kurt Hübner, *Op, cit*, p. 253

integración unitaria entre lo de adentro y lo de afuera, o si se prefiere, entre lo anterior y lo posterior, dejando en claro que sólo hay un absoluto, sólo hay un Ser. El problema filosófico, ahora, consiste en hallar la ruta epistemológica que nos conduzca hacia el reverso de la presencia.

Y aquí quisiéramos hacer una breve parada aclaratoria. Siendo fieles con Gabriel Marcel y con Nicol, asentimos la aseveración que indica que el misterio es lo epistemológicamente insondable, es decir, retomamos la noción misma del misterio como a problema: el misterio no es un problema. Por lo que no intentamos en absoluto descifrar el misterio ontológico. Por contraste, la cuestión filosófica que estamos planteando consiste en colocar una humana posibilidad sobre la ruta hacia el misterio, es decir, hallar una ruta que nos conduzca hacia el reverso de la presencia, con el fin de establecer una implicación.

Desde luego, nadie duda que en efecto nos encontramos en el Ser, y que el dato más seguro es esta presencia fenoménica, y que desde ésta habremos de emprender la marcha en pos del reverso, pero sin la osadía de pretender reducir lo afenoménico a fenómeno aparente. El misterio, no por ser afenoménico se encuentra ausente, se encuentra aquí y ahora, como el logos de Heráclito, los hombres son los que se muestran a veces incapaces de escucharlo; esto debido a que quieren ver y escuchar todo conforme a un determinado metro. Habrá que acotar diciendo, no todo “lo que es” es aparente. El reverso de lo aparente es misterio. El misterio no se piensa como se piensa la apariencia. Pero el misterio no posee apariencia, sin embargo, no puede columbrarse más allá de ésta.

¿Cómo puede el pensamiento allegar su caricia al rostro aferente de la presencia, es decir, al rostro del misterio? Nicol ya no transita esta vereda. No obstante, se diría que el “símbolo” es el vehículo mediante el cual puede recorrerse este relieve, pero no el símbolo verbal de acepción nicoliana, quien, *grosso modo*, entiende como tal a toda construcción del logos, el lenguaje todo es simbólico, porque es apofántico, es decir, se representa la realidad presentándola a algún otro; sino al símbolo que emerge ahí donde la capacidad iluminadora del concepto se desvanece. La filosofía de reciente factura, enderezada sobre todo al análisis del mito, representa un baluarte importante a este respecto. Tocante a

este punto, José María Mardones nos dice, “en los puntos dilemáticos, allí donde el ser humano se juega en el límite la última visión-decisión, le abandona el concepto y tiene que echar mano del símbolo..., del misterio se puede hablar sólo paradójicamente..., siempre el misterio cae en el símbolo al otro lado de la palabra”<sup>15</sup>. La cuestión del origen, por ejemplo, requiere indispensablemente del concurso del símbolo, es decir, se ha de abordar en cada caso mediante una suerte de narración simbólica. Todo encuentro con el misterio se da desde el interior de la realidad (como dice Nicol), en medio de un contexto cultural, a través de símbolos. Podría agregarse que así como la ciencia, y gran parte de la filosofía, representan sendos baluartes históricos de vinculación con la presencia, también, de alguna u otra manera, representan modos históricos de entablar relación con el misterio, ya como olvido, ya como ausencia. Sin embargo, de lo que se trataría ahora es de abrirse un camino hacia la expresa integración entre presencia y misterio como rostros complementarios del Ser. Se trata de establecer una suerte de puente que conecte lógicamente presencia y misterio. Y para ello, obviamente, tendrán que trastocarse ciertos paradigmas, ciertos presupuestos teóricos que rayan en el dogma.

Eugenio Trías nos es afín a este respecto, cuando afirma que el símbolo es quien puede transitar comunicando el circuito que va del “cerco del aparecer” al “cerco hermético”<sup>16</sup>, es decir, en nuestras humildes palabras, el símbolo es quien conectaría la presencia con el misterio del Ser. Desde luego que Trías ha venido, por su parte, construyendo toda una ontología sumamente técnica y compleja, de la cual podemos reconocer que en el interior de ésta se da, de alguna manera, este doble reconocimiento de los rostros del Ser mediante la noción de un ser fronterizo. Lo que éste llama “cerco del aparecer” se refiere al mundo de los fenómenos, mientras que lo que denomina “cerco hermético” alude al misterio. Este último cerco, nos dice, “lo que aparece y se da es un dato con ese límite incorporado. Tras él subsiste el enigma, o el misterio”<sup>17</sup>. Se diría que el aparecer y

---

<sup>15</sup> J. María Mardones, *La vida del símbolo*, pp. 63, 69, 102.

