



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El *afán* de saber como *afán* de ser.

La concepción vital de la Filosofía
 en el pensamiento de Eduardo Nicol



Es necesario que para obtener el grado de licenciada en filosofía presenta:

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Susana Carapia Vargas



Asesor: Lic. Ricardo Horneffer



COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

In Memoriam

“Tanto amor, y no podré nada contra la muerte.”

César Vallejo

Este trabajo está dedicado con mucho amor a la memoria de Minerva Vargas, José A. Carapia, Abraham Rosales y Gerardo Luna, mis grandes ejemplos y por ello mis maestros de la vida; cuya partida no es sino otra manera de estar y otra manera de enseñarme a vivir.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer todos los comentarios, oportunas y amables correcciones hechas a este trabajo por parte de la Dra. Juliana González, de quien además agradezco la confianza y la naciente amistad, del Dr. Jorge Linares, de la Dra. Teresa Padilla y del Lic. Mauricio Cuevas, al igual que a Ricardo Horneffer, el maestro y el amigo, quien sembró el germen de la duda metódica mediante el diálogo y a quien también debo la paciencia, la comprensión y, sobre todo, el cariño, mucho cariño que le reitero en un movimiento de vuelta.

De igual manera, quiero agradecer a mis hermanos por estar conmigo en su peculiar manera de estar, animándome siempre para continuar avante y reiterándome su presencia amorosa al compartir conmigo a su propia familia, especialmente a Norma y a Roberto, quienes, además, me cobijan bajo el manto de su protección; agradecer a mis grandes amigos, hermanos del alma, Hugo, Liliana, Bárbara, Alejandro y Sergio porque, sin duda alguna, con ellos puedo compartir la factura que nos presenta la vida paso a paso, siendo ellos quienes me han tolerado los arrebatos del humor, las negligencias, las vanidades, los temores y las dudas; agradecer a Daniel, quien, en los días en que ninguno fue el primero, le enseñó a mi corazón a caminar nuevamente, como a un niño de meses.

A todos ustedes, un *millón* de gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo I: OTRA VERSIÓN DE PROTEO	8
§ I Caracterización ontológica del hombre.....	8
1.1 La physis mítico-erótica.....	11
1.1.1 El origen mítico: Aristófanes.....	11
1.1.2 La genealogía de Eros: Diótima de Mantinea.....	13
1.2 La physis erótico-dialéctica.....	15
1.3 La physis dialectico-histórica.....	18
1.3.1 Espacio-tiempo.....	19
a) Presente.....	23
b) Pasado.....	24
c) Futuro.....	26
1.3.2 Mundo-historia.....	27
§ II Praxis es physis.....	32
2.1 Libertad-carácter.....	36
2.2 Necesidad-destino.....	38
2.3 Contingencia-azar.....	39
Capítulo II: CONDICIONES DE OBJETIVIDAD DE LA EPISTEME	42
§ I Episteme: la ciencia-filosofía.....	42
1.1 Transubjetividad.....	45
1.2 Intersubjetividad.....	46
1.3 Relación tripartita del conocimiento.....	49
§ II Los principios de la ciencia.....	51

2.1 Los cuatro principios.....	56
2.1.1 Unidad y comunidad de lo real.....	56
2.1.2 Unidad y comunidad de la razón.....	58
2.1.3 Racionalidad de lo real.....	60
2.1.4 Temporalidad de lo real.....	61
2.2 Hay Ser, el principio de principios.....	62
§ III Metodología.....	68
3.1 Fenomenología.....	69
3.2 Dialéctica.....	74
Capítulo III: CONDICIONES ÉTICAS DE LA EPISTEME.....	87
§ I Algunas consideraciones sobre la verdad.....	87
1.1 Historicidad de la verdad.....	88
1.2 La comunidad de la verdad y el error.....	96
§ II El carácter vocacional de la episteme.....	100
2.1 Aproximación a una definición de la vocación.....	101
2.2 La vocación de verdad como fundamento ético de la episteme.....	109
2.3 La philía por la sophía: el factor erótico de la episteme.....	119
CONCLUSIÓN.....	129
BIBLIOGRAFÍA.....	136

“Lo importante es no dejar de hacerse preguntas”

Albert Einstein

INTRODUCCIÓN

Hablar del tema del hombre en la obra de Eduardo Nicol es tarea ardua porque en ella se dan, conjuntamente y sin mengua de rigor filosófico, la palabra bella y afanosa de verdad, y la posibilidad de enfocar este tema desde muy diversos ángulos: desde el análisis psicológico basado en lo concreto de las situaciones vitales de los sujetos, hasta la perspectiva ontológica cifrada en la expresión como carácter ontológico diferencial en el hombre; todos ellos interrelacionados en la sistematicidad del pensamiento nicoliano. Si bien esta tesis habla sobre el hombre, es menester acotar el tema. Dada la amplitud del mismo, he de concentrarme en exponer la estrecha relación existente entre este ente y uno de sus productos, la última de las vocaciones libres, como la llama el filósofo catalán: la *episteme*, la ciencia-filosofía.

El tema antropológico en este trabajo será abordado desde una perspectiva ético-ontológica; la cual destacará la comprensión del humanismo en la filosofía de Eduardo Nicol como una forma de ser hombre gracias al dinamismo inherente a la manera de ser humano. Este dinamismo se caracteriza por la potencialidad de ser, por la falta de una esencia estática e inmutable ajena al acontecer histórico; y refleja su mayor autenticidad en el acto de filosofar.

El hombre es un ente difícil de apresar conceptualmente porque se resiste a cualquier definición si ésta intenta agotarlo bajo la sombra de una esencia inmutable. Por esa razón, Nicol no esencializa al hombre: lo concibe como un ser histórico. Ser histórico es ser posible y, por lo tanto, potencialidad en el hacer. Este hacer, que como proceso nunca está acabado y siempre es factible de más, es lo que puntualiza o manifiesta al hombre como el ser-de-la-praxis. La praxis es la forma de ser hombre. En realidad, es mejor decir que la praxis es la forma en la que el hombre se hace a sí mismo mediante su quehacer, y por eso es diferencial.

Antes del surgimiento de la filosofía como tarea autoreflexiva, la praxis era ignorante de sí misma; que es lo mismo que decir que el hombre se ignoraba a sí mismo

como ser autoreflexivo: capaz de pensar el mundo y de pensarse a sí mismo. Es esta peculiar actividad la que, al preguntarse por la *physis* de todas las cosas, se cuestiona por la praxis misma y origina una nueva modalidad de ser humano como una nueva manera de apelar al Ser: la vocación de verdad.

El problema de la verdad que surge ya tempranamente como *el* problema filosófico por antonomasia, tienen su origen en las primeras formulaciones que de ésta se hicieron. Como por consenso implícito, en ciertos momentos de la historia de la filosofía, la verdad ha sido considerada como universal y necesaria por ser el producto más fino y puro de la razón; que sea universal, asimismo, significa que ha de ser eterna y por lo tanto intemporal: la verdad es una de una vez para siempre y, como tal, es inamovible. Así concebida, la verdad sólo podrá ser alcanzada por aquellos que, tras eliminar de sí toda mácula de subjetividad, han empleado su razón metódicamente.

Pero los problemas que deja esta concepción son iguales o quizá más graves que aquellos que intenta solucionar. Interpretar la verdad como el producto más puro de la “razón pura”, esto es, de la que ha sido educada metódicamente y que ha desechado cualquier rastro de opinión, degeneró en algunas expresiones relativistas y nihilistas dada la gran variedad de tesis que, al intentar mostrarse como las únicas posibles manifestaciones del fundamento, cayeron en la contradicción de no ser sino una tesis posible dentro de la pluralidad de teorías acerca de éste, que ellas en su conjunto representan. El relativismo se manifestaría de dos formas, ya sea como la creencia de que la verdad dependería del sujeto cognoscente, o bien de la época histórica que en ella se revelara. Por su parte, el nihilismo, en tanto que postura filosófica, surgiría como una respuesta a esta supuesta falta de un criterio que pudiese establecer una verdad como fundamento, pues si, como dice Platón, “donde todo es verdad, nada es verdad”, entonces tanto la vida como la ciencia carecerían de una base radical y segura que las sostuviese y, por lo tanto, ellas estarían completamente desfondadas, tal que su sentido estaría orientado hacia la Nada, o bien no habría tal sentido. La verdad así comprendida puede llevarnos a los más altos grados de escepticismo, cuyas primeras manifestaciones se encuentran en el movimiento que ha sido denominado como sofística, principalmente en el más grande de sus exponentes que es Protágoras, y cuyo pensamiento se encuentra manifestado en el aforismo que reza “el hombre es la medida de

todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son”.¹

La duda que surge entonces es sobre cómo relacionar aquéllos atributos de la verdad y el innegable hecho de la pluralidad de teorías acerca de éstos, que en realidad *es* el problema de la relación entre la intemporalidad de la verdad y la temporalidad de la razón. Esta aporía era insoluble si no se aceptaba que la verdad, como obra de razón, es histórica como cualquier otro producto humano. La cuestión del fundamento quedaba pendiente porque, como asevera Nicol, lo que se mantenía latente en la tradición era aceptar que: “[...] en tanto que la ciencia es teoría, y no una simple consignación de hechos, ella es literalmente más poética; quiere decirse que sus conclusiones tienen valor de hipótesis, son productos históricos que es necesario enmendar y renovar”.²

Aceptar la temporalidad de la razón implica aceptar, de igual manera, que la verdad puede y de hecho es afectada por el hombre en su relación con él; lo cual, dicho con otras palabras, significa la vitalización de la verdad por la razón, cayendo en la cuenta del carácter vital de la verdad al igual que el carácter vital de la razón que promulga dicha verdad. Pero, ¿acaso pensar en una verdad que es histórica no nos conduce, *ipso facto*, al relativismo?, ¿ello no sería aceptar, tácitamente, que el camino correcto, aunque desdeñado, fue el de Protágoras? No, si hacemos una distinción que, por ser fundamental es básica, en el sentido de apoyo y punto de partida. Dice Nicol: “Al propio tiempo, esa vitalización de la verdad o, como preferiría decir, esa humanización de la verdad, no disminuye su carácter de absoluta. Lo que ocurre es que al trasladar la verdad del plano puramente lógico, racional, al plano vital, al ser integrada la verdad en la armónica complejidad de la vida humana, el vínculo que une al hombre con la verdad se convierte en un vínculo ético”.³

¹ Barrio Gutiérrez, José [trad], *Protágoras, fragmentos y testimonios*, Aguilar, Argentina, 2ª ed, 1973, p. 74; tomado de SEXT., Hipot. pirron., I, 216.

² Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 2001, p. 77-78.

³ Nicol, Eduardo, “Los moralistas del siglo XVIII”, en *La vocación humana*, CONACULTA, 1997, p. 135-136.

Una caracterización de la episteme como labor vital depende de un conocimiento del hombre y del por qué y el para qué éste la lleva a cabo. La ciencia es una especial forma de preguntar por lo que las cosas son en sí mismas, es una especial forma de preguntar por la verdad, pero el científico no es el único que tiene “acceso” a ella. La verdad es una posibilidad de ser para cualquier hombre ya que la verdad y la vida humana no son dos cosas separadas o en sí mismas, pues como señala nuestro filósofo: “la verdad es la vida”.⁴ La verdad se da en la vida del hombre porque él es el único que puede apelar al Ser como criterio de verdad. Esta apelación, además de ser lógica y racional, es fundamentalmente ética. Esto quiere decir que la verdad no es solamente un producto de la razón, sino anterior a ella: el hombre está ya en la verdad como ser-de-la-verdad y así se vincula con su prójimo, con el otro hombre. Esta forma de vinculación genera una comunidad humana con una base más estable que aquella creada en la veracidad, como disposición contraria al mentir. Pero, además, la verdad es ética porque es una manera de hacerse humano y, como tal, de ser humanista, es decir, la filosofía es cultura porque es cultivadora de hombres. La filosofía es formativa porque es paideia: educa al hombre en la libertad. Con ella se libera el hombre porque el pensamiento obra no por necesidad, sino por desinterés, por puro amor.

Es el amor, la philía, la fuerza que lleva al hombre a hacer ciencia y filosofía, a apelar a la verdad (así como es el amor la fuerza que lo insta a hacer poesía, a hacer mística, a hacer arte, etc.) aún cuando ésta implique el error. El error no anula la verdad. Si la anulación fuese posible, únicamente podríamos llamar ciencia a las producciones teóricas más recientes que han “superado” a las anteriores, porque han rebasado los errores que dichas teorías antecedentes cometieron. Pero ello aniquilaría la posibilidad de hablar de la unidad de la ciencia y, más aún, de la historia de la misma. Tendríamos que conformarnos únicamente con una crónica de los fracasos o de los intentos fallidos que esta forma de pensar supone; o como dice Nicol: “[...] el carácter científico de una proposición no depende de que sea verdadera. El pensamiento no científico encuentra muchas verdades; la historia de la ciencia está llena de errores. Si la verdad tuviese que ser el criterio distintivo,

⁴ *Ibidem*, p. 136.

el pasado entero de la ciencia perdería su carácter científico ante la invasión de las últimas verdades: sólo sería ciencia la ciencia actual”.⁵

La ciencia busca la verdad, pero si no es la verdad misma la que la define, ¿entonces qué es? La “superación” de teorías en la ciencia positiva⁶, exacta o natural, está medida por el nivel de *progreso* que ésta traiga para el hombre. La unidad y la historia de la ciencia como *philo-sophía*, es decir, como ese deseo natural en los hombres por saber (como ese *afán* de saber del que nos habla el Estagirita), se encuentran en un nivel *más básico* que en el de sus propias producciones. El intento por decir lo que las cosas son en sí mismas es la disposición desinteresada que hacia ellas se tiene. La ciencia encuentra su radical fundamento en dicha disposición, que no es otra cosa que vocación de verdad, de decir verdad sobre lo que las cosas son; por eso es que toda ciencia es una literal *philo-sophía*: un amor por el saber, siendo éste el *ethos* de la ciencia.

Así, todas las teorías o respuestas a la interrogante inicial con que se inicia la ciencia-filosofía tienen la misma importancia a este nivel fundamental, que es la vocación de verdad; de tal forma que el error no anula o mengua la vocación, por el contrario, la confirma, aunque lógicamente el error implique el “mal uso” del método. Einstein no es menos filósofo que Tales de Mileto, pues a sus respectivas tesis les antecede su manera desinteresada de preguntar. Ahora bien, el desinterés es pragmático pero no ético. La labor del que hace ciencia-filosofía consiste en descubrir las verdades del mundo para ofrecerlas al mundo mismo, esto es, a aquellos hombres que como él conforman la mundanidad. El interés ético por la verdad se inicia con el *asombro* que causa el ver a las cosas no ya como se muestran para-mí sino como son en-sí, en su verdad y no en su utilidad. La sorpresa que genera dicha manera de relacionarse con las cosas está en que lo cotidiano no sólo puede ser objeto de uso, sino que también se puede establecer con las cosas una relación de

⁵ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 379.

⁶ En sentido estricto, desde la perspectiva nicoliana toda ciencia es positiva porque todas hablan del hecho más positivo que es el hecho de que *Hay Ser*. Ninguna ciencia habla del no-ser o de la Nada como sus objetos de estudio. La referencia a estas dos nociones en el discurso científico (v. gr., Parménides, Sartre, Heidegger, etc.) depende de la positividad ontológica del Ser, como ya lo había visto Platón (Cfr. *Sofista*, 241d y ss.)

contemplación que excluye cualquier interés pragmático con respecto a ellas, tal que por ser desinteresada ha de ser *filial*: una relación erótica.

La ciencia empieza a germinar cuando descubrimos con *asombro* que no sabemos de las cosas conocidas cuanto es posible y necesario saber: que no basta el saber que nos permite usar de ellas. Entonces se nos hacen extrañas, a pesar de su familiaridad. La extrañeza crea una distancia entre las cosas y nosotros. El espacio intermedio lo llena el vacío de nuestra ignorancia, que ya es entonces una docta ignorancia, y así la caracterizó Sócrates. La *segunda vista* con que empezamos a considerar las cosas extrañas es ya la observación científica, cuyo propósito es el de hacerlas nuevamente familiares, pero ahora en otro nivel existencial. Esta nueva familiaridad requiere que las cosas ya no se consideren como útiles, o sea desde el punto de vista de la utilidad. La ciencia, pues, no se propone ningún fin útil. Ella es esencialmente inútil, porque la índole de relación que establecemos con las cosas, para convertirlas en puros objetos del saber, es una relación libre, [...] o sea una relación amorosa. La filosofía es una *philia*. ¿Con quién y con qué estamos afiliados en la relación del conocimiento? La relación la establecemos con el prójimo, copartícipe del conocimiento, por mor o por amor de las cosas.⁷

Grosso modo, es la interrelación de éstos temas en función de la esencia del humanismo la que se habrá de dilucidar a lo largo de la tesis, aunque en esta sección inicial no pondremos especial atención a los tópicos de las cuestiones éticas como la vocación y al de la objetividad de la ciencia, pues para ellos hemos reservado un capítulo aparte, en el que se tratará con mayor pertinencia. Empero, cuando el tratamiento lo requiera, serán tratados de forma general. Asimismo, es necesario hacer notar que la mayoría de las citas en que se apoya este documento pertenecen a la obra de Eduardo Nicol porque he considerado pertinente dejar “hablar” al autor mismo. Por ello es que las citas de sus comentaristas son

⁷ *Op., cit.*, p. 382-383.

escasas, no así las obras de los mismos, las cuales están contenidas como apoyo fundamental de fondo en la realización de este trabajo.

Por último, uno debe responder siempre de sus palabras porque en ellas se expone el ser propio. La palabra representa lo que somos, o mejor dicho, somos nuestra palabra. Pero por nuestra palabra, que quiere decir por nosotros mismos, hemos de responder ante quien la recibe y ante las cosas que ella mienta si nuestro afán está empeñado en la verdad. Así, la responsabilidad que entraña este discurso ha de ser triple: para con los lectores, para con el pensamiento que aquí se intenta esbozar, y para conmigo misma. Por eso es que reitero mi responsiva ante lo aquí expuesto, pero ahora lo hago reconociendo mis propias carencias. El manejo de la lengua castellana de Eduardo Nicol era de una rigurosidad, maestría y belleza inalcanzable para mí en este momento, motivo por el cual pido de antemano a mis amables lectores la comprensión necesaria “por si había más que decir de lo que he dicho, y también por si lo dicho se pudo decir mejor”.

“OTRA VERSIÓN DE PROTEO”¹

I) CARACTERIZACIÓN ONTOLÓGICA DEL HOMBRE

El hombre es, para Nicol, el ser de la expresión. La expresividad es el diferencial ontológico respecto de los demás entes. En tanto que característica ontológica, la expresividad no debe reducirse únicamente a la facultad expresiva. Hay que distinguir pues uno es el ser expresivo del hombre y otros son los fenómenos expresivos.² Pero también

¹ El título de este capítulo está tomado del poema homónimo del escritor argentino Jorge Luis Borges. Justifico la elección de dicho título ya que en él se muestra lo que en términos de rigurosa *episteme* se pretende mostrar: el ser dinámico del hombre. Por ello incluyo el poema; dice Borges: Habitador de arenas recelosas, /mitad dios y mitad bestia marina, /ignoró la memoria, que se inclina/sobre el ayer y las perdidas cosas./Otro tormento padeció Proteo/no menos cruel, saber lo que ya encierra/el porvenir: la puerta que se cierra/para siempre, el troyano y el aqueo./Atrapado, asumía la inasible/forma del huracán o de la hoguera/o del tigre de oro o la pantera/o de agua que en el agua es invisible./Tú también estás hecho de inconstantes/ayeres y mañanas. Mientras, antes... (Véase <http://www.poesia-inter.net>). Borges habla del mito del dios Proteo, de sus cualidades proféticas y de su capacidad de transformación, al mismo tiempo que lo asocia a la condición humana. Esto también lo hace la filosofía. Pero la poesía no requiere de justificación para llevar a cabo la asociación que la filosofía sí debe justificar. El carácter proteico del hombre es explicado por su relevancia en relación a la *episteme*. De ahí que, de alguna manera, este capítulo sirva como introducción de las nociones fundamentales y esenciales a tratar en los otros dos capítulos; nociones que deben estar presentes en el lector porque permean y cobran un pleno sentido en el resto de la obra.

² *V.gr.*, decimos que el hombre expresa con gestos, que expresa sus sentimientos, que expresa sus ideas y pensamientos, etc. Estos fenómenos son estudiados por las que Nicol llama ciencias de la expresión, tales como la psicología, la lingüística, la historia del arte y todas aquellas que estudian una parte de la capacidad expresiva del hombre. No obstante, estas ciencias son insuficientes para hacer una fundamentación de la expresión como característica ontológica diferencial del hombre porque sólo tratan una parte de la misma. Lo que ocurre con la denominada “física de la expresión” por Nicol, es que todas las ciencias que integran esta categoría son eminentemente descriptivas. Ellas dan cuenta de la expresión como un dato humano, pero como un dato externo, es decir, accidental que nada sustancial reflejan acerca del ser del hombre. En este sentido, lo que hacen las ciencias que integran la “física de la expresión” es equiparar la expresión con la reacción que se tiene ante algunos estímulos, ya sean estos internos o externos. De ahí que la expresión pueda ser considerada más que como un factor diferencial, como un factor de uniformidad. Esta uniformidad permitiría entonces cuantificar al hombre, tal y como lo pretende la psicología experimental: a partir de las facultades de percepción que en todos funcionan de manera similar. El psicoanálisis es un ejemplo. Si bien esta ciencia hermenéutica basa su labor en la expresión, tiene el supuesto de que es justo detrás de la expresión donde podemos hallar algo sobre lo que el sujeto es, pues ésta no lo dice todo, no lo dice de una manera directa, y por ello es que hay que interpretar esas expresiones individuales.

hay que reunir. Los fenómenos expresivos tienen su condición de posibilidad en la expresión como característica ontológica diferencial. ¿Qué quiere decir Nicol cuando afirma que el hombre es el ser de la expresión?³ Dejemos que sea el propio filósofo catalán quien lo diga:

El hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel.⁴

Lleva sus categorías a flor de piel. Esto es más que una metáfora, es un hecho. En el ser de la expresión, pues es propio que lo llamemos así, se dan conjuntamente el fenómeno de la aprehensión y el de la identificación. Quiere ello decir que el reconocimiento de un hombre cualquiera se da de manera inmediata, ya que su *presencia* es indicativa de su *humanidad*. Dicho de otra manera, el otro se revela siempre como otro-yo, como perteneciente a la misma familia ontológica. Podemos desconocer la individualidad de ese otro-yo, pero no

Encontramos que en las ciencias pertenecientes a la “física de la expresión” no hay una distinción clara entre el contenido de lo expresado, y el hecho de la expresión como un dato originario en el que la forma de ser humana se hace patente. Por ello dice el autor de la *Metafísica de la expresión*: “Pero una cosa es lo referente a la personalidad individual, otra cosa es el hecho de que el ser humano se hace patente en su mera presencia, y justamente como ser de la expresión, cualesquiera que sean la intención y el contenido significativo de sus expresiones. Esta autenticidad de la presencia no requiere interpretación” (*Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 39).

³ La expresión es tema central de la filosofía nicoliana. Es imposible tratarlo de manera cabal en este trabajo puesto que eso nos desviaría de nuestro fin. Por ello se esbozarán únicamente las ideas pertinentes que puedan conducirnos a nuestro objetivo, que es el desarrollo de la concepción nicoliana de la *episteme*.

A pesar de que la bibliografía en torno a la obra de Nicol no es cuantitativamente muy extensa, existen trabajos de gran valía en los que el tema de la expresión es más profundamente desarrollado y de los cuales esta tesis es deudora (Véase Horneffer, Ricardo, *La expresión, fundamento ontológico de la dialéctica del hombre en la obra de Eduardo Nicol*, tesis para obtener el título de licenciado en filosofía, 1984; González, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981; Márquez Pemartín, Claudia “Ontología del hombre en Eduardo Nicol” en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*; Abud Jaso, Juan José, *El mensaje del deseo. El logos simbólico en la filosofía de Eduardo Nicol*, tesis para obtener en título de licenciado en filosofía, 2005).

⁴ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed. (1974), FCE, México, 2003, p. 119.

dudamos de su humanidad. Podemos no saber quién es ese otro que se nos presenta, pero sabemos que es un prójimo y como tal lo reconocemos.

Así, la presencia del otro es siempre comunicante: comunicante de su propio ser. Pero la presencia no basta. El hombre requiere interpretar el contenido de esa presencia comunicante, esa presencia que le dice algo, pero no sabe qué le dice con exactitud.⁵ Interpretar la presencia del otro es indagar el sentido que ésta tiene.⁶ Como sólo ha de interpretarse aquello que no es unívoco, aquello que tiene más de una manera de ser interpretado, nos afanamos en conocer al otro, en saber quién es y qué hace, porque sus expresiones son ambiguas. Pero este saber es posible gracias a la identificación previa del otro como un otro-yo. La otredad es constitutiva de la mismidad.

La existencia nos separa, y la distancia sólo puede reducirse expresando. No hay otra manera de “entrar en contacto” con el otro, de llegar a él, de entablar relación y mantenerla, de conocerlo y “darse a conocer”. La expresión es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena. Pero la entrega ajena es otra expresión: el mantenimiento del diálogo implica la libertad ajena de expresar, que afirma todavía más en su ser propio al interlocutor y subraya su propiedad invulnerable. Expresamos y siempre seguiremos expresando, porque nunca llegamos a cumplir el propósito primordial de la expresión. Por esto permanecemos en esta condición mermada, carente del ser ajeno, siempre afanosos de decir “la última palabra”, siempre ambiciosos de “dejarlo todo dicho”.⁷

En tanto que comunicante, para nuestro filósofo la presencia es un modo de darse. Cada acto de presencia es un acto de entrega: entrega del ser propio. Pero la presencia nunca es

⁵ Toda expresión tiene un contenido significativo y una intencionalidad comunicativa. La intencionalidad es justamente el afán de decir, de comunicarse con los otros para aproximarse a ellos. El contenido significativo es el objeto expresado como algo real y objetivo.

⁶ El tema del sentido será tratado más hondamente en el apartado “*Aproximación a una definición de la vocación*” del capítulo III.

⁷ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, p. 18.

cabal ni definitiva en el sentido de existencialmente terminante porque el hombre siempre está cambiando; ello no mengua el acto mismo de entrega, el cual es siempre total y positivo.⁸

Interpretar al otro, afanarse en conocerlo, es establecer con él un diálogo en el que se pretende, además de minar la ambigüedad del contenido, completar el ser propio reafirmando la proximidad ontológica.⁹ El tú complementa la insuficiencia del yo aunque nunca de manera absoluta. La expresión es manifestación de esa insuficiencia, de esa merma constitutiva del ser del hombre, merma que se explica a continuación.

1.1) LA PHYSIS MÍTICO-ERÓTICA

1.1.1) EL ORIGEN MÍTICO: ARISTÓFANES

Es muy citado el fragmento del *Banquete* platónico en que habla el comediógrafo Aristófanes, ello debido a que es crucial para la comprensión de la naturaleza mermada del hombre. *Grosso modo* podemos resumirlo como sigue:

La situación originaria de los hombres no era tal y como la conocemos actualmente. Primitivamente, los seres humanos estaban divididos en tres géneros: hombre, mujer y andrógino (189e).¹⁰ Además, estos primitivos seres humanos eran de naturaleza redonda,

⁸ Distingamos. Ontológicamente la presencia es siempre positiva y total: se entrega el ser íntegro; pero las modalidades ónticas no necesariamente lo son. La entrega puede ser existencialmente en el modo de la falsedad, la hipocresía, etc., pero ello no mengua el acto mismo de la entrega.

⁹ Este tema será retomado y tratado con mayor profundidad en el apartado "*La physis erótico-dialéctica*" de este capítulo.

¹⁰ La palabra andrógino es una composición de ἀνήρ y γυνή, hombre y mujer, respectivamente. "Así, pues, cuantos hombres son sección de aquel ser partícipe de ambos sexos, que entonces se llamaba andrógino, son mujeriegos; los adúlteros también en su mayor parte proceden de este género, y asimismo las mujeres aficionadas a los hombres y las adúlteras derivan también de él. En cambio, cuantas mujeres son corte de mujer, no prestan excesiva atención a los hombres, sino más bien se inclinan a las mujeres, y de este género proceden las tríbedas. Por último, todos los que son sección de macho, persiguen a los machos y, mientras son

con ocho extremidades, dos rostros y dos órganos sexuales en direcciones opuestas; podían caminar hacia delante o hacia atrás, o bien girar velozmente sobre sus extremidades.¹¹ Tal era su poder y su arrogancia que atentaron contra los dioses, motivo por el cual fueron castigados (190a-b). Zeus los cortó a la mitad para reducir sus fuerzas sin desaparecerlos y ordenó a Apolo que voltara el rostro en el sentido del corte, para que pudieran ver su actual restricción. Además, ordenó el padre de los dioses a su hijo curar a los hombres cortados y dejar como recordatorio el ombligo, que es la reunión de los estirones de la piel

muchachos, como lonchas de macho que son, aman a los varones y se complacen en acostarse y enlazarse con ellos; éstos son precisamente los mejores entre los niños y los adolescentes, porque son en realidad los más viriles por naturaleza. Algunos, en cambio, afirman que son unos desvergonzados. Se equivocan, pues no hacen esto por desvergüenza, sino por valentía, virilidad y hombría, porque sienten predilección por lo que es semejante a ellos.” (*Banquete*, 191d-192a [traducción de Luis Gil])

¹¹ Estos seres primitivos encierran un gran parecido con los seres de naturaleza completa, y los hombres cortados se asemejan a los hombres del estadio actual de los que habla Empédocles: “Muchos seres con un rostro y con un pecho de cada lado nacieron, y surgió prole vacuna con rostro humano, y a la inversa, vástagos humanos con cabeza de buey, y combinaciones de parte varoniles con partes de naturaleza femenina, equiparados con oscuros órganos genitales.” (DK, 31B61) “Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de hombres y mujeres llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se separó; mi relato, pues, no es vano ni necio. Primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza completa, que poseían porciones de ambos, agua y calor, a éstos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba alcanzar su semejante. Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de sus miembros, ni la voz, ni el órgano propio de los varones.” (DK, 31B62) “Pero estaba dispersa la naturaleza de los miembros: parte en el semen del varón...” (DK, 31B63) “Y le sobreviene también el deseo, que determina el acoplamiento merced a la digestión.” (DK, 31B64) “Fueron vertidos en las regiones puras: unos se volvieron mujeres al toparse con el frío, en cambio otros machos al toparse con el calor.” (DK, 31B65) (La Croce, Ernesto [trad.] *Los filósofos presocráticos*, vol. II)

Es necesario recordar que para el filósofo presocrático la generación está relacionada con los hemiciclos del Odio y la Amistad creciente. El primero representa la progresiva inclusión del Odio como fuerza disgregadora que, al irrumpir en el Esfero o estadio de culminación de la Amistad creciente como fuerza de reunión, da lugar a las progresivas separaciones de las cuatro raíces que conforman a los seres: Tierra, Agua, Aire y Fuego. Por el contrario, la Amistad creciente, minando el poder disgregador del Odio, reúne lo que aquél ha separado. “Dice Empédocles que las primeras generaciones de animales y vegetales no nacieron completas, sino desunidas en partes incompatibles; las segundas, cuyas partes estaban combinadas, eran como los seres de la fantasía; las terceras eran seres de naturaleza completa; las cuartas no proceden ya de los semejantes como la tierra y el agua, sino unas de otras, en algunos por sobreabundante alimentación, en otros porque la belleza de las mujeres produjo la excitación del movimiento seminal. Y las razas de todos los animales se diversificaron de acuerdo con la cualidad de sus mezclas: algunas poseen un natural impulso hacia el agua, otras –aquellas que poseen mayor cantidad de fuego- a volar por el aire, las más pesadas, en cambio, a ir por la tierra, y las que poseen igual proporción de partes en su mezcla armonizan con todas las regiones.” AECIO, V19, 5 (DK, 31A72) (*Los filósofos presocráticos*, vol. II; sobre el problema que suscita el orden de los estadios zoogónicos, particularmente en esta afirmación de Aecio, Cf. O’Brien, D; *Empedocles’ cosmic cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, 1969, pp. 196-236.)

(190c- 191a). No obstante, el desasosiego de la separación fue tal, que los hombres corrían a abrazar su mitad perdida y, al no querer hacer otra cosa que volver a unirse en una sola naturaleza, morían completamente desvaídos por inanición. Esto motivó la compasión de Zeus, quien cambió los sexos en dirección del rostro para que, mediante la unión sexual, los hombres pudieran recuperar momentáneamente esa unidad perdida (191a-c).

El relato de Aristófanes es claro. El hombre tenía una naturaleza primitiva que perdió a causa de su desmesura (ὕβρις). Por esta razón, el hombre que conocemos es un hombre privado de sí mismo y anhelante de recuperar esa mitad perdida, porque esa privación fue un despojo de su ser propio.

Así, tenemos en una primera instancia que al ser la búsqueda del otro-yo el resultado de ese corte primigenio, el amor actúa en los hombres como el motor que mueve a esa búsqueda de la mitad que se perdió. El amor, eros, es una fuerza que incita a recuperar la antigua unidad. ¿Cómo y por qué mueve eros al hombre?

1.1.2) LA GENEALOGÍA DE EROS: DIÓTIMA DE MANTINEA

Hablar de un hombre incompleto implica integrar en su naturaleza la physis de Eros por ser éste parte constitutiva del ser falto de sí mismo o, como dice Juliana González, “En realidad, *eros* y *ánthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho, *la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros.*”¹²

Cuando Platón habla de la genealogía de Eros, cuyos progenitores son Poros y Penia, quienes representan la Plenitud y la Carencia, no hace, sino abordar la naturaleza contradictoria y dialéctica¹³ del hombre, el cual es lleno y vacío, ser y no-ser, de forma

¹² González, Juliana, *Ética y libertad*, 2ª ed., UNAM-FCE, México, 2001, p. 71.

¹³ El término dialéctica es aquí utilizado para mentar la naturaleza humana en tanto que en ella conviven la plenitud y la carencia, el ser y el no-ser, la permanencia y el cambio y, con ello, la potencialidad de ser. esta convivencia es símbolo de complementariedad.

originaria. En la misma obra platónica más arriba citada, cuenta Diótima que Eros fue concebido el día que se celebraba el nacimiento de Afrodita.¹⁴ Cuando Poros reposaba la embriaguez, Penia, que mendigaba al final del banquete, tramó procrear un hijo de él movida por su falta de recursos (203b-c).

De estos polos opuestos surgió Eros como un ser intermediario que “[...] es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Más por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en sus recursos: filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista.”¹⁵ Por ser de esta natural condición, Eros desea aquello que no tiene: las cosas bellas, las cuales, buenas en sí mismas, han de procurar la felicidad como fin último.¹⁶

¹⁴ Es imposible intentar dar a la mitología griega un orden cronológico lineal. Así, los nacimientos de los dioses presentan un orden al interior de cada poeta antiguo. En el caso de Afrodita existen, al menos en mi conocimiento, dos diferentes versiones acerca del suceso. Uno es relatado por Hesíodo y otro por Homero. El primero de ellos narra que Afrodita nace al unirse el semen de Urano con las aguas del ponto al ser “castrado” por su hijo Cronos:

“En cuanto a los genitales [de Urano], desde el preciso instante en que los cercenó [Cronos] con el acero y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso ponto, fueron luego llevados por el piélago durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma y en medio de ella nació una doncella.

Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. Afrodita [...] la llaman los dioses y los hombres [...]

La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses.” (Hesíodo, *Teogonía*, 185-203 [trad. Aurelio Pérez Jiménez], Gredos).

Por su parte, en los himnos atribuidos a Homero, Afrodita aparece como hija de Dione.

En ambos casos, Afrodita es acompañada por Eros.

¹⁵ Platón, *Banquete*, 203c-e.

¹⁶ Para la antigua concepción griega, lo bello (καλός) es necesariamente bueno (ἀγαθός) porque la noción de belleza implica armonía y excelencia, y la virtud que en grado sumo caracteriza estas dos nociones es la

Al ser la physis humana una physis erótica, la naturaleza del hombre es siempre deseante, siempre carente; pero también es posibilidad de búsqueda, de satisfacción. La satisfacción del deseo nunca es cabal. De hecho, el deseo tiene cabida donde algo falta, y por ello es fuerza motriz para la consecución de lo faltante. No obstante, la carencia no es radical pues su radicalidad aniquilaría el deseo, ya que no puede desearse aquello de lo que no se tiene conciencia, es decir, “El deseo es incomprendible sin la mengua o la carencia: se desea lo que falta, pero también se desea lo que de alguna manera se tiene o se conoce; el deseo nace sin duda del vacío pero a la vez de un cierto <<lleno>>: de un poseer de algún modo lo que se desea. La naturaleza del deseo es, sin duda, contradictoria.”¹⁷

La contradicción del deseo implica su carácter dinámico; por esta razón, la esencia del hombre no puede ser concebida estáticamente. La esencia humana es erótica porque es móvil, porque es temporal.¹⁸

1.2) LA PHYSIS ERÓTICO-DIALÉCTICA

El mito que Platón pone en boca de Aristófanes en el *Banquete* nos habla de una unidad originaria que, por desmesura, del hombre fue perdida. Aquel hombre mítico quedó reducido a la mitad de su propio ser. “Desde aquel momento” el hombre se constituye como un ser incompleto, falto de ser, un ente menguado que, al tratar de llenar ese vacío que la ausencia del ser propio ha dejado, ha de amar como castigo a su desmesura y como signo de insuficiencia, pues sólo ama el ser necesitado, el que nunca satisface su deseo o colma su

bondad. Así, la kalokagathía es, más que un concepto, una concepción de la integración del placer “estético” y del placer moral en las relaciones interhumanas.

¹⁷ González, Juliana. *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. UNAM/FFyL-Paidós, México, 2000, p. 67, en nota a pie de página. Es fundamental esta idea de la naturaleza contradictoria del deseo en su relación con el carácter filial de la ciencia; esto se hará explícito en el apartado “*La philía por la sophía: el carácter erótico de la episteme*” de la tercera parte.

¹⁸ La temporalidad como esencia humana es, para Nicol, la historia; esto se explicará en el apartado titulado “*La physis dialéctico-histórica*”.

necesidad de ser. Pero, igualmente, sólo ama el ser que puede crear (ποίησις) y procrear, ya que el amor es símbolo de fertilidad.