<sup>16</sup> Cfr. Eugenio Trías, *Pensar la religión*, p. 21

<sup>17</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, p. 34

el misterio son dos rostros complementarios de la unidad del Ser, uno plegado al costado del otro.

Nuestra intención teórica consiste en avanzar hacia una implicación ontológica. Auxiliándonos de Trías diríamos acerca de la presencia y el misterio que “ese diferenciarse arroja dos caras... en tanto anverso y reverso..., *se dan cita en la diferencia...* Pero ese anverso y reverso son lo mismo”<sup>18</sup>; complementando esta idea, diríamos que anverso y reverso son dos rostros de un mismo objeto: el Ser. El anverso sólo subyace a cuevas del reverso, y viceversa. El uno no puede ser sin el otro, ni más allá del otro. El esbozo de una crítica que a partir de aquí podría sugerirse estaría enderezada hacia el cuestionamiento de la exclusión del misterio como una constante en el desarrollo de la ciencia, y de toda filosofía circunscrita teóricamente a lo fenoménico.

Desde la óptica de Trías, es el símbolo el medio o el puente que comunica el anverso con el reverso del Ser. Por su parte, otro autor afín con nuestra temática, Andrés Ortiz Osés, explorador de los caminos de la implicación, reconocerá que lo implicador no es el símbolo, sino el “sentido”, el cual lo podemos topar cuando la razón conceptual accede precisamente a sus límites: “La razón racional, nos dice, o racionante accede aquí a sus límites: y en su límite emerge la música del sentido consonante y disonante, armónico y disarmónico, tonal y atonal..., el otro lado del espejo..., la revisión *ad intra* o cóncava”<sup>19</sup>. El sentido, según Ortiz Osés, siempre es consentido, y posee una marcada carga valorativa. El sentido dice relación entre lo de suyo y lo de nuestro. “El Ser es asimbólico, el sentido es *simbólico* porque correlaciona”<sup>20</sup> el anverso con el reverso. Sólo el sentido implica y religa. Con Ortiz Osés, al igual que con Trías, la razón se abre a una alternativa simbólica y poética, la que, sin dejar de ser racional, quiere columbrar las huellas del misterio, mediante la función valorativa del sentido, es decir, mediante una razón implicativa. Uno de los méritos de este empeño consiste en que mediante este esfuerzo “el autor busca el punto de encuentro de la luz en la oscuridad, para que ésta quede iluminada y aquella

---

<sup>18</sup> E. Trías, *Los límites del mundo*, pp. 240, 241

<sup>19</sup> Andrés Ortiz Osés, *Op cit*, p. 105

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 102

cobijada”<sup>21</sup>, es decir, se busca, y buscamos, el punto en el que se ponga de relieve el cobijo recíproco entre la luz y la tiniebla, o si se quiere, la implicación entre la presencia y el misterio.

Pensamos que tanto en Trías como en Ortiz Osés se ensayan vías filosóficas muy serias hacia la implicación, un común denominador entre éstos, respecto a lo cual quisiéramos guardar nuestra distancia, consiste en que ambos sobrevisten al misterio con las ropas de lo sagrado. Desde nuestro particular planteamiento consideramos que para efectuar una efectiva implicación entre la presencia y el misterio, no se requiere trastocar lo misterioso en sagrado, consideramos que efectivamente se requiere del auxilio de un logos simbólico-poético mediante el cual no se hable propiamente de los fenómenos, éste es un uso del logos racional, sino de la casa de las cosas, es decir, del momento fundacional de lo que ha venido a ser. Consideramos que el Ser, si bien no es un problema, ha de ser excusa de un discurso ontológico riguroso, y de momento no encontramos razón alguna por la que haya de ser identificado con lo sagrado. Consideramos que el discurso sobre el absoluto habrá de ser estrictamente profano, pese a lo misterioso que pueda sobrevenir en el camino.