Al procurar llenar el vacío y la mengua, el hombre ha de crear obras diversas, según el cuerpo o según el alma, afirma Platón, porque la creación es el afán de lograr la inmortalidad, es el afán de volver a la unidad perdida, es el afán de perpetuar lo humano.¹⁹ El hombre es pues, el ποιητής, el poeta, el que crea para ser, puesto que su naturaleza erótica lo impele a ello. La naturaleza erótica es la naturaleza poiética.²⁰

La póiesis sólo puede darse entre afines. Tanto para el filósofo español como para el filósofo griego, entre los hombres existe una afinidad ontológica. Para ambos, “Cada uno de nosotros, efectivamente, es un símbolo del hombre [...] De ahí que busque siempre cada uno a su propio símbolo.”²¹ Afinidad es complementariedad, es conjunción. La conjunción no “se lleva a cabo” entre disímiles; para que exista tal, es necesario que las partes sean o pertenezcan al mismo orden ontológico.

Para Nicol, sólo el ser de la expresión puede ser símbolo del ser de la expresión. Por la expresión como carácter ontológico diferencial, los hombres se igualan ontológicamente, pero también se individualizan existencialmente.²² El símbolo tiene cabida en esta forma

¹⁹ Para Platón, la inmortalidad puede ser concebida desde las obras del cuerpo y desde las obras del alma, ambas guiadas por el deseo de la procreación en lo bello. Las primeras se comparten incluso con los animales y consisten en la perpetuación de la comunidad humana a través de la reproducción. Las segundas están encauzadas hacia la contemplación de la Belleza en sí, procreando la sabiduría moral, la cual hace al hombre feliz porque produce verdadera virtud (*Banquete*, 207c-ss.). Para Nicol, el afán de inmortalidad tiene otros matices. Él dice: “La ambición de inmortalidad, sentida de manera torpe o confusa, expresada con sencillo fervor o con palabras de mitología y filosofía, es la esperanza de no tener que expresar, de no tener *necesidad* de amar, de no ser ya tan necesitado, tan incompleto, o sea tan viviente, tan expresivo; esperanza de no tener que bregar tanto para *aproximarse al prójimo*; de no tener que medir y calcular las palabras que nos acerquen, o tener que forzarlas o callarlas. Paradójicamente -¿o será dialécticamente, también?- la esperanza de inmortalidad es la esperanza de perder la vida, de haber colmado *el deseo de ser*. Para ser hay que expresar; para ser inmortal hay que morir.” (*Metafísica de la expresión*, 2ª, ed., pp. 18-19).

²⁰ El tema de la póiesis será tratado con mayor hondura en el apartado reservado a la praxis, en este capítulo.

²¹ Platón, *Banquete*, 191d. Los astrágalos partidos por la mitad, cuya finalidad era la de volver a ser reunidos como símbolo de alguna promesa entre los amantes que se separaban, son el mejor ejemplo de lo que es el símbolo.

²² Cf. “*Praxis es physis*” en este capítulo y “*Aproximación a una definición de la episteme*” en capítulo III.

dialéctica igualdad/diferencia, comunidad/individualidad, porque la diferencia implica el reconocimiento y la conjunción o complementariedad, y la conjunción es posible porque las partes diferenciadas son parte de algo común, tal como cada una de las partes del astrágalo posibilita que vuelvan a formar una unidad.

La complementariedad no requiere coincidencia. En la correlación simbólica, “yo no soy como tú” vale tanto como “yo soy como tú”. El ensamble de los dos se produce en un “como” variable. De suerte que el tú es complementario porque su presencia externa representa una diferencia que el yo reduce, al reconocer en el tú un posible yo.²³

El hombre es el símbolo del hombre porque sólo el hombre se reconoce en el hombre, sólo en él encuentra reflejada la misma insuficiencia y sólo en él encuentra la afinidad necesaria para saber que sus acciones, en tanto que humanamente *posibles*, son siempre una posibilidad propia. El otro es siempre otro-yo, es otra expresión.

Expresando, el hombre intenta acceder al otro-yo, satisfacer esa necesidad del otro y recuperar esa unidad perdida; como dice Nicol:

Expresamos por nostalgia y esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo es la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el logos no consigue nunca que el ontos se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito y a la vez indefinido. El ser del otro es ajeno por su sola alteridad, y porque incluso el afán de vincularse que él pueda sentir, correspondiente al nuestro y concordante con él, más bien realza su ser propio, frente al nuestro. [...] La identificación es imposible, porque el ser insuficiente

²³ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en filosofía*, FCE, México, 2001, p. 240.

desea reunirse consigo mismo, para completarse, y sólo puede completarse con el otro, que le es propio y ajeno a la vez.²⁴

De ahí que para nuestro pensador el solipsismo sea incompatible con la naturaleza erótica del hombre. Por su *physis*, es un ente que requiere al prójimo porque éste es su única posibilidad de complemento. La naturaleza erótica es una naturaleza comunitaria. La comunidad no implica la uniformidad. Antes bien, afirma y promueve la diversidad. La naturaleza común se constata en los diferentes modos en que se manifiesta esa naturaleza común. Esta diversidad de modos en que se manifiesta la naturaleza común son vocaciones que se constituyen como modos diversos de vivir. *Grosso modo*, puesto que se aclarará más adelante, la vocación es la forma en que el hombre se sitúa en el mundo y manifiesta el Ser, declarando con ello su postura ante lo real y, al mismo tiempo, se da a sí mismo una forma mediante sus actos, mediante su praxis.

1.3) LA PHYSIS DIALÉCTICO-HISTÓRICA

El hombre vive su vida en situaciones concretas.²⁵ Estas situaciones se dan en un espacio y un tiempo determinado: en un *aquí* y en un *ahora*.²⁶ La organización espacio-temporal es

²⁴ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 18.

²⁵ Para Nicol, cualquier intento por deslindar al hombre de su existencia concreta es, más que una solución al problema de la vida, una reiteración de dicho problema. Es problemático porque la comprensión del hombre se alcanza cuando se *comprende* su vida y ésta no es abstracta sino concreta. Este *concretum* situacional es designado por nuestro pensador como las situaciones vitales. *Grosso Modo*, pues ya se irá aclarando, una situación vital es la relación vital que el hombre mantiene con lo que no es él; en ella se incluye tanto el “dispositivo externo”, es decir, lo que rodea al individuo, como al sujeto que se dice que está en situación. La clave de la comprensión de las situaciones vitales estriba en atender al hombre como un ente unitario y no dual. Alma/cuerpo, espacio/tiempo no son aspectos deslindados entre sí y la “pugna” que se ha establecido entre ambos es obra de la razón y no fenoménica.

²⁶ El análisis situacional es vital en psicología en tanto que esta ciencia se ha de constituir como un saber del hombre. Pero también es fundamental en ontología. La pregunta por las situaciones del hombre, mejor dicho, la pregunta por las situaciones en que se encuentra el hombre, es propio también de esta ciencia en tanto que aspira, al igual que la psicología, a ser un saber del hombre. Lo que cambia es el enfoque, al igual que los alcances. Es menester de la ontología hacer patentes las “categorías” fundamentales que explican los modos individuales y concretos, tanto del hombre como de la realidad. Estas categorías humanas son, desde la

fundamental en tanto que es condición de posibilidad de la estructuración histórica y de su comprensión, es decir, de la comprensión de la vida como vida humana.

Comprender la vida de un sujeto es conocer su situación vital, la cual se desenvuelve en un aquí y en un ahora determinados. Pero el aquí y el ahora no son “eventos” que acontecen por casualidad sin sentido alguno, separado el uno del otro, ni son categorías independientes o “trascendentes” al sujeto. Ambos, el aquí y el ahora, dependen de lo que ya fue, esto es, del pasado, en proyección a lo que vendrá. Además de este entretejido temporal, es menester tener en cuenta que el hombre desarrolla su acción en un mundo. Este mundo es “el lugar” donde su vida se desenvuelve, es decir, donde el tiempo se entrelaza y cobra un sentido. La mundanidad es consustancial a las categorías humanas porque es inherente a la temporalidad. No hay hombre sin mundo como no lo hay sin tiempo. Esta conjugación de espacio y tiempo, mundo e historia, es lo que constituye la dialéctica histórica humana.

1.3.1) ESPACIO-TIEMPO

El hombre es un ente corporal al mismo tiempo que espiritual.²⁷ Su naturaleza corpórea lo hace poseedor de una extensión y, en tanto que poseedor de tal, el hombre se encuentra

filosofía nicoliana, el espacio y el tiempo. Sólo que el espacio y el tiempo no son intuiciones puras de la conciencia o formas *a priori* de la sensibilidad, respectivamente, como las comprende Kant, sino datos primarios de cualquier experiencia, es decir, para el filósofo de *El porvenir de la filosofía*, espacio y tiempo son cualitativos de manera originaria. El carácter cuantitativo es derivado de la *experiencia* del tiempo y del espacio, del *ahora* y del *aquí* respectivamente. (Véase, Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1996.)

²⁷ Nicol insiste en la unidad del hombre; por ello es necesario hacer hincapié en que cuerpo y espíritu no son dos sustancias distintas entre las cuales exista un puente o punto medio que las ligue y entrelace. El espíritu “No se concibe como una realidad suficiente, dotada de propiedades y actividades específicas, e independientemente de la otra sustancia que fuera el cuerpo. Se concibe más bien al hombre como una unidad (puesto que así es como se presenta de hecho, fenoménicamente), uno de cuyos rasgos constitutivos es la capacidad de actuar con sentido. Y esta capacidad, si hemos de llamarla de algún modo, no tenemos inconveniente en llamarla espíritu [...]” (*Psicología de las situaciones vitales*, p. 64). Además, “No hay ninguna experiencia espiritual que no sea experiencia humana, y toda experiencia humana se da en, por, desde, mediante, el cuerpo. En ciencia positiva tiene sentido hablar del espíritu independientemente del

situado, como el resto de los entes, en un lugar.²⁸ Pero, además, el lugar que ocupa es su espacio vital, esto es, el lugar donde se desenvuelve su actuar. Por ello es que no debe comprenderse restrictivamente al espacio como el sitio en que un hombre se encuentra ubicado y no puede ser ocupado por alguien más. El espacio, en tanto que lugar, es también cualitativo. Quiere ello decir que “Todo el mundo se organiza espacialmente en torno a mí; y en torno a mí quiere decir, por el momento, en torno a aquí. El aquí es siempre donde yo estoy. Y a partir de ahí [...] las cosas ocupan sus lugares en perspectiva: los unos están ahí, donde yo no estoy, pero cerca de donde estoy; otros están lejanos, otros más próximos, otros interpuestos entre el aquí y el allí; con mi mano puedo tapar enteramente el edificio de siete pisos que está a cien pasos, etc., etc.”²⁹

El espacio es donde están situados los objetos y donde nos situamos nosotros, por ello no es indiferente respecto del sujeto que se dice que está en un lugar; el sujeto espacial es el que está situado aquí y con respecto al cual los otros objetos cobran un sentido espacial: allá, al otro lado, a mi derecha o izquierda, etc. La concepción nicoliana del espacio es la de un espacio humanizado. Efectivamente, éste es cualitativo porque, en todo caso, depende de los sujetos que, al estar situados en un punto concreto, organizan al resto de los objetos en su experiencia en torno a ellos.

La humanización del espacio no es antropocentrismo si por éste entendemos que todo ha de girar en torno al hombre (literal y metafóricamente). Más bien debe pensarse que el sujeto no puede hacer referencias espaciales, sino en torno a su aquí, pues él es un sujeto

cuerpo, como lo tiene hablar de un cuerpo no espiritualizado, que no sea actualmente o que no haya sido todavía vehículo, instrumento, transporte, o como se quiera llamar, de una acción espiritual. En definitiva, el gran equívoco proviene de que designamos al espíritu con un sustantivo, y debiéramos designarlo con un verbo. El espíritu no es ninguna *subs-tancia*: no es una realidad *sub-puesta* o puesta debajo de la realidad aparente que es la acción [...] El espíritu es una acción realizada por un ser al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de *espiritualizar* su vida, no porque podamos distinguir en él dos realidades contrapuestas, una de las cuales sería sustantivamente espíritu y la otra sustantivamente extraña al espíritu”. (*Ibidem*. p. 67). No sólo el cuerpo es espacial, también el espíritu lo es, por decirlo de alguna manera, en tanto que éste es la capacidad de actuar. (Sobre el acto véase “*Praxis es physis*” en este mismo capítulo).

²⁸ La noción del espacio y el lugar es discutida ya desde la antigüedad y es a algunas de estas nociones clásicas a las que más se apega Nicol.

²⁹ Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 50.

concreto. Así, por ejemplo, decimos que la mesa está frente a nosotros, la silla a nuestra derecha, entre la mesa y el librero, que está detrás. Éste es el sentido espacial que le otorgamos a los objetos debido a que así organizamos nuestra *experiencia del espacio*, al mismo tiempo que, de esta forma, el espacio se vitaliza. Esto último es importante, pues al ser un dato primario, el espacio al igual que el tiempo, como se verá más adelante, es una determinación del sujeto más que un medio vacío, como afirmaba Bergson, o una intuición pura de la conciencia, como apunta el filósofo de Königsberg; estas nociones son derivadas del espacio y el tiempo como datos primarios.

El sujeto lleva siempre consigo su aquí y su ahora; pero, naturalmente, su aquí y su ahora cambian en cada lugar y en cada momento. Por esto son siempre concretos, y no formales: pertenecen siempre a un sujeto personal determinado y en una situación vital determinada. En verdad, son determinaciones básicas de su situación, además de ser datos vividos de su experiencia. No se perciben ni son condición de posibilidad de una percepción. Yo no percibo el tiempo y el espacio. Ni siquiera se puede decir que yo, al percibir la duración de las cosas y su distribución topográfica, derivo de estas percepciones – y sin que esto me afecte a mí para nada- las nociones abstractas de espacio y tiempo. La temporalidad y la espacialidad están ya en mí cuando yo percibo que las cosas duran y que están en ciertos lugares. Pero no están en mí, insistamos, como condición formal, neutra, indeterminada, de tales percepciones, yo me vivo a mí mismo como ser que dura también y que está igualmente situado en un cierto lugar, y por ello en una cierta relación vital con otras cosas y personas situadas también.

Las determinaciones *reales* y *concretas* de la espacialidad y la temporalidad se encuentran, por lo mismo, en otras experiencias que no son perceptivas; en verdad, se encuentran en todo género posible de

experiencias: ninguna de ellas puede producirse sino en el aquí y el ahora que circunscriben la situación del sujeto en cualquier caso.³⁰

Al igual que el espacio, el tiempo es cualitativo. La experiencia se organiza temporalmente en tanto que ésta tiene una duración. El ordenamiento de la temporalidad se cifra en el antes y el después con respecto del ahora. El sujeto, además de estar ubicado en un aquí inalienable, está temporalmente ubicado en un ahora: su ahora. Este ahora, no sólo es el tiempo físico del transcurrir de los días y las estaciones, es el tiempo en que vive su experiencia, es decir, su experiencia del tiempo.

Al ser el sujeto íntegro el que vive aquí y ahora, su experiencia de la espacialidad y de la temporalidad implica su plena presencia. Así, no sólo cambia su cuerpo sino todo él, de ahí que la temporalidad que implica el cambio físico o natural no sea suficiente para explicar a cabalidad la temporalidad humana; por tal razón asegura Nicol que “envejecer no tiene mérito. Sólo hay que esperar: la cosa se hace sola”.³¹ La temporalidad humana es especial porque ella no sólo es evolutiva: es transformadora. Y esto es la historia. Historia es el nombre que recibe esta forma especial de la temporalidad que es la humana.

La temporalidad humana es cualitativa porque es integradora: el ahora es posible por el antes y está siempre en proyección al después. Estas tres dimensiones primarias son en las que gramatical y existencialmente dividimos el tiempo: pasado, presente y futuro.

No obstante, la cualificación del pasado y el futuro como dimensiones temporales es una metáfora, pues éstas se constituyen, es decir, cobran sentido, como determinaciones *desde* el presente. Existencialmente, el pasado y el futuro se pueden comprender categóricamente como el no-ahora.³² El pasado es lo que ha sido y el futuro es lo que será. Así, la complejidad de estas dimensiones depende, en todo caso, de esta conjugación dialéctica del ahora con el no-ahora.

³⁰ *Ibid.*, pp. 64-65.

³¹ “Palabras de agradecimiento” en González, Juliana y Lizbeth Sagols (ed.), *El ser y la expresión*, FFyL-UNAM, México, 1990, p. 29.

³² Ontológicamente siempre estamos en el ahora, a partir del cual el no-ahora cobra sentido.

Pero, ¿cuándo podemos decir que una experiencia ha dejado de ser presente para pertenecer al pasado?, y ¿qué acontece cuando una experiencia pasada es tan vitalmente presente que *afecta* nuestro futuro? La mensurabilidad del tiempo en su consideración homogénea hace de éste una especie de “línea del tiempo”, en la que un evento está ubicado en un segmento o punto de la línea, en la cual se despliegan otros tantos a los cuales se les considera próximos o remotos con respecto a aquél dependiendo de la cercanía que con él tengan. No así en su consideración cualitativa. Un evento o experiencia del no-ahora puede ser cercano o lejano al ahora porque es *vitalmente* cercano o lejano, es decir, por la impronta que han dejado en nuestras vidas. Así, la duración es una especie de indeterminación (no-ahora) determinada por su relación con el ahora.

A) PRESENTE

El presente se caracteriza por ser un proceso, más que un instante, en tanto que es el ahora de los sujetos y los sujetos siempre están en un ahora. El carácter procesal del presente no está determinado por la duración cronológica de nuestras acciones concretas. Cuando hacemos algo, la acción queda cualificada por su inicio y por su futuro término entre los cuales ésta se desarrolla –y aunque el término no esté determinado específicamente, sabemos que la acción ha de acabar. La cualificación implica que la acción es un hacer con sentido, es proyectar al futuro lo que en este momento estamos haciendo, es decir, es tener una finalidad por la cual se lleva a cabo una acción.³³ ¿Cómo se explica entonces la aparente paradoja entre un presente continuo o procesal y una acción duradera?

³³ Desde esta perspectiva es importante considerar la episteme. Al preguntar ¿cuál es la finalidad de la actividad científica?, se elimina la tan arraigada escisión entre teoría y praxis por inválida, haciendo énfasis en que la teoría es una forma especial de ésta última. Véase “*Praxis es physis*” y “*La vocación de verdad: el fundamento ético de la episteme*”, más adelante.

La acción se desarrolla en pos de un fin. Este fin³⁴ es el que entrelaza al futuro con el presente en que ésta se lleva a cabo, aun cuando la finalidad no coincida con el término actual de la misma en tanto que la acción puede verse detenida por diversos factores. Así, cuando emprendemos nuevamente la acción que iniciamos con anterioridad y cuyo fin perseguimos, la acción emprendida nuevamente no será, en sentido estricto, la misma. Empezarla nuevamente significa que estamos realizando una acción nueva, aunque la finalidad sea la misma, y que la acción anterior es ya una acción pasada que se conecta con la actual justo porque es el antecedente de esta nueva acción. De tal manera, pasado, presente y futuro se entretejen constituyendo la vida del hombre como un presente en proceso.³⁵

Al incluirse el pasado y el futuro en el presente, este último no tiene un inicio y un fin cronológicamente mensurable tal como lo puede tener la acción, sino que es un continuo, el cual se trunca con el advenimiento de la muerte.

B) PASADO

Todo acto presente encuentra de alguna manera su justificación en el pasado. Existencialmente, el pasado se constituye como la dimensión de lo que ha sido, como un no-ahora. “Pero no hay que entender por pasado sólo lo que fuimos. Nuestro pasado se compone de lo que fuimos; de los que podíamos ser y no fuimos; y de lo que sabemos que

³⁴ Hemos reservado el término de finalidad para designar el *télos* de la acción, mientras que se usa la palabra término para referirnos a la acción acabada en su sentido concreto.