Apostamos por la integración de los modos del aparecer: presencia y misterio, como facetas indescindibles, una de la otra, de la unidad geográfica del Ser. Sin embargo, si consideramos que el Ser ha de poseer dos rostros, esto sugiere en automático la implicación de una doble acepción del logos: ya como conceptual (o fenomenológico, en el sentido nicoliano –razón, palabra-), ya como simbólico (en el sentido de Trías), lo cual nos trae como consecuencia una ampliación de la idea del ser del logos: el hombre ahora ya no sería entendido únicamente como portavoz del ser, ahora también como ser implicador de los rostros del Ser. No son dos seres, el portavoz y el implicador, ambas son funciones de uno solo: el hombre.

Pensamos que la mediación entre la presencia y el misterio del Ser no está dada por una función exclusiva, como lo ven Trías y Ortiz Osés, su logos simbólico, en cierta medida, también es repelente respecto del logos

---

<sup>21</sup> Andrés Ortiz Osés, *Cuestiones fronterizas*, p. 7

fenomenológico. Pensamos más bien que esta mediación está dada por esta doble capacidad del logos, ya como fenomenológico, ya como simbólico. La implicación de las facetas del Ser ha de caminar paralelamente tomada de la mano de la implicación de estas dos funciones del logos. Sin embargo, dicha implicación no se dará por obra de la naturaleza, ni por generación espontánea, el reconocimiento implicativo de estas dos facetas del Ser se dará mediante una operación didáctica. El misterio existe pero no se ve, para llegar a él se requiere esfuerzo, dedicación y sobre todo instrucción. El logos siempre requiere de instrucción, o como dijera Nicol: “*El logos se adquiere. Se adquiere por la acción didáctica de otro ser lógico*”<sup>22</sup>. La función implicadora del logos no es una función natural, antes bien es una función esmerada e instruida.

---

<sup>22</sup> CRS, p. 264

## BIBLIOGRAFÍA

Alvarez, Argüelles, L. M., Saavedra, Martínez, V. Y Márquez, Pemartín, C., *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Álvarez, Ortega, Fernando, *El problema de la verdad: una aproximación analítica*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Allégre, Claude, *La derrota de Platón o la ciencia en el siglo XX*, versión castellana de Emma Yolanda Jiménez Llamas, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Allport, H., Floyd, *El problema de la percepción*, versión castellana de Guillermo Rabinovich, Buenos Aires, Nueva Visión. 1965.

Anaximandro en, *Los filósofos presocráticos I*, trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2001.

Aris, Rutherford, Davis, H., Ted y Stuewer, Roger, H., *Resortes de la creatividad científica, ensayos sobre fundadores de la ciencia moderna*, versión castellana de Juan Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.

Ayer, A., J., *El positivismo lógico*, versión castellana de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

——— *Russell*, versión castellana de J. J. Acero, Madrid, Grijalbo, 1972.

Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico, contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Versión castellana de José Babini, México, Siglo XXI Editores, 2003.

Balandier, Georges, *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales – Elogio de la fecundidad del movimiento*, Versión castellana de Beatriz López, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.

Barbour, Ian G., *Religión y ciencia*, versión castellana de José Manuel Lozano Gotor, Madrid, Trotta, 2004.

Benítez, Laura, Robles, José Antonio, *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Bernal, John, D., *La ciencia en nuestro tiempo vol. I*, Versión castellana de Eli de Gortari, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Nueva Imagen, 1981.

————— *La ciencia en la historia* Vol. II, Versión castellana de Eli de Gortari, Universidad Nacional Autónoma de México- Nueva Imagen, 1991.

Boehm, Ulrich, *Filosofía hoy*, versión castellana de Irene Merzari, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Buey, Fernández, Francisco, *La ilusión del Método*, Barcelona, Crítica, 1991.

Bunge, Mario, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Versión castellana de Tziviah Aguilar Aks, México, Siglo XXI Editores, 1999.

————— *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, versión castellana de Rafael González del Solar, Barcelona, Gedisa, 2002.

————— *Epistemología*, México, Siglo XXI Editores, 2000.

————— *La investigación científica*, Versión castellana de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Bürger, Christa / Bürger, Peter, *La desaparición del sujeto, una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Versión castellana de Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2001.

Carles, Mélich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.

Carrizo, Sainero, Gloria, *La información en ciencias sociales*, España, Ediciones Trea, 2000.

Castiñeira, A., (ed.), *Eduardo Nicol: semblanca d'un filosof*, Barcelona, Quaderns, Acta, 1991.

Cereijido, Marcelino, *Ciencia sin seso, locura doble*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Colli, G., *Filosofía de la expresión*, Versión castellana de Miguel Morey, Madrid, Ediciones Ciruela, 1996.

Constante, Alberto, *La metáfora de las cosas, (Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud)* México, Ediciones Arlequín, 2003.

————— *La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad)*, México, Aquesta Terra, 1997.

————— *Un funesto deseo de luz*, México, Ed. Grupo Patria, 2000.

————— *Martin Heidegger: en el camino del pensar*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Chalmers, Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, versión castellana de Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñes, México, Siglo XXI Editores, 1997.

——— *La ciencia y cómo se elabora*, versión castellana de Eulalia Pérez Sedeño, México, Siglo XXI Editores, 2000.

Chamorro, Mielke, Joaquín, *Ciencia y filosofía, ontología y objetividad científica*, Madrid, Edit. Akal, 2003.

Chrétien, Jean-Louis, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Versión castellana de Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca, Sígueme, 2002.

Davies, Paul, *La frontera del infinito*, Versión castellana de Manuel Sanromá, Barcelona, Salvat Editores, 1985.

Deleuze, Guilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, versión castellana de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.

——— *En medio de Spinoza*, versión castellana, Equipo de Editorial Cactus, Bs. As., 2003

Descartes, René, *Discurso del método*, Versión castellana de Antonio Gual Mir, Madrid, Editorial EDAF, 2001.

——— *Meditaciones metafísicas*, Versión castellana de Juan Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1982.

Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad*, versión castellana de José Álvarez Flores y Ana Goldar, Madrid, Sarpe, 1985.

Einstein, Albert y Infeld, Leopold, *La evolución de la física*, Madrid, Edit. Salvat, 1986.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, versión castellana de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, 1998.

——— *Imágenes y símbolos*, versión castellana de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1999.

Escalante, Gonzalbo, Fernando, *Una idea de las ciencias sociales*, México, Paidós, 1999.

Espinoza, Miguel, Torretti, Roberto, *Pensar la ciencia, Estudios críticos sobre obras filosóficas*, Madrid, Editorial Tecnos, 2004.

Ezcurdia, Maite y Hansberg, Olbeth, *La naturaleza de la experiencia, Volumen I Sensaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Ferrater, Mora, José, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Feyerabend, Paul, *Contra el método*, versión castellana de Francisco Hernán, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

——— *Provocaciones filosóficas*, versión castellana de Ana P. Esteve Fernández, Madrid, Edit. Biblioteca Nueva, 2003.

Follari, Roberto, *Epistemología y Sociedad, acerca del debate contemporáneo*, Santa Fe, Homo Sapiens, 2000.

Frank, Philipp, *Filosofía de la ciencia*, versión castellana de Francisco González Aramburu, México, Edit. Herrero Hermanos Sucesores, 1965.

Frege, G., *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1998.

Gaos, José, “De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipómena”, Facultad de Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 43-44.

Garin, Eugenio, *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Versión castellana de María Gargatagli, Barcelona, Icaria Editorial, 1983.

Geymonat, L., *El pensamiento científico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1994.

Geymonat, Ludovico, *Limites actuales de la filosofía de la ciencia*, versión castellana de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, 2002.

Goldmann, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, versión castellana de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

González, Álvarez, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

González, García, M., *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*, Salamanca, Universidad Pontificia, , 1988.

González, Juliana, *El héroe en el alma, tres ensayos sobre Nietzsche*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

——— *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

——— *El ethos, destino del hombre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Fondo de Cultura Económica, 1997.

——— “La filosofía de Eduardo Nicol” en, *La filosofía en México, siglo XX*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1988.

——— “Nicol y la vuelta a la metafísica” en, *Estudios*, 5, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 1986.

——— “Logos y ethos” en, *Theoría*, revista del Colegio de Filosofía, No. 3. Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

——— “¿Posmetafísica y posmodernidad?” en, *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, simposio sobre Nietzsche, Herbert Frey editor, Méx; UNAM, Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997.

González, Juliana y Sagols, Lizbeth, (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

González, Juliana, Castary, V., y Mora, A. (coords.), *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Barcelona, Huellas del conocimiento, Revista *Anthropos*, extraordinaria 3,1998.