³⁵ Ahora bien, resalta una duda pues ¿hablar de la vida humana como un proceso implica de forma necesaria considerarla desde una perspectiva teleológica? La vida se desenvuelve con base en fines, sólo que estos fines no están determinados, sino que son elegidos. Mejor dicho, la determinación del fin proviene de la posibilidad de elegirlo, siendo todo fin una posibilidad propia y, por tanto, distintiva. Incluso los fines colectivos son distintivos de una comunidad respecto de otras y ello no mengua su carácter individualizante, porque no hace de un fin particular un fin común al hombre en tanto que seres humanos, tal como una ideología, por ser compartida por muchos, no implica que sea verdadera y menos con rango de científica.

no pudimos ser.”³⁶ En el pasado se articulan nuestras elecciones y nuestras renunciaciones, y como el presente contiene al pasado, porque en él se justifica y de esta manera lo retiene, resulta que el presente es esa conjunción dialéctica de lo que somos y no somos, de lo que pudimos haber sido.

Pero en tanto que el pasado y el presente son siempre propios, y en ellos se constituye lo que se es (con todo lo que esto implica: renunciaciones, errores, limitaciones, etc.) el presente ofrece la posibilidad de “remediar” el pasado. Si bien el pasado es inalterable porque no podemos deshacer lo ya hecho, al estar integrado en el presente, podemos modificar desde el ahora, desde el presente, el sentido actual de lo que ya fue. “Remediar” el pasado es remediar el sentido que éste cobra en el presente, tal que al adquirir actualidad vital, el sujeto se modifica a sí mismo. Es la modificación actual del sujeto en el cambio de sentido lo que puede considerarse propiamente como el “remedio” del pasado.

Además de poder ser remediado, el pasado moldea el presente. Lo moldea, no lo decide a cabalidad. El pasado fue un ahora en el que se concretaron las acciones que promovieron, dieron cabida o estructuraron nuestra actualidad. Esta dependencia del presente respecto del pasado es lo que lo justifica y lo hace comprensible. Esto, propiamente, es lo que significa que el pasado sea la justificación del presente manteniéndose con ello la vigencia vital de lo que ha sido. Por esta razón el pasado no se desecha, sino que se contiene íntegramente en nuestro presente, independientemente de si lo recordamos o no. El recuerdo de un cierto acontecimiento puede darse o no, puede darse nítida o confusamente, pero ello no altera su integración vital en el sujeto, sea consciente o inconsciente, constituyendo su ser.

³⁶ Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 79.

C) FUTURO

El futuro se vive como posibilidad y expectación del presente a sabiendas de que va a ocurrir de manera necesaria, aunque no sepamos exactamente qué es lo que va a ocurrir. Del futuro sabemos que es lo que será, lo que vendrá y por eso es parte del no-ahora. Pero este saber no nos garantiza lo que ocurrirá. La necesidad del futuro como la dimensión que prolonga el presente no determina los acontecimientos por venir porque éstos todavía no suceden, esto es, son indeterminados.

El único evento que puede asegurarse es la muerte, y la muerte es la eliminación de todo futuro presente, constituyéndose la vida, de esta manera, en una anticipación de dicho evento. Pero la anticipación de la muerte, en todo caso, depende de la vida, esto es, del presente y el presente se forja en este momento en que la muerte no “está presente”, es decir, en el obrar de ahora. Viviendo el hombre su vida, como si la muerte no fuese próxima, es que proyecta fines pues “La muerte está, efectiva y realmente, próxima a nosotros en cada presente de nuestra vida. Es una inminencia permanente. Y nosotros sabemos bien que cualquier accidente puede truncar nuestra existencia en el momento próximo. Lo sabemos, por lo mismo que ignoramos cuál sea el momento que nos está reservado. Pero obramos como si así no fuese, porque otro modo no tenemos de obrar, y ése nos conduciría a un recogimiento, a un aislamiento en el que, contemplando nada más, esperaríamos la llegada de la muerte”.³⁷

Así, vive el hombre mientras muere y vivir es, para él, luchar contra la muerte ya que la vida es fundamentalmente para él la disposición de ser. “El futuro, ante todo, es siempre mi futuro. Y mi futuro no es sino lo que puedo llegar a ser o llegar a hacer. Es la pura posibilidad existencial del hombre. Esta posibilidad se constituye, claro está, en el presente. Como ser que existe actuando, el hombre tiende a seguir existiendo. De ahí la necesidad del futuro, es decir, la inclusión en el presente de una posibilidad futura que no es, en verdad, realidad ninguna (realidad actual). Sin propósito, sin proyecto para el futuro,

³⁷ Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 76.

sin el afán de seguir siendo, el hombre deja de ser propiamente hombre. Este afán de seguir siendo no es nunca algo vago o abstracto; el modo de seguir siendo de que el hombre dispone es siempre un quehacer concreto, un atender a esto o a lo otro, un hacer algo.”³⁸

El futuro es una prolongación del presente en el afán de seguir siendo porque el futuro es proyecto. El proyecto está determinado por la consecución de fines, y son justamente éstos los que le dan continuidad al presente; al mismo tiempo que el presente moldea al futuro como el pasado lo hizo con aquél. En tanto que el presente contiene al pasado en la forma de lo que somos y lo que no somos, el futuro está potencialmente restringido por estas limitaciones; limitaciones algunas dadas y otras creadas por el hombre mismo.³⁹

1.3.2) MUNDO-HISTORIA

La analítica del espacio y el tiempo como determinaciones no formales de la experiencia del hombre es un punto clave para la exégesis de este ente como mundano e histórico. El hombre vive en un mundo. Aunque, en realidad, es más correcto decir que el hombre construye el mundo en el que vive y que esta construcción es, al igual que su productor, histórica.

Hablar de mundo e historia no es hablar del espacio y el tiempo como dos realidades independientes. De hecho, ni siquiera es posible afirmar que el mundo sea el espacio y la historia el tiempo, si por mundo comprendemos únicamente la realidad natural que habitamos y si por tiempo comprendemos solamente la cronología o el devenir de las horas. Como se vio, espacio y tiempo son fundamentalmente cualitativos; ello nos impide atender al mundo y a la historia desde aquella perspectiva tan restringida. Restringida porque *debe*

³⁸ *Ibid.*, p. 77

³⁹ En el filósofo catalán encontramos, aunque no literalmente, lo que podríamos llamar el ser-para-la-vida que no es otro que el ser de la expresión llamado a vivir su vida. Véase “*Praxis es physis*” en este capítulo y “*Aproximación a una definición de la vocación*” en capítulo III.

restringirse. La realidad natural, la “pura” *physis* y la realidad humana, o sobre-natural, no son lo mismo, aunque esta última depende de aquélla, pues:

Los hombres somos sujetos de naturaleza, estamos sometidos a ella y dependemos de ella para nuestra acción como seres históricos. La historia no es más ni menos que una acción sobrenatural. En el reino de la naturaleza, los cambios ocurren por necesidad y, como parece indicar últimamente la ciencia física, por azar. En el reino de la historia, los cambios ocurren por necesidad y por azar, pero también por libertad. Lo que “hace historia”, como se dice comúnmente, es un acto de libertad. Y puesto que todo acto, en el sentido propio, es un acto libre, vivir históricamente no es otra cosa que actuar, o actualizar potencias y desenvolver posibilidades.⁴⁰

Los entes naturales no se forman, ellos son desde el inicio lo que siempre serán, por esto podemos designarlos bajo el nombre genérico de especie. Los eventos de la naturaleza se miden en un antes y en un después en relación a la temporalidad humana. En sentido estricto, la naturaleza no tiene pasado porque no puede proyectar su ser a futuro, que es lo mismo que decir que no tiene presente. Los cambios que se suscitan en ella son reiteraciones de lo que ya era antes: sólo naturaleza. El tiempo natural es evolutivo, pero su evolución consiste en la constatación del pasado en tanto que dicha evolución no es obra de acción, sino de necesidad, excluyendo de sí el factor sorpresa;⁴¹ de ahí que debamos distinguir entre la evolución histórica o sobre-natural que es la humana, y la natural que es a-histórica.

La historia no es el caso del ser físico o biológico, sino un cambio único e inconfundible, que presenta la peculiaridad de ser, un cambio (innovación) generado y promovido por el hombre. Lo primero que

⁴⁰ Nicol, Eduardo, “La libertad como hecho y como derecho” en *La vocación humana*, CONACULTA, México, 1997, p. 303-304.

⁴¹ Sobre el azar en la naturaleza y la indeterminación véase Nicol, Eduardo, “El principio de causalidad. I La causalidad física”, en *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 2001, pp. 97-188

revela el cambio histórico es una original fuerza o capacidad de transformación, el cambio humano muestra una potencia única que es promotora de fenómenos (también únicos) y que reside en el propio ser del hombre: el hombre es productor de su propio cambio. La historia hay que explicarla con categorías propias de ella, pues no es un proceso natural. La historia tiene su causa en la libertad.⁴²

Al contrario de las especies, el hombre forma una comunidad en la que se con-forma. El hombre se *hace* o se *da* forma en cada acto suyo porque lo integra a su ser. El crearse una forma significa, para el individuo, hacerse de una manera de ser que nunca será definitiva porque siempre tiene la posibilidad de modificarla, de trans-formarla.

Transformar es cambiar, pero el hombre, que es el único ser que se transforma, ha de hacerlo cada uno a su manera, es decir, cada quien tiene su propia forma de cambiar. La naturaleza no ha de transformarse tal como lo hace el hombre, desde el momento en que llega a ser ha de cambiar siempre de la misma manera ordenada pues, dicho aristotélicamente, sus actos están contenidos en sus potencias, tal que un árbol no puede llegar a ser otra cosa que árbol. Por su parte, el hombre cambia también de manera ordenada, pero en su caso orden no significa uniformidad ni sucesión determinable: en el hombre, cambio ordenado es alter-ación de la forma o conjugación dialéctica de pasado, presente y futuro y, por tanto, posibilidad de novedad. Esta posibilidad de novedad es la historia. La historia es el cambio que produce el hombre por obra de su propia acción. Este cambio que produce no es meramente accidental, sino sustancial, es decir, que lo afecta en su ser íntegro.

El hombre actúa desarrollando su vida en las tres dimensiones temporales que son el pasado, el presente y el futuro. El acto que se lleva a cabo en el presente no está deslindado de los otros dos tiempos: lo que es depende de lo que ya fue en proyección hacia lo que vendrá. Lo que vendrá, el porvenir, se mantiene como una posibilidad que no puede

⁴² Domínguez Vello, Ulises, "Ontología e historia", en *El ser y la expresión*, p. 124.

ser anticipada a cabalidad, por eso el porvenir es libertad en el orden humano. En este sentido, el porvenir es libertad de crear el porvenir, de hacer historia.

La alteración que produce la acción en el ser del hombre genera consigo maneras distintas de concebirse, ideas nuevas sobre lo que es, siendo un hombre renovado el que se piensa de manera distinta; y “Ninguna definición o idea del hombre es completa, pero tampoco es completamente errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rango distintivo.”⁴³ Estas ideas que el hombre crea de sí mismo son, igualmente, maneras de relación. En su relación con la naturaleza, ésta no es nunca *mera* naturaleza pues el hombre la integra a su mundo, humanizándola. La humanización de la naturaleza hace de ésta un *medio* para el desarrollo del acto. Como tal, no podría darse éste sin mediación de lo natural. La acción se desenvuelve *en* la naturaleza porque ella no *es* *mera* naturaleza. El acto del hombre en la naturaleza la transforma haciendo de ella un medio, razón por la cual

La physis, como medio ambiente y como medio orgánico, no es unívoca como la pura naturaleza, sino pródiga en posibilidades, o sea ambigua. Es, ciertamente, algo dado al hombre; pero algo que no se toma tal como se da. Mejor aún, es algo que *debe* tomarse, pero que *puede* tomarse de múltiples maneras: que no se puede aceptar en su forma propia, pues tomarlo es trans-formarlo.⁴⁴

Pero es necesario aclarar que si bien el individuo integra a la naturaleza a su mundo, éste, el mundo, es algo a lo cual el individuo también habrá de integrarse. El hombre viene, nace en un mundo ya construido. Pero su nacimiento no le otorga un puesto determinado, éste se lo ha de ir forjando con su hacer, lo cual es interpretado por los otros. Transformarse es cambiarse uno mismo y este cambio siempre es propio porque es configuración del ejecutante. Pero el actor no está aislado. Al ser compartido, la mostración del ser propio en

⁴³ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª ed., FCE, México, 2003, p. 11.

⁴⁴ Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, p. 46.

la acción requiere de la interpretación de los otros, los cuales otorgan un sentido no sólo a su actuar propio, sino también al ajeno. El mundo de la acción es el mundo del sentido, esto es, el mundo histórico. Dice Nicol:

Lo que se propone el hombre cuando actúa es situarse a sí mismo en el mundo, o sea formar un mundo coordinando sus actos con los ajenos. [...] El mundo es común; pero el puesto no le es asignado a cada uno, de una vez por todas, por la naturaleza, y menos por una voluntad directiva. La búsqueda incesante de ese puesto es la historia.⁴⁵

Así, investigar sobre la historia implica indagar cuál es el lugar del hombre en el mundo. Si se busca algo es porque este algo no se posee y, por no ser fijo, el lugar ha de ser lo buscado. La búsqueda del lugar en el mundo da origen a esa versión humana de la temporalidad que es lo histórico. Esta búsqueda surge de una interrogante: ¿qué hace el hombre, cada hombre, para ser? Historia es esa búsqueda del ser propio y compartido en el mundo. Singularidad no es soledad ni aislamiento ontológico; es peculiaridad, diversidad. Se pregunta el hombre por su lugar en el mundo porque éste es compartido; si el mundo fuese particular, la búsqueda del lugar no tendría sentido: cada cual estaría inserto en su propio lugar mundano. Así: “Con base en la idea platónica del hombre, como un ser cortado por la mitad, carente y buscador, por tanto, de complemento y plenitud, Nicol advierte que el hombre lleva en su ser mismo la necesidad de complementarse: el requerimiento de unirse con el otro y con el mundo mediante la palabra y la creación de signos en general: pintura, ciencia, danza, música, etc., e incluso mediante su sola presencia.”⁴⁶

El mundo es el mundo de la acción y por ello el mundo no es lo que podemos denominar como el universo, entendiendo a éste como la pura realidad natural. El universo cobra sentido, que quiere decir adquiere un sentido, en tanto que es humanizado. Pero

⁴⁵ Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, UNAM-IIF, México, 2007, p. 31.

⁴⁶ Sagols Sales, Lizbeth, “Ethos y logos” en *El ser y la expresión*, p. 137.

cuando se humaniza, el universo deja de ser mera naturaleza para ser mundo: el lugar del acto libre, es decir, lugar de la praxis.

El hombre *está* en el universo; el hombre *crea* el mundo en el que está. La capacidad de crear mundos es un atributo que no altera su puesto en el universo, pero obliga a distinguirlo de los demás existentes. Pues el hombre no existe ni puede existir sin un puesto mundano, es decir, sin dos puestos a la vez. El uno se define como pertenencia, el otro como ocupación: el hombre se ocupa en la tarea de ocupar un puesto.⁴⁷

II) PRAXIS ES PHYSIS

[...] el principio *vital* del hombre no es un principio *biológico*. Lo específico en el hombre no es su potencialidad de vida biológica, sino la potencialidad de vida espiritual que se monta sobre el acto de su vida biológica. *El hombre es el ser natural en acto que tiene la vida espiritual en potencia.*⁴⁸

Ni la naturaleza es pura o mera naturaleza, ni la physis humana es independiente de aquélla. El hombre está en la naturaleza no como otro de la misma índole que ella, sino como un ser que la transforma, es decir, que actúa *sobre* ella al usarla como un recurso, como un medio para su acción. Actúa sobre ella y no en ella porque él es un ser sobre-natural, esto es, que sin dejar de ser naturaleza puede, literalmente, ser algo más que ella, ser, en palabras de Nicol, “una trascendencia proteica”.⁴⁹ Por esta razón es que el ser humano puede “acceder” a la naturaleza y conocerla en el “lenguaje” de sus leyes. Si ésta le fuese totalmente ajena

⁴⁷ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 125-126.

⁴⁸ Nicol, Eduardo, “La vocación humana”, en *La vocación humana*, p. 46.

⁴⁹ Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, Herder-UNAM, México, 2004, p. 46

no podría ser el medio en el que se desenvuelve la praxis: la naturaleza es condición necesaria aunque no suficiente para la praxis.

El cuerpo humano tampoco se reduce a un conjunto orgánico de funciones vitales; él es el ejecutante de la acción, pues sin cuerpo no hay praxis, sin praxis no hay hombre. Que el cuerpo sea ejecutante significa que su conjunto de funciones, aunque imprescindibles, no son suficientes para la vida. La vida, la vida humana, se realiza en la praxis, en la elección entre alternativas tomadas a partir de la naturaleza, a la cual también pertenece el cuerpo. Dice Nicol:

La acción libre, hemos dicho, es sobre-natural; pero lo es porque recae sobre la naturaleza, no porque esa acción pueda desenvolverse aparte de la naturaleza, en un reino del ser dissociado de ella, o encima de ella, o contra ella. La libertad es, justamente, la conjugación de la necesidad natural con la capacidad humana de obrar, o sea de producir en la naturaleza, inclusive la “naturaleza humana”, unos efectos que no pueden ser atribuidos a los poderes de la naturaleza misma.⁵⁰

Mediante el acto poiético, el hombre crea algo que no estaba, algo nuevo, no dado por la naturaleza. Estos productos novedosos generados por el ser humano responden a otro tipo de orden que no es el de la naturaleza o la necesidad: son generados libremente, por libertad. Un ejemplo sencillo de ello serían los artefactos de ornamento, los cuales no cubren una necesidad específica y apremiante como son la alimentación y la habitación, ellos cubren una necesidad que está más allá de la naturaleza, no porque se desprenda e independice de ella, sino porque la supera. Ésta es la necesidad de lo bello, la cual es una ganancia histórica, una idea de lo que el hombre puede hacer y ser.

Cuando el hombre se descubre como productor de cosas bellas puede atender a lo natural, que en el ejemplo anterior sería su materia prima, desde otra perspectiva. Ya no basta la vasija si ella puede tener representaciones de “eventos” mitológicos o heroicos que la hagan agradable a los sentidos o a la percepción, que la hagan, diríamos modernamente,

⁵⁰ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 2001, p. 238.

estética. Es justo en el cambio de perspectiva donde el hombre supera a la naturaleza; la supera porque crea con ella, la transforma y la embellece. Pero el hombre no sólo es productor de artesanías. Al ser el artífice de todo lo no dado por la naturaleza, el ser humano comienza a hacer de todos sus productos algo bello y con ello a hacerse a sí mismo más complejo.

El hombre que se descubre como productor de obras bellas queda él mismo afectado por sus productos, pues éstos, antes de ser obras meramente exteriores, son productos que se vierten al interior forjando y dando forma al productor. Esta formación del hombre por sus productos es, en realidad, la creación que el ser humano hace consigo mismo. La primera gran obra del hombre es su humanidad y su propia individualidad. El productor queda transformado por el producto porque, al mismo tiempo, él es el producto primordial de su carácter de productor, de creador. Y esto acontece no sólo en las grandes y bellas obras; cualquier acto moldea al ejecutante en tanto que recae en su interior. La póiesis que se lleva a cabo en el actuar Nicol la denomina como praxis.