González, Juliana y Sagols, Lizbeth (eds.), *El Ethos del filósofo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

González, Juliana y Trías, Eugenio (coords.), *Cuestiones Metafísicas*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

González, Rush, *Retorno a la metafísica, entorno a los límites del logos ante el ser, Eduardo Nicol*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

——— “Construcción de un acceso a la experiencia del Ser a partir de la pregunta inicial a propósito de Eduardo Nicol” en, *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, México, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.

——— “Apuntes para una ontología dialéctica en Eduardo Nicol” en, *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, No. 109, 2004.

——— “Verdad de hecho y verdad de teoría: acerca de la verdad y los principios de la ciencia en Eduardo Nicol” en, *Ciencia ergo sum*, revista científica multidisciplinaria, Vol. 12 número tres, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

Gregoire, Francois, *El más allá*, versión castellana de Saúl Karsz, Buenos Aires, Paidós, 1957.

Gurméndez, Carlos, *El tiempo y la dialéctica*, Madrid, Siglo XXI de España, 1971.

Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2001.

——— *La lógica de las ciencias sociales*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 2000.

——— *Pensamiento postmetafísico*, versión castellana de Manuel Jimenez Redondo, México, Taurus, 1990.

Hacyan, Shahen, *Física y metafísica del espacio y el tiempo la filosofía en el laboratorio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Hamburgen, Jean (coord.), *La filosofía de las ciencias, hoy*, versión castellana de Corina Yturbe y Claudia M. Urrea, México, Ed., Siglo XXI, 2003.

Harris, C., "the mataphysic of expression" en, *Philosophy and phenomenological Reseach*, New York, 2.

Hartman, Nicolai, *Autoexposición sistemática*, versión castellana de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964

——— *Ontología I*, versión castellana de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Hegel, *Ciencia de la lógica*, versión castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Bs. As., Ed. Solar-Achete, 1968

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, versión castellana de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Heisenberg, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, versión castellana de Gabriel Ferraté, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

Heler, Mario, *Ciencia incierta, la producción social del conocimiento*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

Heráclito en, *Los filósofos presocráticos I*, trad., Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2001. También en, Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Méx. Ed. Siglo XXI, 1990.

Hernández, Gerardo, Rodríguez, Luis Mauricio, Gil, Antón Manuel, Muñoz, Martínez E. Julio, Duval, Guy, *Filosofía de la experiencia y ciencia experimental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Hernández, Pacheco, Javier, *Los límites de la razón, Estudios de filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

Holton, Gerald, *La imaginación científica*, versión castellana de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Horneffer, Ricardo, *Eduardo Nicol, Semblanza*, México, Colegio de Jalisco, 2000.

——— “De la fenomenología al misterio: Heidegger y Nicol” en, *Theoría*, revista del Colegio de Filosofía, No. 3. Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

——— “El ethos en la filosofía: Husserl, Heidegger y Nicol” en, González, Rush, (coord.) *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.

Husserl, Edmund, *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, versión castellana de Antonio Ziri6n, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Hübner, Kurt, *La verdad del mito*, versión castellana de Luis Marquet, México, Siglo XXI Editores, 1996

Jean, Lévy Marc, Leblond, *La piedra de toque, la ciencia a prueba*, versión castellana de Tatiana Sulé Fernández, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Johnson, Steven, *Sistemas emergentes*, versión castellana de María Florencia Ferré, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Kant, Immanuel, *Proleg6menos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, versión bilingüe de Mario Caimi, Madrid, Edit., Istmo, 1999.

——— *Crítica de la razón pura*, versión castellana de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, versión castellana de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Editorial Grijalbo, 1967.

Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, versión castellana de Carlos Solís Santos, México, Siglo XXI, 2000.

——— *Estudios Galileanos*, versión castellana de Mariano González Amb6u, México, Edit. Siglo XXI, 1981.

Kuhn, Thomas, S., *La tensión esencial*, versión castellana de Roberto Helier, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

——— *La estructura de las revoluciones científicas*, versión castellana de Carlos Solís Santos, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Kuri ,Ram6n, *La indiferencia*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

Lakatos, Imre, *Escritos filosóficos, 1 la metodología de los programas de investigación científica*, versión castellana de Juan Carlos Zapatero, Madrid, Edit. Alianza, 2002.