Las obras humanas revelan un metabolismo especial: el producto transforma a quien lo crea. El acto de producción es en sí mismo transformador. Pero, una vez concluido ese acto, la transformación no cesa: por su presencia y por el uso a que se destinan, las cosas creadas influyen en sus autores. Las dos transformaciones pertenecen a un mismo proceso; de suerte que también el panorama externo, al que pertenece todo lo producido por el hombre, revela esa norma singular de ser que es el ser-que-produce. Cabe decir entonces, sin forzar los términos, que el producto es constituyente, puesto que es transformador. El hombre no es un desconocido: por sus obras lo conoceréis. Tampoco es inconstante, de verdad. Su forma radical, común y permanente, es manifiesta. Éste es un ser que sólo puede existir manifestándose o exhibiéndose: no tiene dónde

ocultarse ni cómo. Todo lo que hace requiere una técnica inventada, que es el arte de hacer y hacerse.⁵¹

La physis humana está atravesada por el deseo y la necesidad de llenar la oquedad que representa Penia, y que es la falta del ser propio reflejada, para Platón, en la búsqueda del otro. Para Nicol, esta falta de ser es el motor de promoción y búsqueda no sólo del ser ajeno, sino también del ser propio. Esta búsqueda del ser propio es la praxis. La praxis es la forma específica de ser hombre porque sólo el hombre busca su *ser* en el mundo mediante su *hacer*. La praxis es poiética porque es erótica.

La physis erótica implica el dinamismo. Eros es *dýnamis*, es decir, cambio, movimiento, devenir, sólo que este devenir no es como el cambio que se da en los entes naturales, el cual es reiteración de lo acontecido con anterioridad o, dicho en términos de las ciencias físicas y biológicas, es ley. El dinamismo humano es diferente porque implica la creación, esto es, la transmutación de la forma, la novedad y la sorpresa.

Al ser la praxis la forma específica de ser hombre, ésta es una característica ontológica propia de este ente; es una forma común de ser hombre. No obstante, mediante la praxis la transformación del ejecutante es siempre personal o propia, y por tanto diferencial. Actos diversos implican hombres diferentes. Cada hombre busca su propio lugar en el mundo mediante su actuar y con ello genera diferentes maneras de ser hombre, esto es, diversas vocaciones de vida; las cuales son manifestaciones de las modalidades de la praxis: la pragmática y la desinteresada.⁵²

⁵¹ Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, p.42. El *homo faber* es, antes que creador de herramientas, el creador de sí mismo.

⁵² La praxis desinteresada es esa peculiar forma de la praxis que no es movida por algún interés utilitario. El interés de este tipo de praxis es más bien ético, que representa un incremento del ser, pues así como el hombre puede hacerse, también puede des-hacerse. Véase capítulo III.

2.1) LIBERTAD-CARÁCTER

Al contrario del resto de los entes, que son igual de contingentes que los hombres, los seres humanos no tienen su ser acabado y determinado. Mientras que un ente cualquiera, una vez que ha “venido a ser” no puede dejar de ser lo que es, ni puede transformar la forma que tiene, el hombre, por no tener una forma cabalmente definida, o por tener una forma inacabada, esto es, por no tener una esencia estática, ha de *irse dando* a sí mismo esa forma de la cual carece. Este “irse dando” forma es para este ente la capacidad inherente a su “esencia” dinámica de abrirse posibilidades de existencia, es decir, de elegir cómo ser, de elegir qué ser, pues

La libertad sólo se encuentra en los actos mismos. Lo cual significa que del acto libre no han quedado eliminados los factores de determinación. En el curso de la vida humana, estos factores son limitaciones, orientaciones, condicionamientos y oportunidades. Por esto, la “sustancia” de la libertad, el ser que hemos de atribuir a este concepto para que no sea vacío, es el ser del hombre, pero del hombre entero.⁵³

El hombre no es un ser predecible, su manera de ser no está dada ni predeterminada en su humanidad. Más bien dicho, es su humanidad la que lo hace impronosticable. La vida del hombre es una gama de posibilidades que habrá de ir concretando según sus preferencias, cualidades y hasta limitaciones. El individuo opta por una cosa o por otra, y la elección habrá de integrarse a su ser, dándose con ello una forma que siempre está en proceso, que nunca es definitiva ni determinante porque siempre tiene la posibilidad de modificarla. Quiere ello decir que el hombre se forma a sí mismo justo porque su “esencia” no es estática, porque no implica la identidad de un εἶδος inmóvil. Las carencias iniciales, que son la carencia de ser y de una individualidad creada son, al mismo tiempo, la posibilidad de ser lo que se quiere ser. Dicho en otros términos: ser hombre es ser posible y ser posible es ser libre, es expresar para darse a sí mismo una manera de ser.

⁵³ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 245.

La posibilidad de ser se cifra en el hacer. Al concretar posibilidades que se integran a su ser,⁵⁴ el hombre conforma con ello su propio carácter. Esta integración de posibilidades es lo que en el curso de su vida lo va formado, lo va haciendo. Sólo puede hacerse quien es libre. La libertad es una característica ontológica que consiste en la libertad de hacer y con ello en la posibilidad de ser. El hombre es lo que hace porque su actuar le da una forma, un carácter. Este carácter es adquirido y está sujeto a modificaciones pues el hombre nunca llega a ser a cabalidad, esto es, nunca llega a completar esa merma que promueve la praxis. En este sentido es que podemos decir que el primer producto de la acción humana es el hombre mismo: el ejecutante queda moldeado por su propio actuar. Como dice Nicol:

La productividad del acto, por la cual el yo se trasciende a sí mismo y envuelve el no-yo, tiene de momento el aspecto de una trascendencia externa, visible de inmediato en cualquier caso: el acto es siempre una relación con... Pero el aspecto radical y decisivo se percibe en la *interioridad* del hacer: en una trascendencia del yo-mismo por sí-mismo.⁵⁵

Así, la praxis ha de incluir, por necesidad, dos factores: el otro-yo, que es lo ontológicamente más próximo al yo; y el no-yo, que es el ente inexpressivo. La inclusión de estos dos factores no es arbitraria, pues el yo necesita de lo que no es él para ser y formar su ser particular, para hacer-se. El yo se apropia del no-yo para dárselo al otro-yo y con ello

⁵⁴ Las posibilidades que no actualiza, en términos aristotélicos, también se integran a él como posibilidades suyas, como lo que pudo haber sido y no fue, como lo que nunca será. Pero esta integración existencialmente “negativa” (por llamarla de algún modo) es ontológicamente positiva, pues las posibilidades no concretadas por un individuo específico se mantienen siempre latentes en tanto que posibilidad, por un lado; y por el otro, al ser concretadas por diversos individuos, hacen de éste un reflejo de la propia condición mermada y lo muestran como una posibilidad propia. (Cf. Sección de “*Dialéctica*” del capítulo siguiente). En esta imposibilidad de “*serlo todo de todas las maneras posibles*” encontramos las más grandes y bellas lamentaciones de la poesía, casos específicos de ello son el *Fausto* de Goethe y la obra heterónima y ortónima del poeta portugués Fernando Pessoa, quien desgarradoramente dice “*Más triste que lo que acontece es lo que nunca aconteció...*”, donde el drama radica justamente en la necesidad de la renuncia para poder ser. La filosofía da cuenta del drama sin tintes dramáticos, pues no puede quedarse en él en tanto que ella consiste en decir lo que las cosas son en sí mismas.

⁵⁵ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª Ed., FCE, México, 2003, p. 42. Las cursivas son mías.

intentar minar la falta de ser propia, es decir, tratar, mediante la expresión, que es diálogo, de establecer esa unidad perdida de la que nos hablaba Platón en boca de Aristófanes.

2.2) NECESIDAD-DESTINO

La necesidad es lo dado, aquello que no depende del designio de los hombres. La naturaleza como naturaleza biológica, química, genética, es una necesidad en tanto que no podemos renunciar a ella. Por eso, la naturaleza es uniforme: todos los seres humanos somos iguales ante la necesidad; mejor dicho, *en* la necesidad.

Pero existe, además, “otro tipo” de necesidad en este ente: la necesidad de ser. Por no estar definido con antelación, el hombre debe darse a sí mismo su ser en la praxis. La necesidad de ser posibilita el hacer y por ello la libertad, que es posibilidad, se conjuga dialécticamente con la necesidad. Dicho en otros términos, la praxis en tanto acto es necesaria, pero el modo en que ésta se concreta es personal, libre. Así, la necesidad posibilita la comprensión del hombre desde un punto de vista formal que prescinde de las particularidades. Pero prescindir no es eliminar, las particularidades son constitutivas del proceso de individuación y son consideradas en el reconocimiento de la libertad como factor igualmente constituyente.

Necesidad es destino, es decir, es irrenunciable. Nadie puede renunciar a la naturaleza y a la forzosidad de ser. La única forma de hacerlo estriba en la muerte, pero entonces, la renuncia no es una elección, es, igualmente, una forzosidad. La muerte es igualmente irrenunciable. No obstante, mientras llega la muerte hay que vivir, y vivir significa optar, proyectar, renunciar, hacerse, crearse. Ello sobre la base de aquellas “necesidades genéricas” pero también sobre las necesidades individuales. Cada hombre tiene sus propias necesidades, esto es, sus propias limitaciones.

Toda forzosidad es destino. Destino es lo dado en el hombre, es decir, limitación y constricción: lo que no se ha elegido y no se puede alterar. Destino sólo lo tiene el hombre, porque sólo él tiene el poder de luchar

contra el destino, para lo cual se requiere ser consciente de la propia limitación. En verdad, los límites son irrebasables. Pero si no se puede literalmente “luchar contra el destino”, en cambio la expresión tiene sentido porque el individuo, aunque llegue a conocer los límites de la condición humana, que son comunes a todos, no llega a descubrir cuáles son los límites particulares de su ser sino ejecutando sus capacidades. Éstas son dadas, y constituyen destino, o sea necesidad; pero a la vez ofrecen posibilidades, son instrumentos de acción.⁵⁶

Al ser lo necesario, lo dado, aquello que no se puede rebasar ni suprimir, lo necesario es lo limitante. Hay límites constitutivos como la naturaleza y la muerte, pero también hay límites creados o producto de la libertad de hacerse pues optar implica renunciar y, por tanto, limitarse. El hombre no puede serlo todo ni hacerlo todo; es libre, en efecto, pero su libertad no rompe nunca el lazo que la acción mantiene con la necesidad: ser libre es ser necesariamente.

2.3) CONTINGENCIA-AZAR

Necesidad y libertad son constitutivos formales del ser de la expresión. Pero necesidad y libertad no son suficientes para explicar la complejidad de la vida humana. El hombre debe hacerse necesariamente y sólo puede hacerlo libremente. Pero la conjugación de ambos factores en cada individuo da como resultado otro factor igualmente importante: el azar o la contingencia.

El azar es irregular e indeterminable. Por esto se dice, y es cierto, que el azar no es causa; sin embargo, se dice también que causa unos efectos. Tal vez conviniera considerar el azar, no como causante, sino como efecto. Es en la operación de las causas, y no aparte de ellas, donde ha de

⁵⁶ Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 136.

encontrarse la clave del azar. La necesidad del azar en la existencia humana proviene de las causas necesarias que intervienen en el suceso, y además consiste en la inevitable frecuencia con que se produce lo azaroso. El azar es imprevisible, pero a la vez es una constante. Su racionalidad se avizora en esta constancia. El azar está integrado en la estructura misma del acto. No hay acción en la que no intervenga. Más que frecuente, sería factor constituyente: éste es el sentido de su necesidad.⁵⁷

La vida humana no discurre solitaria; se requiere del otro para ser porque el otro es un constitutivo propio. De esta manera, la vida es un intrincado de relaciones interhumanas, de encuentros y desencuentros, es decir, un diálogo que el hombre mantiene con el hombre. El diálogo no sólo es verbal, es existencial, vital. Esta necesidad vital de dialogar que es la existencia⁵⁸ implica el “cruce de caminos”, el establecimiento de relaciones que pueden afectar directa o indirectamente la vida propia, la pueden marcar o dejar inalterada; implica encontrarse en situaciones no previstas, quizá ni imaginadas, pero que son inevitables ya que el discurrir de la vida es un diálogo no aprendido que se va creando conforme avanza la obra, pensando teatralmente.

La metáfora del teatro de la vida es ilustrativa pero es peligrosa por insuficiente. La vida no es puro azar, no es pura construcción momentánea. El hombre tiene fines y sobre ellos actúa,⁵⁹ siendo éstos una forma de seguridad existencial. Pero esta seguridad nunca es cabal. Los fines pueden modificarse, anularse o cambiarse por otros, etc., y en ello intervienen las decisiones de cada cual, el carácter, la libertad personal.

Lo que debe quedar claro es que el azar es constituyente porque es una constante: constantemente nos encontramos en situaciones azarosas, “[...] el azar surge en la existencia humana como lo inesperado, lo que sobreviene bruscamente y sin anuncio

⁵⁷ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ed., p. 89-90.

⁵⁸ Cf. *Caracterización ontológica del hombre*, primera parte de este capítulo.

⁵⁹ Cf., las secciones dedicadas al presente, pasado y futuro.

previo.”⁶⁰ Pero estas situaciones no surgen de la nada, son producto de elecciones previas en nuestra necesidad de ser. Las situaciones inesperadas no son planeadas, pero que no sean planeadas no significa que sean incausadas: la causa es la libertad. Y con libertad se actúa ante el azar pues una vez que ha venido a ser, una vez que acontece la situación azarosa, ésta exige una respuesta, que es obra del carácter. Una situación de esta índole puede ser tan trivial o tan fundamental para un individuo según responda a ella, según la integre en el diálogo de su vida. Pero el diálogo exige una respuesta en la entrega ajena, lo cual modifica la situación azarosa, haciendo de ésta no sólo un efecto del “cruce de caminos”, sino un “cruce de respuestas”.

⁶⁰ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ed., p. 55.

LAS CONDICIONES DE OBJETIVIDAD DE LA EPISTEME

I) EPISTEME: LA CIENCIA-FILOSOFÍA¹

Los inicios de la ciencia o *episteme* son peculiares: ésta nace como filosofía, como un literal amor por el saber.² Esta actividad nueva se genera una vez que las necesidades

¹ Como el tema de este trabajo es el hombre en interrelación con la episteme como una forma de hacer-se hombre, es menester aclarar que he de tratar las condiciones de objetividad de la episteme como las condiciones de posibilidad de este quehacer, por una parte, ontológicas y, por otra, éticas. En el primer caso, que es lo que se tratará en este capítulo, apelo a todas aquellas "características propias del mundo" que hacen posible la episteme como una actividad objetiva, es decir, transubjetiva, como una actividad que versa sobre lo real, siendo esta realidad de la que da razón como un todo ordenado, es decir, que la episteme trata lo real bajo ciertos principios que le son propios; tal que la realidad es capaz de ser explicada por sí misma, pero siempre en relación de dos sujetos que con-versen sobre dicha realidad. Dicho de otra manera, la transubjetividad y la intersubjetividad están estrechamente vinculadas, ya sea ontológica o epistemológicamente. Por este motivo, es que el método es fundamental en el desarrollo de la praxis científica. El método, como la forma de proceder en ciencia, es, ante todo, la manera de mantener la objetividad; de versar sobre lo real en sí y no en el parecer subjetivo de quien lleva a cabo dicha actividad. En el segundo caso, las condiciones propiamente éticas son también condiciones de objetividad debido a que el orden del mundo no es suficiente para dar razón de él; es necesaria la vocación de verdad, como afán desinteresado de dar razón del mundo, para que la episteme sea posible. Es este afán desinteresado de dar razón el que se constituye como una forma superior de humanización -superior porque supera el ámbito de la mera necesidad- que obedece a un orden distinto, que es el de la libertad de ser. Así pues, existe un estrecho vínculo entre el orden del mundo y la necesidad vital de dar razón de él, que es el vínculo de la humanización del hombre mediante el pensamiento.

² Quizá resulte sorprendente pensar que la ciencia nace como amor por el saber, como filo-sofía. Tal sorpresa es válida dado que la noción que se tiene actualmente de la ciencia está asociada con el dominio de la naturaleza y, por ende, con el poder que sobre ella pueda ejercer el hombre. Según Nicol, esta noción nos llega con la Modernidad. En el pensamiento moderno de Bacon la ciencia deja de ser philo-sophía para ser phil-anthropía: amor por el hombre. Dice Bacon: "El saber humano y el poder humano son coincidentes: pues, cuando no se sabe la causa, no se puede presentar el efecto" (*Novum Organum*, I 3; citado en Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1994, p. 51). Con ello, la disposición básica de la ciencia, que es el desinterés pragmático del sujeto hacia lo conocido (de lo cual se hablará más adelante) se vuelve interés utilitario, de utilizar lo conocido con la finalidad de ayudar a la vida del hombre.

La postura de Bacon supone que si la *episteme* no es práctica o utilitaria, dando resultados aplicables técnicamente, entonces no reporta beneficio humano alguno. Esta concepción de la ciencia es la que Nicol va a poner en tela de juicio reconociendo que el beneficio vital que trae la *episteme* al hombre va más allá de su utilidad práctica pues su función es primeramente *humanizante*, siendo este beneficio su verdadera utilidad; distinguiendo así la ciencia como philía por la sophía de su aplicación práctica como tecno-logía. Asimismo, esta concepción de la ciencia es la que apoya e intenta desbrozar este trabajo.

requeridas para la subsistencia han sido cubiertas y el hombre tiene el *ocio*³ requerido para llevar a cabo la pregunta por la *physis* de todas las cosas o, como dice Heráclito, “hablar de las cosas como son, de acuerdo a su naturaleza” (B112); por ello Nicol la llama como la última de las vocaciones libres.

Con la *episteme* se genera una nueva forma de hablar sobre las cosas que se distingue del mito y de la *doxa* o *mera* opinión⁴ porque basa su hablar en la verdad. La

Así, pues, no debe identificarse ciencia con tecnología y filosofía con problemas metafísicos, en el sentido peyorativo del término, como problemas “esotéricos” que no conducen a ningún lado, como se dice comúnmente a la reiteración de las preguntas en el quehacer filosófico. Considérese que la duda es la fuente nutricia de la *episteme* pues “plantear el problema con claridad rigurosa ocupa la parte mayor y más provechosa del quehacer. La vida teórica no queda turbada por la persistencia de la duda, como la vida práctica” (Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 7). La imperturbabilidad de la vida teórica ante la duda y la confusión de la ciencia con la tecnología ahonda, en el propio campo de los hombres de ciencia, la distinción entre ciencias (como ciencias exactas y/o aplicadas) y humanidades. Todas las ciencias son humanas pues como Pasteur reconoce, “las ciencias aplicadas no existen, lo que existe son aplicaciones de las ciencias” (frase tomada de la página de la *Real Sociedad Española de Física*, <http://rsef.uc3m.es/>). No hay más que una ciencia.

³ Sobre la importancia del ocio, Aristóteles argumentaba: “una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueron siempre considerados más sabios estos últimos que aquéllos, y que sus ciencias no estaban orientadas a la utilidad. A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de *ocio*: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de *ocio*” (*Metafísica*, 981b15-20, las cursivas son mías).

⁴ Nicol declara a la *doxa* como uno de los antecedentes de la ciencia, pero también al *pensamiento* mítico, es decir, a la subjetividad de la opinión y a la colectividad en efectiva comunidad por la creencia. Lo que ocurre es que en el mito el punto de apoyo es la creencia y no las cosas mismas, y lo que pasa con el nacimiento de la ciencia es un cambio justo en el punto de apoyo, lo cual genera un nuevo tipo de comunidad que es la que apela al ser como evidencia compartida. Lo que se comparte es, pues, la verdad y no la creencia.

El mito y la creencia, los cuales carecen de método, esto es, de autocrítica, son pues los primeros antecedentes de la filosofía. El mito y la creencia no se atienen a las cosas que intentan explicar, les generan un plausible origen mas no lo indagan, lo cual da como resultado creaciones y no razones. Si bien el mito intenta dar con el fundamento último de las cosas, éste carece de la necesaria apelación a la realidad que la ciencia requiere: “El mito, por su lado, produce un estado de comunidad en la creencia, pero su organización interna representa sólo alusivamente el mundo de las cosas. La coherencia que tiene es la de un mundo nuevo que él mismo crea, sobrepuesto al mundo real; y en ese mundo simbólico lo que se expresa es más bien un sentimiento vital colectivo.” (Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 44)

Nos puede resultar desconcertante la recurrencia tan frecuente al mito en el pensamiento filosófico. Ello nos lleva a pensar que el mito no es un logos completamente equivoco y erróneo; si bien es cierto que él carece de

ciencia, la filosofía, descubre la verdad. La descubre, no la inventa. ¿De qué verdad estamos hablando?, ¿qué es la verdad?

La verdad no es la adecuación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Nicol afirma que para que haya verdad como un hecho objetivo es necesario que la relación epistemológica sea tripartita: dos sujetos que *versan* sobre un objeto. La *con-versación* de los sujetos es una relación compleja en la que se implican dos aspectos. El primero es la existencia de un mundo real compartido por ambos interlocutores, sobre el cual versa su diálogo. Los posibles acuerdos o discrepancias se fundan en esta base objetiva o transubjetiva que es el mundo compartido. El segundo aspecto implicado es la relación entre los sujetos cognoscentes o con-versantes, los cuales pueden hacer del mundo su referencia objetiva porque comparten una familiaridad ontológica, esto es, porque son ontológicamente cercanos o próximos. Esta proximidad es fundamental y no sólo casual o accidental. El sujeto cognoscente no existe como sujeto aislado sino integrado a la comunidad humana, a la común forma de ser hombre. Esta comunidad es intersubjetividad.

metodología o de vigilancia autocrítica, que en términos de Platón significa vigilar como corresponde (Platón, *Sofista*, 231b), podemos aventurarnos a decir que una de sus funciones es la de *sugerir* verdad.

Ejemplos del mito como un recurso filosófico los encontramos desde los “*míticos*” orígenes de la filosofía hasta nuestra contemporaneidad, la cual lo ha vuelto a retomar no como una cuestión estilística sino eminentemente filosófica; desde la caverna platónica hasta la manifestación de la cura heideggeriana expresada en una fábula de Higinio, por mencionar algunos casos concretos.

Hablar de los orígenes *míticos* de la filosofía no implica decir que la información que tenemos acerca de su nacimiento sean puras invenciones o falsedades, antes bien, habría que pensar que toda la doxografía con que contamos se mueve en el ámbito del “se dice que”, y los primeros testimonios que nos llegan acerca de este vital acontecimiento nos dice que en las costas jonias de Mileto había un *tal* Tales que dijo que “*la physis de todas las cosas es el agua*”

1.1) TRANSUBJETIVIDAD

Para ser conocimiento de lo real, la ciencia requiere de objetividad. Esta objetividad no se da únicamente en la conciencia o el proceder de los sujetos, sino también en el objeto de conocimiento. Este objeto es la realidad misma. La realidad es objetiva porque está-ahí, es evidente como aquello de lo cual pueden tener experiencia los sujetos. El hombre experimenta la realidad: la ve, la toca, la huele, la siente, en una palabra, la percibe.

Epistemológicamente, la objetividad consiste en la evidencia con que el objeto aparece en la relación dialógica entre dos sujetos que lo mencionan como realidad común, y por tanto como transubjetiva.⁵

Justo porque es el objeto de experiencia, la realidad no es algo abstracto: existen las cosas reales, ésta o aquella. Todas estas cosas reales comparten el hecho de estar en *un*⁶ mundo y el hecho de ser;⁷ por ello, su estar-ahí como entes concretos es independiente de las percepciones que los sujetos puedan tener de ellos. Con ello quiero decir que la realidad, en tanto que realidad natural, se formó antes de que cualquier hombre pudiera dar razón de ella y que seguirá ahí si el hombre desaparece. Por eso, el hecho de no ser percibidos o de no ser objetos de experiencia no los hace menos reales: los hace desconocidos.

Este desconocimiento se debe a las limitaciones humanas, a su incapacidad para conocerlo todo y para *ver* todos los rincones del universo. Pero esta incapacidad no mina el estar-ahí de los entes. Ellos están como posibles objetos de conocimiento aunque el hombre no sepa de su realidad concreta; una vez descubierto, el ente pasa a ser un objeto conocido, no más existente ni más real.⁸

⁵ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 181.

⁶ Véase el apartado “Unidad y comunidad de lo real”, en este mismo capítulo.

⁷ Véase “Hay Ser, principio de principios”, más adelante.

⁸ Pongamos el ejemplo de los descubrimientos de estrellas en el universo. En él existen millones de estrellas desconocidas; el hecho de no conocerlas con exactitud o de no saber que existen en determinados puntos o de tal manera, no implica que no tengan una existencia física y real. Damos por con-sabido que están-ahí, en el

Sólo en este sentido podemos hablar de trascendencia. La realidad trasciende a los sujetos que la conocen y que la indagan. El grado de realidad no se lo otorga la percepción a los entes, la realidad les “está dada” en el hecho de *ser*. Y en este mismo sentido cualquier ciencia es una literal meta-física: un estudio de la realidad trascendente, de la realidad común, de la verdad (evidencia) de la realidad.

El hecho de la verdad es el hecho primario y patente del entendimiento: ¿nos entendemos? Luego hay verdad. Y la verdad es comunidad en tanto que es efectiva comunicación. Pero no descuidemos nunca esto: que *la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad común, hecha patente por el logos.*⁹

1.2) INTERSUBJETIVIDAD

Para Nicol, el hombre no puede ser ontológicamente un sujeto aislado. Es un ser insuficiente, pero esa misma insuficiencia es un factor determinante de comunidad. Siguiendo la línea de investigación que Platón formula en *El Banquete*, Nicol señala la naturaleza mermada y vinculadora del hombre.¹⁰

universo. Aquí es importante aclarar algo que si bien rebasa el propósito de esta tesis es menester mencionarlo.

El lugar de la presencia evidente es el logos; por el logos podemos saber que hay una realidad que nos es común. No obstante, el problema radica justo en hablar de la realidad antes y después del logos, como se mencionó en el texto anterior, ya que eso podría dejar de ser fenomenología para caer en una mera suposición, pues hablar del antes y el después del logos sólo puede hacerse desde el logos mismo. En este caso, lo que busco resaltar es la idea de que lo real está-ahí y que su percepción puede implicar su conocimiento, pero no necesariamente su estar como una evidencia de su realidad.

⁹ Nicol, Eduardo, “Prosigue el diálogo” en *La vocación humana*, p. 335.

¹⁰ *Cfr.*, el tema de la ontología de lo humano principalmente en *La metafísica de la expresión*, en sus dos versiones (1959 y 1974).

La insuficiencia humana puede ser vista desde diversos ángulos:¹¹

- a) El hombre es insuficiente porque es contingente, es decir, pudo haber no sido y dejará de ser. Su existencia concreta no es necesaria. Esta forma de insuficiencia no es privativamente humana, la comparte con el resto de los entes.
- b) El hombre es insuficiente porque su individualidad es un poder-ser. La individualidad se conforma en el transcurso de la vida. Esta individualidad, que es carácter, es un proceso en el que el hombre debe darse a sí mismo un modo de ser que lo diferencie del resto de los seres humanos, pero que al mismo tiempo lo integra en la comunidad humana.
- c) El hombre es insuficiente porque le falta lo que no es él para ser. Al irse dando su individualidad, el hombre establece relaciones, genera vínculos con los otros y con las cosas. Esto es así porque no es auto-suficiente; requiere de los otros y de lo otro para ser. Lo que no es él es aquello con lo que puede vincularse: el otro-yo (el prójimo) y el no-yo (la naturaleza y lo divino). Esta vinculación es ontológica de manera fundamental; las relaciones existenciales tienen a la base esta estructura.
- d) El hombre es insuficiente porque está falto de sí mismo. Al ser cortado por la mitad, según la antigua mitología, el hombre quedó mermado. Esta falta de su propio ser promueve en él la búsqueda de esa parte faltante. Esa parte faltante es el símbolo, la parte complementaria de nuestro ser menguado. Aquello que complementa sólo puede ser lo que es afín al ser propio: el otro, el prójimo. “El hombre es el símbolo del hombre”, como decía Platón, porque sólo el hombre complementa al hombre, sólo el hombre puede llenar esa oquedad que provocó el corte primigenio porque el hombre es esa parte faltante.¹²

¹¹ El análisis de las diversas formas en que se da la insuficiencia son más cuidadosamente tratados en el apartado referente a la Dialéctica, en relación con los sentidos del no-ser, de ahí que en este punto sean esbozados *grosso modo*. Véase, además, primer capítulo § I.

¹² El lleno de la oquedad nunca es cabal. La cabalidad produciría la estaticidad en tanto que la falta es promotora del dinamismo manifestado en la praxis. Como puede concluirse de estos cuatro puntos mencionados, la insuficiencia es estructural y por ello sólo puede “remediarse” en la existencia concreta.

Este ente es incompleto en su constitución misma, pero esta falta lo hace ser un ente estructuralmente comunitario. Sólo en comunidad puede conseguir la objetividad requerida para el proceder científico y para la vida, pues la verdad se da en comunidad.

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 de quien la conoce, y ésta es una operación simbólica, que quiere decir lógico-dialógica. *La verdad es objetiva porque es intersubjetiva.*¹³

La intersubjetividad es complementaridad, es la posibilidad de relación del hombre con su complemento, esto es, el hombre mismo; pero esta relación no es abstracta, son los individuos los que se vinculan unos con otros, éste con aquél, generando modos de relación concretos: la inter-subjetividad es intra- personalidad. Además, dado que manifestar el Ser es decirlo, hablarlo, dialogarlo, la inter-subjetividad es inter-comunicación. Los individuos hablan y comunican sus sentimientos, ideas, opiniones, los hechos, etc., y todo esto es manifestación de que hay algo que *es*. Así pues, la intersubjetividad incluye la transubjetividad como condición de posibilidad del diálogo concreto o fáctico, pero también hay que considerar que “El mundo es común. Sin intersubjetividad no hay transubjetividad”,¹⁴ tal que intersubjetividad-transubjetividad-diálogo son estructuralmente afines.

Hablamos del hombre, pero también del individuo. La insuficiencia manifiesta la necesidad y promueve la búsqueda del otro-yo por ser lo ontológicamente afín; esta *necesidad del otro* es lo que se denomina como *amor*, más allá de las descripciones psicológicas o biológicas que de éste se hagan, y más allá de todas sus posibles manifestaciones (amistad, cariño, compasión, etc.) Pero además, la insuficiencia también hace patente la necesidad de ser hombre de un modo único y concreto, de ser *más hombre*; la individualidad se da en la praxis como la forma específicamente humana de dinamismo. El dinamismo colectivo recibe el nombre de historia (Cfr., “*La physis dialectico-histórica*”, en el primer capítulo de este trabajo).

¹³ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 79.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 75.

1.3) RELACIÓN TRIPARTITA DEL CONOCIMIENTO

Epistemológicamente, esta complementaridad ontológica implica una relación tripartita del conocimiento: dos sujetos que conocen un objeto. Al contrario de Descartes, para quien el sujeto cognoscente es la manifestación del más radical de los solipsismos, esto es, siendo el sujeto epistemológico el puro pensamiento que ha dudado de todo aquello que no sea una verdad clara y distinta, incluyendo del propio cuerpo en tanto que *res extensa*,¹⁵ el autor de *Los principios de la ciencia* muestra que, estructuralmente, el otro sujeto, el tú, es parte integrante de la relación epistemológica. El tú es complemento necesario porque sin él no puede haber seguridad alguna, pues ¿cómo podríamos derivar la existencia del mundo, de lo que es, a partir de una certeza que es únicamente mía, esto es, del yo como puro pensamiento, como sugería Descartes? La certeza tiene que ser compartida para ser certeza, y sólo el tú puede, mediante su discurso, hacer evidente la presencia del Ser.¹⁶

El ser no se recupera nunca, -dice Nicol comentando a Descartes- porque nunca se pierde o se abandona. El sujeto del *cogito* es la ficción del *solus ipse*. Para él, la recuperación del mundo impondría por necesidad la previa recuperación del tú, del *alter ego*, pues lo que llamamos mundo no

¹⁵ Descartes, René, *Los principios de la filosofía* [trad. Guillermo Quintás], Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona, 2002. En I, §8 Descartes afirma: “Es así, pues examinando lo que nosotros somos, nosotros que ahora pensamos que nada hay *fuera de nuestro pensamiento* o *que exista*, manifiestamente conocemos que *para ser* no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de alguna otra cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo y manifiestamente conocemos que *nosotros somos en razón sólo* de que pensamos. En consecuencia, sabemos que la noción que nosotros tenemos de nuestra alma o nuestro pensamiento precede a la que tenemos del cuerpo, que es más cierta, dado que aún mantenemos la duda de *que haya cuerpo alguno en el mundo*, y que sabemos con certeza que pensamos.”

También I, §7, donde dice: “*a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden*”. La reiteración de esta fórmula se encuentra en I §10; y en las *Meditaciones metafísicas*.

¹⁶ Véase el apartado perteneciente a la *Dialéctica* en este mismo capítulo, donde se analiza al *Logos*-palabra como el “lugar de la presencia evidente del Ser”.

es otra cosa que el ser compartido, y a esta evidencia del tú no llegamos jamás: partimos de ella.¹⁷

En tanto que transubjetiva, la realidad, los entes, son garantes de la verdad porque éstos no son una evidencia para la conciencia aislada. Esta garantía dada por la realidad no es otra que el hecho puro y simple de que *Hay Ser*.¹⁸ Pero la presencia del ente no es suficiente para saber qué es dicho ente. Este segundo saber, que es el saber sobre el qué es el ente, es la verdad que se descubre con la *episteme*.

Poder decir lo que las cosas son en sí mismas, según su naturaleza, es un acto que nace con la *episteme* porque ésta instauro lo que Nicol llama el “régimen de la verdad”, que es la comunidad humana que basa su existencia en la verdad. La *episteme* hace manifiesto para todos que la objetividad *en* la verdad se logra haciendo alusión a las cosas mismas que posibilitan dicha verdad, no esta o aquella verdad particular, sino la posibilidad de la verdad misma, que es el hecho de decir el Ser. “El concepto de comunidad de la verdad no representa sino el hecho radical de una coparticipación simbólica, de una común aprehensión o posesión del ser mediante el *logos*. *La verdad es común porque es comunicable*”.¹⁹

Las verdades particulares pueden ser verdaderas pero no por ello necesariamente verdades de ciencia; de tal manera que es necesario distinguir la ciencia de la opinión o *mera doxa*.

La doxa, al igual que la *episteme*, es una toma de postura ante lo real, pero ella es la expresión personal de algo que es y de cuya existencia no dudamos por ser evidencia primaria, a la cual interpretamos según nuestro parecer, esto es, según la forma en que

¹⁷ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 462.

¹⁸ Véase “*Hay Ser, el principio de principios*” en este capítulo.

¹⁹ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 79. Uso la fórmula Ser (con mayúscula) cuando me refiero al hecho de que todo lo que es, es, y conservo ese formato en toda la obra, particularmente, en este capítulo. No obstante, al interior de la obra de Nicol, encontramos la grafía a veces con minúscula, a veces con mayúscula. Para las citas, respeto al autor; pero debe tenerse presente que la referencia está encaminada no al ser del ente, sino al hecho, anteriormente citado, de que todo lo que es, es.

creemos que se nos presenta; por eso, toda opinión es ya una *thesis* o una toma de postura ante aquello de lo que tenemos opinión.

Una de las particularidades de la doxa es que con ella el individuo puede intentar sobreponer su propia opinión a la de los otros, de ahí que la “actitud natural” del que opina pueda ser la de querer “tener razón” aun en detrimento de los hechos mismos.²⁰ Tal actitud promueve la individualidad de los sujetos en tanto que los distingue; así pues, podríamos decir que, literalmente, la doxa hace la diferencia. De ahí colegimos que la opinión no une sino que escinde, incluso en la modalidad de las opiniones compartidas. Aunque una opinión sea colectiva, dicha colectividad mantiene lo que hemos llamado “actitud natural” ante las opiniones ajenas. La opinión de la colectividad no genera verdadera comunidad de pensamiento: ella es ideología.²¹

Pero aunque la doxa y la *episteme* tengan intencionalidades distintas, ambas surgen y se dirigen a la misma realidad. De ahí que la continuidad en el conocimiento no se rompa: no son dos conocimientos distintos y dirigidos a realidades diferentes, sino dos *formas* de conocer, esto es, de apropiarse y de mirar la misma realidad.

II) LOS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA

La cuestión de los principios sobre los que ha de fundamentarse la ciencia ha sido abordada desde muy distintas perspectivas teóricas dentro de la metafísica. Desde que nace la filosofía, ella se constituye como un saber de su fundamento y por ello como un saber de lo

²⁰ La “actitud natural” del opinante en tanto que querer “tener razón” tiene a la base un modo interesado de ver y usar el Ser, esto es, como ser-para-mí. No obstante, la opinión, aunque carente de método, de universalidad, de sistema y de vocación de verdad (lo cual se verá en el siguiente capítulo), puede decir y de hecho dice muchas verdades; esto porque la opinión, al igual que la ciencia, no hace sino manifestar el Ser.

²¹ Como dice Nicol: “Las ideologías, como la praxis (pragmática), son siempre relativas” (Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 147). Relativas porque son posibles; la existencia de una opinión implica que pueda existir otra que, incluso, le sea contrapuesta. Pero ello no pone en duda el ser que manifiesta, lo que ha de ser objeto de duda y discernimiento es el juicio, esto es, la opinión misma.

que esta ciencia es. De esta forma, la filosofía es un saber autoconsciente en un doble sentido, pues al expresar los fundamentos, da razón de sí misma. Por ser una cuestión principal, los principios son objeto de sus propias meditaciones. Tal que, como afirma Nicol: “filosofar es exhibir la razón vital de la filosofía”.²²

Según nuestro filósofo, es en las filosofías (en tanto que teorías) de los primeros pensadores donde se hacen expresos los principios de la ciencia, puesto que ellas, al dar razón de las cosas en sí mismas, han de decir, de igual manera, en qué consiste la tremenda diferencia que existe entre esta nueva forma de pensar lo que es y la forma mítica. Así, los principios se encuentran expresados en el pensamiento presocrático porque la ciencia nace siendo auto-consciente.²³

No obstante, esta tarea de meditar sobre lo principal, por ser ello en lo que ha de fundamentarse la ciencia, toda ciencia posible, ha devenido en un problema capital. Ha devenido problema porque la cuestión de los principios no lo era; como tal, éstos eran evidencias a las que el pensamiento científico debía amoldarse. Al problematizar lo que era evidente, se llevó a cabo una inversión sistemática en la que el pensamiento intentó imponer sus propios principios a la realidad. Ya no era la razón la que debía atenerse a lo dado, sino la que debía darse fundamento a sí misma al mismo tiempo que fundamentaba la realidad. Así, en ciencia se postularon ciertos axiomas como los principios en los que debía fundamentarse su construcción teórica en pos del conocimiento de lo real.

²² Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en filosofía*, FCE, México, 2001, p. 123. Se ha optado por el sentido ambiguo de esta frase en este contexto porque apunta a las dos direcciones que me interesan en torno a la episteme. Lo vital de sus principio ontológicos, en el sentido de bases fundantes, y lo vital de su sentido ético.