——— *Escritos Filosóficos, 2 Matemáticas, Ciencia y Epistemología*, versión castellana de Diego Rives Nicolás, Madrid, Edit. Alianza, 1999.

Landa, Josu, "Eduardo Nicol: entresijos de una poética fenomenológica" en, *Theoría*, revista del Colegio de Filosofía, No. 8-9. Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Lavelle, Louis, *Introducción a la ontología*, versión castellana de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, versión castellana de Marta Rojzman, México, Siglo XXI Editores, 1985.

Lecourt, Dominique, P., H., Ferry, L., Ewald, F., *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, versión castellana de Paula Malher, Buenos Aires, Editoriales Nueva Visión, 1999.

Leucipo en, *Los filósofos presocráticos* vol. III, trad. Armando Porati, Conrado Eggers Lan, Ma. Isabel sta. Cruz y Nestor Luis Cordero, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.

Linares, J., *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Lorite, Mena, José, *La metáfora moderna del pensamiento*, España, Universidad de Murcia, 1996.

Llano, Alejandro, *El enigma de la representación*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999.

——— *Gnoseología*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 2003

——— *Metafísica y lenguaje*, Navarra, EUNSA, 1997.

Marcel, Gabriel, *Aproximación al misterio del ser*, versión castellana de José Luis Cañas Hernández, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987.

Mardones, José, María, *La vida del símbolo, la dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003.

Mardones, J., M. y Ursua, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, México, Ediciones Coyoacán, 1999.

Márquez, Pemartin, C., *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

Martínez, Miguélez, Miguel, *El paradigma emergente, Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, México, Editorial Trillas, 1997.

Martínez, Sergio, F., *Geografía de las practicas científicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Matute, Álvaro, *EL historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Matos, Tonatiuh, *¿De qué esta hecho el universo?, Materia oscura y energía oscura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Melenao, Tomás, *Metafísica de lo concreto, sobre las relaciones entre filosofía y vida*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1997.

Merleau, Ponty ,M., *Filosofía del lenguaje*, versión castellana de Hugo Acevedo, Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969.

————— *Fenomenología de la percepción*, versión castellana de Jem Cabanes, Barcelona, Origen Planeta, 1985.

Messer, August, *Filosofía y educación*, versión castellana de Joaquín Xirau, México, Editorial Losada, 1969.

Meyer, Michel, *Por una historia de la ontología*, versión castellana de Fernando González del Campo, Barcelona, Ideas Books, 2000.

Miller, David, *Popper, Escritos selectos*, versión castellana de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Morin ,Edgar, *Ciencia con conciencia*, versión castellana de Ana Sánchez, Barcelona, Anthropos, 1982.

Mujica, Hugo, *La palabra inicial*, Madrid, Editorial Trotta, 1996.

Nagel, Ernest, *La estructura de la ciencia*, versión castellana de Gregorio Klimovsky, Buenos Aires, Edit. Paidós, 1999.

Nebreda, Jesús J., *Muerte de Dios y Posmodernidad, ¿las largas sombras del Dios muerto?* Granada, Universidad de Granada, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, versión castellana de Luis M Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

————— *Crepúculo de los ídolos*, versión castellana de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.

————— *Así habló Zaratustra*, versión castellana de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.

————— *Más allá del bien y del mal*, versión castellana de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990

————— *La voluntad de poderío*, versión castellana de Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 1999.

NICOL, EDUARDO, *Psicología de la situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión, 1989.

————— *La idea del hombre*, México, Editorial Herder, versión facsimilar de la primera edición de 1946, con prólogo de Ma. Teresa Padilla Longoria, 2004.

————— *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1989.

————— *La vocación humana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, con prólogo de Enrique Hülsz Piccone, 1997.

————— *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1957.

————— *El problema de la filosofía hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, con prólogo de Alberto Constante y Ricardo Horneffer, 1998.

————— *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, 2001.

————— *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, 1985.

————— *Metafísica de la expresión*, nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, 1974.

————— *La idea del hombre*, nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, 2003.

————— *La primera teoría de la praxis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1978.

————— *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1980.

————— *La agonía de Proteo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1981.

————— *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 2001.

————— *Formas de hablar sublimes, Poesía y Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1990.

- *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1990.
- *Las ideas y los días, artículos e inéditos 1939-1989*, México, Ed. Afínita, 2007.
- “Latinos y anglosajones. La actitud ante la ley/ Latins and anglosaxons. Attitude toward the law” en, *Driftwind*, 1, EEUU, North Montpelier, Vermont, 1943.
- “Discussion: on Situational Psychology” en, *Philosophy and Phenomenological Reseach*, 1, 1943.
- “Histiricism in Physical Science” en, *Philosophy and Phenomenological Reseach*, 3, 1945.
- “Cinco años de Filosofía y Letras” en, *Filosofía y Letras*, No. 20, 1945.
- “Valor educativo de la palabra” en, *Revista de maestros*, 11-12, Guatemala, 1949.
- “Presentación” en, *Diánoia*, No. 1, México, Fondo de Cultura económica, 1955.
- “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega” en, *Diánoia*, No. 1, México, Fondo de Cultura económica, 1955.
- “L’opération cartésienne et la présence dialogique de l’etre” en, *Revue de Metaphisique et morale*, 3-4, París, 1956.
- “El problema de los principios de la ciencia” en, *Atlántida*, 11, Madrid, 1964.
- “La agonía de Proteo” en Jorge J. E. Gracia (ed.), *El hombre y su conducta*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1980
- “Física especulativa y metafísica positiva” en, *Teoría*, No. 1, 1980.
- “Sócrates: que la hombría se aprende” en, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, No. 221, México, 1989.
- “La paz” en, *Utopías*, 1, México, 1989.
- “La fase culminante del desencanto” en, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, No. 229, México, 1989.
- “Origen y decadencia del humanismo” en, *Revista del Instituto Nacional de Nutrición Salvador Zubirán*, No. 7, México, 1990.

Olivares, Larraguibel, Guadalupe, "Eduardo Nicol y la consciencia del Ser" en, Saladino, Alberto (compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX*, tomo I, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

Olivé, León, *El bien, el mal y la razón, Facetas de la ciencia y de la tecnología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Ortiz-Osés, Andrés, *Metafísica del sentido, Una filosofía de la implicación*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.

——— *Cuestiones fronterizas, Una filosofía simbólica*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Otto, Robert, F., "Entrevista" en, *La nueva física*, México, Edit., Salvat, 1973.

Parménides en, *Los filósofos presocráticos I*, trad., Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986.

Parménides, Zenón, Meliso, *Fragmentos*, versión castellana de José Antonio Miguez, Argentina, Edit. Aguilar, 1981.

Penrose, Roger, *La mente nueva del emperador, entorno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*, versión castellana de José García Sáenz, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Pérez, Ransanz, Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Piaget, Jean, *Epistemología genética*, Versión castellana de Juan Delval, Madrid, Editorial Debate, 1970.

Platón, *Cratilo*, trad. J.L. Calvo en, "Diálogos" T. II, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1999

——— *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández., *Fedro*, trad. E. Lledó Iñigo en, "Diálogos" T. III, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1997

——— *República*, trad. C. Eggers Lan en, "Diálogos" T. IV, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

——— *Sofista*, trad. N.L. Cordero en, "Diálogos" T. V, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998

——— *Timeo*, trad. Francisco Lisi en, "Diálogos" T. VI, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1997

Poincaré, Henri, *Filosofía de la ciencia*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981.

Popper Karl R. *Sociedad abierta, universo abierto conversación con Franz Kreuzer*, versión castellana de Salvador Mas Torres, Madrid, Edit. Tecnos, 2000.

——— *Teoría cuántica y el cisma en Física*, versión castellana de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1996.

——— *El universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo*, versión castellana de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1996.

——— *La lógica de la investigación científica*, versión castellana de Victor Sánchez de Zavala, Madrid, Edit. Tecnos, 1999.

——— *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. I Realismo y el objetivo de la ciencia*, versión castellana de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Edit., Tecnos, 1985.

Prigogine, Ilya, *El tiempo y el devenir*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

——— *Las leyes de caos*, versión castellana de Juan Vivanco, Madrid, Crítica, 1999.

——— *El fin de las certidumbres*, Andrés Bello, Barcelona – Santiago de Chile 1996.

Prigogine, I., y Stengers, Isabelle, *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*, versión castellana de Manuel García Velarde, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Prior, Olmos, Ángel, *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

Puelles, Romero, Luis, *El desorden necesario, filosofía del objeto surrealista*, Universidad de Málaga, 2002.

Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Versión castellana de Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.