²³ Este nacimiento marca, en el hombre que apela a lo que es como una evidencia común, una forma nueva de relacionarse con el Ser. Esta relación es una vinculación que genera un hombre nuevo.

No es el mismo el hombre que apela al Ser como la verdad común, que el hombre que habla con veracidad de las cosas. La veracidad es una disposición subjetiva en la que el individuo intenta no mentir. La verdad no depende del sujeto y por ello es criterio de objetividad, como dice Linares: “La veracidad es contingente y puede ser base de comunicación dialógica, pero es demasiado inestable para convertirse en base universal de una comunidad. Antes de la filosofía la base común en la que se sitúa el hombre es la creencia compartida. El mito y la religión explican y justifican, pero no *dan razón* de lo que postulan”. (Linares, Jorge Enrique, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México, 1999, p. 23; las cursivas son mías).

Además, esta inversión generó la crisis de principios que se observa con mayor fuerza en la física. La crisis afecta a esas proposiciones generadas por el pensamiento en las que se suponía que descansaba la ciencia, es decir, que lo que entró en crisis es una forma peculiar de comprender lo que son los principios y, por ende, aquellos que se han creído que son tales. Éstos son el axioma²⁴ de causalidad y el de no contradicción. Se creía que éstos eran los principios por excelencia porque expresaban la forma de ser de la realidad, al mismo tiempo que expresaban la máxima pureza del pensamiento.²⁵

Pero toda verdad de teoría es histórica y está sujeta a cambios. Un principio no puede ser teórico, pues como condición de posibilidad de las teorías tiene que ser un hecho. Los principios deben tener ciertas características, explica Nicol, para poder ser fundamento de la ciencia, no sólo de una en especial sino de la ciencia en general.

Un principio debe ser fundamental y por ello arcaico. En tanto que fundamentales, los principios constituyen la base común de aquello que fundamentan, son el cimiento a partir del cual se construye toda la ciencia. Que toda la ciencia se sustente bajo los mismos

²⁴ Para efectos de análisis, he creído conveniente hacer una distinción. Hemos de entender por axioma cualquier proposición generada en el seno de la ciencia, esto es, una creación lógica propiamente humana. Por su parte, cuando hablemos de principios, será menester entender con este término lo que Nicol denomina como verdades de hecho, independientes de las creaciones científicas.

²⁵ La crisis en física estriba en que los avances en esta ciencia han mostrado que hay niveles, como el cuántico, en que la forma de ser de la realidad no es expresada fielmente por dichos axiomas; así, esta ciencia se divide en la interpretación de sus axiomas.

Una física dividida, una realidad dividida, una racionalidad deficiente. Observemos el orden de los términos. La física se divide en su interpretación de sus axiomas y de ahí se deriva que es la realidad misma la que ha de presentar deficiencias en sus propios órdenes. La confusión que esto ha traído a la comunidad científica hizo apremiante la necesidad de dar razón de los principios pues ¿cómo es posible que el principio de una ciencia, de toda la ciencia, entre en crisis y ella siga siendo eminentemente productiva?

La física no puede dar razón de esta cuestión porque éste es un problema que rebasa los ámbitos de esta ciencia. Hablar de los principios de la ciencia, de toda ciencia, es algo que no le corresponde debido a la limitación de su campo de estudio. La física estudia la realidad natural independientemente del orden desde que la mire y analice, pero ella no puede dar razón del principio porque para que éste sea tal debe tener las características de universalidad que la física no puede lograr dadas sus limitaciones inherentes. La cuestión del principio le corresponde a la metafísica o ciencia primera, la cual es primera justo porque trata de lo primero y principal: los principios. En tanto que los principios han de remitirnos a las formas del Ser, la metafísica es ontología. La cuestión no es la “de dar un fundamento científico a la metafísica, sino de dar un fundamento metafísico a la ciencia en general.” (Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 455).

principios es indicativo de que su unidad propia se encuentra en el fundamento. Si consideramos que la ciencia es un modo especial de preguntar, entonces cualquier duda científica tiene su condición de posibilidad en este nivel de objetividad que representan los principios. Por ser arcaicos, los principios son originarios, es decir, que se dan desde el origen y son el origen de la ciencia, el punto a partir del cual puede desarrollarse la labor científica, esto es, son su condición de posibilidad.²⁶ El fundamento es doblemente principal, puesto que es principio y origen. En tanto que principio es condición de posibilidad de cualquier teoría o ciencia, y justo por ser condición de posibilidad es el origen de la actividad científica. El origen marca el comienzo efectivo de esta actividad. La ciencia es una actividad adquirida, una forma de ser que el hombre formó en el tiempo: la ciencia es histórica.

Como condición de posibilidad de la ciencia, los principios son necesarios, que quiere decir condicionantes y anteriores o previos, motivo por el cual un principio no puede ser un derivado teórico sino una derivación de la experiencia común y precientífica. Para Nicol, los principios pueden ser derivados de la experiencia debido a que éstos son verdades de hecho, esto es, evidencias primarias, seguridades que se muestran, que se manifiestan, datos de la experiencia con los que se cuenta antes de iniciar la labor científica. Este carácter apodíctico de los principios los hace universales y ahistóricos. Al ser verdades de hecho son inalterables en su constitución misma, puesto que se constituyen como algo dado y no como algo adquirido.

Sobre la base de estas características básicas de los principios debemos afirmar entonces el carácter pre-filosófico o pre-científico de los mismos, lo cual quiere decir que el hombre común, aquel que no ejerce la ciencia, ya contaba con ellos en su experiencia ordinaria. Dicho de otra manera, es menester hacer notar que los principios lo son tanto de la ciencia como de la existencia; son sus condicionantes objetivos.

²⁶ Estos sentidos de lo que denominamos principio era ya considerado por los griegos como la arjé de todas las cosas; de ahí que retomar la cuestión de los principios como una cuestión de actualidad es una literal arqueología.

Los principios son inmutables porque son verdades de hecho. No son teorías ni hipótesis, sino que expresan situaciones reales y objetivas de un orden fundamental y universal. Por ello constituyen las condiciones *sine qua non* del conocimiento en general, lo mismo el científico que el precientífico. A la ciencia no le corresponde por tanto instituirlos. Los principios no se inventan, o se forjan, o se crean, como se crea una teoría; no tienen patente de originalidad, asignable a un filósofo determinado. A la ciencia le corresponde solamente manifestarlos, tomar conciencia de ellos reflexivamente y expresarlos conceptualmente.²⁷

Decíamos que los principios se encontraban ya expresados en la filosofía presocrática. Es Heráclito del que conservamos más fragmentos en los que aquéllos se hacen patentes, aunque como tal él no los denominó así. Lo que hizo “el oscuro”, junto con otros pensadores, como Anaximandro, por ejemplo, fue manifestar el orden de lo real en términos de ciencia, es decir, conceptualizó el orden que ya se captaba comúnmente.²⁸ Estos principios son los que Nicol llama unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, racionalidad de lo real y temporalidad de lo real. Veamos cada uno.

²⁷ Nicol, Eduardo, “Los principios de la ciencia” en *Ideas de vario linaje*, UNAM-FFyL, México, 1990, p, 210.

²⁸ El orden no nace con la filosofía, éste ya era tema del mito y regulador de la existencia diaria. Lo que nace con la filosofía es una forma de concebir dicho orden. El *cosmos*, como se designa a ese orden en griego, es el mismo, lo que ha cambiado es la interpretación que se generó al conceptualizarlo científicamente: explicarlo “por sí y en sí mismo”. Conceptualizar el orden implicó racionalizarlo a manera de encontrar en él sus propias causas, su propia razón de ser.

2.1) LOS CUATRO PRINCIPIOS

2.1.1) UNIDAD Y COMUNIDAD DE LO REAL

En *Los principios de la ciencia*, se lee la fórmula “La unidad es un dato primario de la experiencia”.²⁹ Esta unidad implica la unidad de los múltiples y diversos entes que están en el mundo, en el mundo “el mismo para todos” (B30) dice Heráclito. La unidad, al igual que la multiplicidad, se percibe como un hecho y no como un dato de teoría. La teoría que da razón de la multiplicidad no la establece, sólo la confirma. Esta confirmación es expresión de las diversas e históricas maneras de comprender esa unidad primordial. Se dice, por ejemplo, que la *physis* común a todas las cosas puede ser el agua, el aire, los átomos, la electricidad, la energía, etc., pero es esta *physis* común lo buscado en el pensamiento científico, mientras que la unidad es lo dado ya en la experiencia primaria y pre-científica

Nicol señala la confusión que se ha dado entre la unidad como dato y la concepción de la unidad con la igualdad o el monismo sustancial. Cuando Heráclito dice que “Todo es uno” o que “el mundo es uno” (A 10), no significa que todas las cosas estén hechas de una misma *physis* y mucho menos que todas las cosas sean lo mismo. Esta es una investigación propiamente científica y los resultados que de ella se obtengan han de ser tesis de teoría, y por tanto históricas, pero no evidencias primarias. Dicho en otras palabras, se ha confundido entre una fórmula ontológica (“el mundo es uno”) y una fórmula lógica (“todas las cosas son x ”, donde x puede ser agua, fuego, átomos, etc.). Lo diverso se unifica en el mundo, lo cual no quiere decir que todas las cosas sean iguales. La unidad como dato es anterior a las tesis sobre la *physis* de los entes.

Así, la unidad de lo real no garantiza la familiaridad ontológica de todos los entes, pero sí garantiza que todas las familias ontológicas posibles pertenecen a una misma realidad. Unidad y diversidad se complementan porque las cosas coexisten en la forma de la con-junción: están unas junto a otras, no hay fenómenos aislados: el aislamiento es una

²⁹ p. 476.

abstracción, existencia es coexistencia. Lo cual significa que existir, para las cosas, es estar en una misma realidad unas junto a otras.

“El mundo es uno”, dice Heráclito, pero además, es “el mismo para todos” (B30). Este “además” no es un agregado posterior a la unidad del mundo. El hecho de que sea uno implica de forma necesaria que sea una realidad común para todos. Esta realidad es espacial y temporalmente la misma: no existe más que una realidad que se piensa y se concibe históricamente. Lo real permanece como “el *situs naturalis* de cada cosa particular”.³⁰

La permanencia no implica estatismo. Los entes cambian, pero dicho cambio no implica el cambio de una realidad por otra. El mundo se altera, se transforma, pero en tanto que realidad humana la alteración tiene que ver con la configuración de ese *situs naturalis* que sigue siendo el mismo. La realidad única y la misma es la realidad integrada, es decir, donde lo múltiple se *integra* para formar *un* mundo.

La realidad común es la condición de posibilidad de la variedad de opiniones y teorías que se tengan acerca de ella, puesto que, en todo caso, se habla sobre lo mismo aunque no de la misma manera. Si la realidad no fuese una y común, el diálogo sería imposible. La realidad particular sería incomunicable pues el otro no podría tener acceso a ella. En el diálogo se habla de algo que es, y que es referente para los dialogantes, los cuales pueden discrepar sobre ese referente justamente porque les es común.

Por discrepantes que sean, las opiniones que formamos los hombres al pensar la realidad no se fundan sólo en nuestro pensamiento. Se fundan en la realidad. Pues, si ésta un fuese una y la misma para todos ¿cómo podrían advertirse nuestras discrepancias sobre ella?³¹

La realidad es condición de posibilidad de la objetividad porque ella misma es objetiva, que quiere decir transubjetiva, trasciende a los sujetos en el sentido de que es “independiente” a lo que éstos opinen de ella.

³⁰ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 478.

³¹ *Ibidem*, p. 480.

2.1.2) UNIDAD Y COMUNIDAD DE LA RAZÓN

La comunidad de la razón depende de la comunidad de lo real. Hemos de entender la razón de dos maneras distintas pero complementarias la una de la otra. La racionalidad inmanente a lo real, que es el orden constitutivo del mundo; y la racionalidad como la facultad humana de pensar lo real. La concordancia entre un tipo y otro de racionalidad es posible porque ambas tienen una legalidad propia; en el caso de la realidad, esta legalidad se manifiesta como su orden propio; en el de la razón humana, la legalidad se muestra en su lógica propia que no es independiente del orden de lo real, el cual es su condición de posibilidad. En este principio hemos de entender a la razón de esta segunda manera.

Lo que ocurre con la unidad y comunidad de lo real acontece con la unidad y comunidad de la razón, es decir, la razón es una y común porque ésta atiende a lo común, que es el Ser. La unidad de la razón no entraña la uniformidad de los pensamientos (que todos pensemos de la misma manera), implica que todos pensemos a *lo mismo*. Efectivamente, “la razón pensante tiene que acomodarse por necesidad a la razón del Ser. No puede haber discordancia entre el pensar y el Ser, porque sólo el Ser es pensable. En este sentido, es lo mismo el pensamiento que aquello que es pensado por este pensamiento: sin el Ser no hay pensar”,³² dice Nicol.

Mediante esta vinculación entre Ser y pensar, es el hombre el que queda vinculado con el Ser. De qué forma lo hace dependerá de los usos que de ella haga, aunque en términos generales podemos decir que hay dos formas principales de vinculación: la pragmática y la desinteresada.³³ Ambas son formas de vinculación, aunque la primera pueda ser existencialmente negativa dadas sus motivaciones utilitarias y calculadoras.

³² Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 503.

³³ Véase “*Praxis es physis*” y “*El carácter vocacional de la episteme*” respectivamente en el capítulo anterior y siguiente.

No hay más que una realidad susceptible de ser pensada. Por ello la racionalidad no es equivalente únicamente al pensamiento científico. El pensamiento pre-científico también es lógico y racional, aunque su intencionalidad sea distinta a la de la ciencia.

Por otra parte, la comunidad que se genera por la razón no involucra la uniformidad, sino que promueve la pluralidad. Al ser una, como facultad de pensar lo real la razón es instrumento de comunidad. Ella no aísla sino que vincula a los hombres entre sí y a los hombres con el Ser. La vinculación se lleva a cabo dialógicamente, es decir, simbólicamente. Mediante el habla el hombre se apropia de los entes y hace de ellos el contenido a comunicar en su hablar, ya sea cotidiano o científico. Este acto de apropiación del ente es manifestación del Ser, de que hay algo que *es* y que es algo distinto, distinto del yo y del tú como sujetos dialogantes, pero necesario como contenido de la comunicación y contenido del pensamiento. Este acto de apropiación vincula al hombre con el Ser pero al mismo tiempo con los otros hombres, pues la apropiación de lo que es tiene una finalidad vital conjunta a la manifestación del Ser: aproximarse a los otros. Quizá sea mejor decir que la manifestación del Ser tiene la finalidad vital de con-juntar a los semejantes en el reconocimiento de lo desemejante.

La razón es un distintivo ontológico del hombre con respecto del resto de los entes; aunque también es un distintivo óntico entre los seres humanos. Ello no quiere decir que algunos hombres posean la facultad racional y otros no, sino que la razón no funciona uniformemente, y que las maneras en que ésta sea usada son posibilidades que le son implícitas. De ahí que podamos hablar de una forma virtuosa de actualizar la humanidad mediante la razón y de una forma no virtuosa, o un fraude a la racionalidad propiamente humana.³⁴

³⁴ Pensemos en Heráclito y en Sócrates. *Grosso Modo*, para el primero los despiertos son aquellos que, tras investigarse a sí mismos, escuchan a la razón (B50) y actúan conforme a tal escucha, sabiendo que el entendimiento no es peculiar sino común, fortificándose en esta comunidad (B2, B113 Y B114, respectivamente); por su parte, los dormidos actúan como si la razón fuese *idiota*, esto es, particular. Para Sócrates, el hombre debe indagarse a sí mismo, ejercitando su facultad racional para poder actuar conforme al dictamen de su razón.

La razón es común a todos los hombres, por ello el pensamiento científico es una posibilidad de cualquiera. Aquellos que actualizan tal posibilidad actualizan una forma de excelencia humana. El pensamiento científico es una excelencia porque es libre de cualquier compromiso utilitario; éste sólo busca hallar en las cosas la clave de su propia constitución. Pero la ciencia sólo es una forma de excelencia o uso virtuoso de la razón, no es la única manera de ser hombre de bien, se puede ser buen hombre sin ser científico o filósofo y se puede ser filósofo o científico siendo un mal hombre.

2.1.3) RACIONALIDAD DE LO REAL

“Común es a todos el pensar” (B113) dice Heráclito. Pero el pensamiento no sería posible si la realidad no tuviese un orden, si no fuese ella misma ordenada. Al igual que el dato de la unidad en la experiencia, se reconoce el dato del cambio. Sólo que no reconoce puro cambio; el cambio se manifiesta como cambio ordenado en los entes. Este orden en el cambio es la racionalidad de lo real, su legalidad.

La labor objetiva de la ciencia está garantizada por el hecho de la racionalidad de lo real. Ella puede dar razón de lo que es, desde los diversos campos que estudian una particular sección de lo real, porque el ente se mantiene siendo lo que él es en su cambio, conserva su mismidad. Mantener su mismidad no implica que se mantenga idéntico; pues para que exista el cambio el ente tiene que dejar de ser idéntico a sí mismo y para que sea idéntico el ente tiene que permanecer inmutable. No así el cambio y la mismidad. La mismidad es una relación del ente consigo mismo en la que éste permanece al cambiar³⁵. El devenir de cada ente acontece según su orden interno. Este orden es su racionalidad. Pero la racionalidad particular de un ente no excluye la del resto; al contrario, la implica. La forma en que se conciba esta integración de la racionalidad de lo real es cuestión de teoría,

³⁵ Pero no sólo. La relación de mismidad implica un sujeto que reconozca la permanencia de dicho ente en el tiempo. Este sujeto es el sujeto cognoscente que se integra en una relación tripartita de conocimiento: sujeto-objeto-sujeto (Cfr. “*Episteme: la ciencia-filosofía*” en este capítulo).

llámese armonía o tensión de contrarios, orden del tiempo... Lo importante es resaltar que, independientemente de cómo se conciba, la racionalidad está inscrita en las cosas mismas. Esto garantiza la posibilidad de *dar razón* de dicho cambio y del ente mismo, pues lo que deviene tiene una regularidad en su forma de cambiar.

La realidad es racional, decíamos anteriormente. Esta racionalidad se manifiesta como orden. Es el orden inmanente a la realidad misma, es decir, el logos propio del cambio de lo real. Como tal, la racionalidad de lo real es la manifestación de la regularidad con la que la realidad realiza sus propios cambios. El cambio es el orden mismo, y como tal es la medida de la legalidad. Lo cual, dicho de otra forma, sugiere que la racionalidad de lo real es necesaria, en el sentido de inevitable, y que gracias a ese carácter de necesidad es que el mundo se mantiene en el cambio y por el cambio mismo.

[...] si el hombre puede, de alguna manera, dar razón del ser, es porque el ser mismo es racional. Sin esta afinidad no hay conocimiento, ni pensamiento, ni lenguaje. La racionalidad de lo real es principio: es condición de posibilidad del *nous*, como *diá-noia*, y del lenguaje como *dia-lectiké*. El principio de razón no abarca tan sólo el orden de los raciocinios, que es un orden *puramente* lógico. Éste es el magno principio porque es auténticamente onto-lógico: abarca la palabra y el ser conjuntamente.³⁶

2.1.4) TEMPORALIDAD DE LO REAL

El cambio es un dato que implica la temporalidad de lo cambiante. De facto, cambio y tiempo no son dos cosas independientes: cambio *es* tiempo, tiempo *es* cambio; el cambio, pues, no es algo en sí mismo o independiente de lo que deviene, sino que la temporalidad lo es de lo cambiante. Por esto asegura Nicol:

³⁶ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972, p. 262.