——— *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Versión castellana de Norma B. Goethe, Barcelona, Paidós, 2000.

Rañada, Fernández, Antonio, *Los muchos rostros de la ciencia*, México, Fondo de Cultura económica, 2003.

Rescher, Nicholas, *La lucha de los sistemas*, versión castellana de Aldolfo García de la Sienna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Richards, Stewardt, *Filosofía y sociología de la ciencia*, versión castellana de Sergio Fernández Bravo, México, Siglo XXI Editores, 2000.

Rivadulla, Andrés, *Éxito, razón y cambio en física, un enfoque instrumental en teoría de la física*, Madrid, Trotta, 2004.

Rodríguez, Casas Gerardo Armando, *Epistemología científica*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

——— *Hacia una epistemología integral*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999.

Rogovin, M. S., *Problemas filosóficos de la teoría de la memoria*, versión castellana de Ala de Caneva, Bogotá, Ediciones Sudamérica Ltda, 1970.

Rudner, Richard, S., *Filosofía de la ciencia social*, Versión castellana de Dolores Cano, Breogán, Alianza Editorial 1973.

Ruiz, Rosaura, Ayala, Francisco J., *El método en las ciencias. Epistemología y darwinismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Russell, Bertrand, *La perspectiva científica*, versión castellana de G. Sans Huelin, Madrid, Edit. Los grandes pensadores, 1983.

Sahagún, Aguilar, Guillermo, *Una ojeada a la materia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Saldaña, José Juan, *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Santos, Ma., Luisa, *La dimensión dialógica: el sistema de Eduardo Nicol*, Tesis doctoral en Sevilla, 1973.

Sartre, J., P., *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Méx. Alianza, 1986.

Schuster, L., Federico, *Filosofía y método de las ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

Serrano, Jorge A., *Filosofía de la ciencia*, México, Edit., Centro de Estudios Educativos, 1980.

——— "Homenaje a Eduardo Nicol" en, *Estudios*, 13, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 1988.

Serres, Michel, *Los cinco sentidos, ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Versión castellana María Celia Gómez B. México, Taurus, 2002.

Sheridan, G., "Una carta de Eduardo Nicol a Ignacio Chávez", *Vuelta* (México), 246, 1997.

Shore, Eduardo, *Entender a Kant, la cosa en sí en la crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 200.

Silva, Camarena, J. M., *Eduardo Nicol. Explorador de los caminos del pensamiento*, dos volúmenes, UNAM, (en prensa).

Sokal, Alan y Bricmont Jean, *Imposturas intelectuales*, versión castellana de Joan Carles Guix Vilaplana, Barcelona, Editorial Paidós, 2002.

Solares, Blanca, *El Dios Andrógino, La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Spinoza, B., *Ethica Ordine Geométrico*, versión castellana y ed., de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

Stableford, Brian, M., *Los misterios de la ciencia contemporánea*, versión castellana de Roberto Helier, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Steiner, G., *Presencias reales*, Destinos, Barcelona 1995.

Tamayo, Pérez, Ruy, *¿Existe el método científico?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Trejo, Wonfilio, *Fenomenalismo y realismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Trías, Eugenio, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.

——— *Los límites del mundo*, Barcelona, Editorial Aries, 1985.

——— “El símbolo y lo sagrado”, en Derrida Jacques y Vattimo Gianni (coords.), *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.

——— *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969.

Tugendhat, Ernst, *Ser, Verdad, Acción*, versión castellana de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona, Gedisa, 1998.

Ursua, Nicanor, Ayestarán, Ignacio, González, Juan de Dios, *Filosofía crítica de las ciencias humanas y sociales, historia, metodología y fundamentación científica*, México, Ediciones Coyoacán, 2004.

Velasco, Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalista y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

——— *Progreso, Pluralismo y racionalidad en la ciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Villoro, Luis (coor.), *El conocimiento*, Madrid, Trotta, 1999.

Whyte, Law, Lancelot, *La forma de lo desconocido*, versión castellana de E. L. Revol, Buenos Aires, Editorial Sur, 1954.

Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, versión castellana de Francisco Gracia Guillén, Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

——— *Tractatus. Logico-Philosophicus*, Versión castellana Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, Anthropos, 1992.

——— *Los horizontes de la razón. II. historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Zirión, Antonio (coord.), *Actualidad de Husserl*, México, Alianza editorial, 1989.