El devenir no existe. Sólo existen seres que devienen: cosas que no pierden su ser cuando se alteran. El cambio se predica de lo que sigue siendo.³⁷

El tiempo implica transformación en aquello que cambia. Esta transformación es racional y ordenada: un ente cualquiera se mantiene siendo el mismo en ese proceso de transformación, es decir, el ente mantiene su forma.

La temporalidad de lo real, o sea el hecho del devenir, es un dato primario de la experiencia. Ésta no capta jamás ningún ente que no esté sometido al cambio. El tiempo, como constitutivo del Ser, no lo descubren ni Anaximandro ni Heráclito. La ciencia no es afirmación del cambio. Ella se limita a reconocer ese hecho del devenir, adopta el concepto de tiempo como categoría principal, y procede a partir de ahí con la intención de explicar cómo son las cosas que devienen, y cómo devienen. La ciencia es afirmación de la permanencia.³⁸

Estos principios, que son las formas de cada existencia determinada, son manifestaciones de una evidencia igualmente originaria: el hecho puro y simple de que *Hay Ser*.

2.2) *HAY SER*, EL PRINCIPIO DE PRINCIPIOS

Para Nicol, en la metafísica tradicional existe y es predominante la tesis de la ocultación del Ser. Esta tesis supone que el Ser no puede ser aprehendido en la experiencia ordinaria.

Esta vía ha sido la seguida por una tradición iniciada con Parménides. El filósofo de Elea nos invita a desconfiar de los sentidos porque éstos no son suficientes para dar con lo

³⁷ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 216.

³⁸ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia* p. 504.

que verdaderamente *es*,³⁹ lo cual habrá de alcanzarse únicamente con la razón. Al Ser se llega racionalmente, que quiere decir metódicamente, después de haber puesto entre paréntesis el cambio en pro de lo permanente.⁴⁰ Como la apariencia oculta a lo que verdaderamente es, hay que hacerla a un lado para des-ocultar y que salga a la luz lo que ella esconde. Lo escondido será lo que posteriormente, en el lenguaje de la ciencia, se denominará como esencia, garante de la permanencia en todo ente. Como la esencia no se puede ver con los ojos sino con el logos depurado, es necesario desconfiar de lo que se ve a favor de lo que la razón sugiere.

Además, Parménides inicia esta tradición al identificar el Ser con el Pensar;⁴¹ el problema de esta concepción es que este filósofo pone el énfasis en el Pensar más que en el Ser, al concebir que éste (el Ser) tiene la misma lógica que el pensamiento: la no-contradicción. La ocultación del Ser patente en Parménides marcó el transcurrir del pensamiento filosófico.

Ante esto, Platón, en dos diálogos ejemplares, traza un camino que consiste en la inclusión del no-ser en el Ser. En el *Parménides*,⁴² Platón reflexiona sobre las grandes dificultades que presenta su tesis al definir a cada Forma como autónoma y suficiente en sí misma, motivo que lo obliga a reformular su pensamiento. Para él había que, *literal*⁴³ y ontológicamente, salvar las apariencias, y ello sólo era posible incluyendo al no-ser dentro

³⁹ Parménides, *Poema*, B7 3-6.

⁴⁰ Para Parménides, la permanencia implica la mismidad. Sólo que él ha de entender la mismidad como identidad: lo que es, es lo mismo porque es idéntico. Esta identidad excluye de sí al cambio, al cual, por ser alteración de la forma, considera irracional. De ahí la necesidad de excluirlo de la lógica del Ser. La identidad no incluye el cambio, y como el ente cambia, ha de ser preciso devaluar al fenómeno, el cual no ha de mostrar al Ser en su aparecer. Este camino de devaluación es el que ha predominado en el pensamiento metafísico.

⁴¹ Cfr. Parménides, *Poema*, B3, B6 1-2, B8 34.

⁴² Platón, *Parménides*, 130b y ss.

⁴³ *Parménides*, 130d; *Sofista*, 236a-c, 240a-b.

de los géneros mayores, en la forma de la diferencia,⁴⁴ tarea que lleva a cabo en el *Sofista* donde nombra a la filosofía como la ciencia de los hombres libres o ciencia dialéctica.⁴⁵

Siguiendo la vía parmenídea que separa el Ser del mundo y hace de él el concepto más abstracto de la razón, Hegel identifica al Ser con la Nada. Si el Ser no puede tener determinaciones, porque ello significa equipararlo con un ente en tanto que toda determinación es una limitación y una negación, el Ser tiene que ser lo absolutamente indeterminado. De la indeterminación del Ser se sigue que éste ha de carecer de la determinaciones de la existencia puesto que la existencia es una limitación, la cual ha de ser exclusiva del ente. En este sentido, el Ser es idéntico a la Nada porque ésta, al ser lo absolutamente indeterminado, esto es, lo absolutamente vacío, también carece de atributos que le puedan ser predicados. Dice Hegel en su magna *Lógica*:

Ser, puro ser [...] es la pura indeterminación y el puro vacío-. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.

Nada, la pura nada: es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido, la indistinción en sí misma [...] Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir y pensar que es el puro ser. –La nada es, por tanto, la misma determinación o más bien

⁴⁴ *Sofista*, 256a y ss. Dice Platón: “Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo algo diferente” (257b), y más adelante, “[...] se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza [...]” (258b). Esta naturaleza es la diferencia.

⁴⁵ Platón, *Sofista*, 153d.

ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.⁴⁶

Para Nicol, la solución hegeliana al problema del Ser no es viable porque “el Ser no tiene alternativa. Su alternativa formal es la de la Nada, y ésta no niega el Ser: sólo se niega a sí misma”.⁴⁷

En el sistema hegeliano el Ser y la Nada son el fundamento de todo inicio científico. La ciencia procede de lo absolutamente vacío. ¿Cómo puede la ciencia, que es conocimiento de objetos existentes, proceder su camino con un vacío que no habrá de llenar en su recorrido?, ¿es esto posible? Dice Hegel que para la construcción sistemática de la ciencia hay que proceder sin prejuicios, y que el comienzo tiene que ser absoluto puesto que no debe presuponer nada ni estar mediado por nada. Lo cual es cierto. No obstante, partir sin prejuicios no es indicativo, para Nicol, de que la ciencia inicie su camino completamente desfondada. Partir sin prejuicios no es lo mismo que partir sin fundamento. Aunque no sea reconocido por el filósofo alemán, la ciencia emprende su labor desde el fundamento mismo, el cual ha de ser su condición de posibilidad. Hegel identifica el comienzo absoluto con un comienzo abstracto.⁴⁸ Así, dice Nicol:

Después de Hegel, la única posibilidad que se abre para la metafísica es la que consiste en restablecer el absoluto en el nivel de la concreción existencial. La verdadera “salvación de las apariencias” no se logra concediéndoles “algo de ser”, después de un regateo, sino reconociendo que en ellas está precisamente el ser: *que el ser es apariencia*, y que detrás de ella no hay nada. Ésta es la única nada que hay.⁴⁹

⁴⁶ Hegel, G. W.F, *Ciencia de la lógica* [trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo], Tomo I, Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 77; la identificación entre Ser y Nada aparecen a lo largo del libro primero.

⁴⁷ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 283, en nota a pie de página.

⁴⁸ Hegel, *supra*, p. 65.

⁴⁹ Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*, 2ª ed. (1974), FCE, México, 2003, p. 79.

La Nada no puede ser fundamento. Tanto la ciencia como la existencia requieren de un fundamento positivo. Al contrario de esta notable tradición, Nicol postula la necesidad de una base que si bien no es el ente, tampoco es la Nada. La metafísica nicoliana es un retorno a la diafanidad del Ser. La luz irradia de la claridad del Ser mismo. Es el pensamiento el que habrá de amoldarse a esta diafanidad.

Si el Ser es diáfano es porque él no está oculto. El *Ser es fenómeno*, dice Nicol. Por ello irradia su luz propia sobre el pensamiento. La fenomenicidad del Ser indica que éste no es un problema: “es la razón la que ha creado el problema del Ser”.⁵⁰ Lo crea porque lo busca, porque quiere agotarlo en una definición. Si el Ser es fenómeno entonces no ha de buscarse puesto que ha de ser pura presencia, presencia irrenunciable. En tanto que presencia irrenunciable, el Ser no acontece como fenómeno en la conciencia después de llevar a cabo una reducción de lo que aparece, lo cual, en la filosofía de Nicol, significaría poner entre paréntesis una parte del Ser. No podemos poner entre paréntesis al Ser ni hacerlo objeto de la duda más tenaz, que es la metódica, porque éste no es una abstracción sino un hecho: “el hecho puro y simple de que Hay Ser”.⁵¹

En tanto que hecho, el Ser ha de ser un dato, una evidencia primaria, y es justo esto lo que significa que el Ser sea fenómeno; no que se agote en *un* fenómeno particular, pues el Ser no es algo intuible en sí mismo como un concepto abstracto creado por la razón, el Ser no es lo en sí, no es la esencia, el Ser es siempre en relación con el ente, es decir, el ente es una forma de ser, el Ser se dice en un existente determinado.⁵² Como dato efectivo, el Ser está dado desde el inicio, es lo que en psicología situacional se ha llamado destino: el Ser es la absoluta necesidad. Pero esta necesidad no es punto de llegada, como generalmente se entiende al destino, sino el punto de partida: comienzo y principio, como decía Hegel. El camino de la ciencia que busca al Ser, parte del Ser. Este tratamiento del

⁵⁰ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 122.

⁵¹ *Passim*; cfr. *Metafísica de la expresión* cap. IV §16 y ss., *Los principios de la ciencia*, cap. V §2 y ss., *Crítica de la razón simbólica*, cap. V §20 y ss.

⁵² La correlación entre Ser y ente implica, al mismo tiempo, la diferenciación. En tanto que el ente es ser determinado, esto es, con limitaciones, contingente, dialéctico, condicionado, el Ser es pura presencia, necesario, no dialéctico, absoluto, sin razón de ser.

Ser es en sí mismo revolucionario pues implica atender a los datos dados, a las evidencias que se dan en la experiencia común, en *cualquier* experiencia. La integración de la historia de la filosofía en el pensamiento de Eduardo Nicol es crítica porque es innovadora, aunque la innovación consista en reconocer la imposibilidad de la absoluta novedad en el ámbito del fundamento.

Y como el hecho primario de que hay Ser es una evidencia universal que no requiere fundamentaciones, y sin la cual no es posible hacer ni decir nada, el Ser tiene que “darse por supuesto” cuando se inicia el camino de una ciencia. Pero el Ser mismo no es un supuesto: en sentido estricto, el Ser es un acto de presencia. No es algo de lo cual deba dar cuenta la razón. El ser es lo que está ahí, es el auténtico *Da- Sein*. La razón sólo da cuenta de los modos de esta *Da*, de las formas de esta determinación. Por esto, las razones de la razón, cuando llegan más a fondo, son siempre las penúltimas. La última razón del Ser no la encuentra la razón humana. Ésta tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser*, y proceder a partir de ahí.⁵³

Si el Ser es destino lo ha de ser para el hombre: éste no decide estar o dejar de estar en el Ser, participar o renunciar: el Ser no es una alternativa.⁵⁴ La alternativa es posible cuando hay, por lo menos, dos términos entre los que se puede optar. La única alternativa del Ser sería la Nada. No obstante, el Ser no puede tener alternativas porque es lo absoluto; hablar de dos absolutos necesarios es lógicamente un contrasentido y ontológicamente un contrahecho porque la Nada no es objeto de experiencia: sólo tenemos experiencia del Ser.

⁵³ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 302.

⁵⁴ El hombre, en cada acto expresivo comunica el Ser, no puede expresar otra cosa. La expresión del Ser se cumple con la palabra que lo hace evidencia compartida para quien lo dice y para quien recibe este decir. Justo porque el hombre no puede sino expresar el Ser es que éste ha de ser un destino humano. Destino que en la ontología del hombre nicoliana ha de ser denominado como vocación humana. La preeminencia ontológica de este señalado ente proviene, pues, de que es el único ser con vocación. El modo como haya de llevarse a cabo esta vocación es individual y por lo tanto diferencial. Preguntar por el Ser es una vocación existencial que depende, en todo caso, de esta forma vocacional común que es ser hombre, en términos de Nicol, ser de la expresión.

III) METODOLOGÍA

Para lograr su cometido de objetividad, la ciencia debe proceder metódicamente. Método, para Nicol, se dice al menos en dos sentidos. El primero de ellos como una técnica depurativa en el ejercicio del proceder científico, aunque esta técnica nunca ha de considerarse como *mera* técnica y nada más. El segundo de los sentidos es el camino que se recorre en el hacer científico y cuyo tránsito depende de la disposición con que se inicia el recorrido, esto es, la vocación. ¿Qué tiene que ver un sentido con el otro?, ¿cuál es el propósito del desdoblamiento del sentido del método? Podemos adelantar, porque ello se verá más adelante en el desarrollo de la investigación, que la técnica depende de la vocación. La “instauración” de un método es posible gracias a que el investigador atiende a las cosas de una manera distinta: las ve con ese mirar despierto para saber lo que son en sí mismas, que quiere decir investigarlas sin intención ulterior a la de su conocimiento. La depuración que logra el método requiere del ejercicio disciplinado (ἄσκησις), de la actitud ascética con que se mantiene la profesión de la ciencia como una forma de vida.

La ciencia requiere método porque es método. O sea que ella requiere dos métodos, y no sólo uno. Si hay una falla en el método vocacional, el método técnico no basta para constituir una ciencia auténtica. No basta siquiera la razón-de-verdad, si no funciona por amor a la verdad. La verdad no es la meta. La meta es la sapiencia. De la razón también se puede hacer uso para fines prácticos, que corresponden al orden de la necesidad, o para fines bélicos, que son del orden de la ambición.⁵⁵

Para el filósofo de *La Idea del Hombre*, el método no ha de ser una creación arbitraria, ni puede ser establecido *a priori* porque éste es dado a la ciencia por su propio objeto de estudio que, en todo caso, es un ente real. Este ente concreto impone sus condiciones particulares a la ciencia porque es a él al que la ciencia ha de atenerse. Razón por la cual es

⁵⁵ Nicol, Eduardo. “Fenomenología y dialéctica” en *Ideas de vario linaje*, p. 94-95.

en el ente, que es fenómeno, donde se encuentran las condiciones de posibilidad de la metodología en general: “filosofía *es* fenomenología”.⁵⁶

La revolución nicoliana requirió una inversión ontológica: el fundamento no es cuestión de teoría, es inmediatamente visible. La tradición metafísica que ocultó al Ser cometió el descuido de buscar lo patente porque desconfió de lo que se muestra, de la apariencia del ente, es decir, ha devaluado al fenómeno considerándolo *mero* fenómeno, ha devaluado a la apariencia considerándola *mera* apariencia, creyendo que ella nada podría decirnos acerca de lo que el ente *es*. Para nuestro pensador, puede dudarse válidamente del cómo se muestran las cosas porque este cómo es el objeto de la investigación científica, más no de la mostración misma.

Desconfiamos de su apariencia [de las cosas] porque ignoramos su esencia. Pero lo dudoso es el qué de la cosa, no su presencia real [...] En otros casos, ignoramos incluso la forma propia de ser de lo que estamos viendo. La forma, sin embargo, está en el ser visible: es su eidos. Decimos una y otra vez que la cosa no es lo que parece. No desconfiamos entonces de la cosa sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de *su* aparecer; es posible que difiera de *mi* parecer.⁵⁷

3.1) FENOMENOLOGÍA

La filosofía siempre parte del dato positivo o fenoménico de la presencia del Ser; aunque no lo reconozca teóricamente y devalúe el aparecer del ente. Por eso, para nuestro autor “ontología es fenomenología”,⁵⁸ este lema que apela a la filosofía en los términos que

⁵⁶ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 160, el subrayado es nuestro. Véase “*Fenomenología*”.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 157-158.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 160.

Heidegger declaró en *Ser y Tiempo*: tanto por su objeto de estudio como por su método.⁵⁹ No obstante que los términos sean semejantes, el proceder de ambos autores tiene distintas miras en sus específicos sistemas. Para el pensador catalán, al igual que para el filósofo alemán, se hace imperativo volver a los términos $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ con que la palabra fenomenología, creada por los modernos, ha sido formada.⁶⁰

Phainómenon deriva del verbo phainesthai, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. 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.⁶¹

⁵⁹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo* [trad. José Gaos], FCE, México, 2004, §7, p. 49. Dice Heidegger: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí”, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*”.

⁶⁰ Heidegger y Nicol coinciden en las acepciones filológicas de dichos términos. No obstante, la marcada diferencia entre ambos autores estriba en el cómo se concibe el fenómeno para sus respectivos sistemas filosóficos, y en la concepción de la finalidad del logos. Es importante recalcar que estos dos pensadores piensan lo mismo pero no de la misma manera. La originalidad de uno no habrá de resaltar en detrimento del otro. Mientras que para uno el problema radica en la posibilidad de replantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, puesto que a lo largo de la historia de la filosofía se ha perdido la diferencia ontológica entre ser y ente, para el otro lo apremiante es hacer patente la diafanidad del Ser como un hecho y así mostrar que el Ser no es un problema y que la pregunta por el sentido ha de ser por el sentido del ser del sentido, esto es, del hombre, a diferencia del ente que es el que no expresa; dice Nicol: “El problema del sentido del ser es el que atestigua la existencia de dos órdenes del ser: el que expresa y el que no expresa. Todas las posibles investigaciones lógicas y semánticas y ontológicas son derivadas, y pertenecen al curso de la historia, como toda ciencia. Pero la intuición primaria del ser del sentido no es concepción, sino evidencia” (*Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 217)

Si bien las direcciones son distintas, lo capital de ambos pensadores radica justo en el replanteamiento de la cuestión del Ser. Es decir, la lección que se encuentra en ambos es la vuelta a la instauración del preguntar “básico” como comienzo efectivo de la ciencia filosófica, tras todas las aporías que dejó sin resolver el idealismo y que él mismo creó al hacer de la Razón el fundamento. Este nuevo comienzo impone volver la mirada a esa intuición originaria con que la filosofía se declara como algo diferente del mito: ser *es* tiempo.

⁶¹ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 156.

El fenómeno es lo inmediatamente visible puesto que es lo que aparece con luz propia. Esta inmediatez es su propia presentación, la cual lo hace susceptible de ser re-presentado mediante la palabra y el pensamiento, ya sea esta representación científica o precientífica. La representación científica del fenómeno es una explicación del ente, es la investigación de la constitución de éste a partir del dato de su presencia o presentación.

El Ser se pone de manifiesto en la existencia del ente porque se patentiza ya en la apariencia, que es lo evidente; lo que no es evidente es el cómo y el qué de esa existencia, esto es, su esencia. El cómo y el qué son objetos de investigación, el Ser es el dato del que toda representación parte y que no requiere de explicación alguna porque es pura presencia.

La apariencia nunca es *mera* apariencia. Es mera sólo por defecto nuestro. El ser no tiene defectos. O sea que la verdad no es una revelación de ser, sino de la *quidditas* de lo aparente. Esta es una verdad de segundo grado: una evidencia buscada, que presupone una evidencia primaria o fenoménica, la visual. Ningún saber de verdad tiene que traspasar la apariencia. El ser de veras no está oculto detrás del fenómeno en que se manifiesta como algo real. Solamente lo encubren nuestra ignorancia, nuestra conveniencia, nuestros prejuicios. La apariencia es lo más seguro. La esencia suele ser incierta. El ser no es problema.⁶²

La apariencia no esconde ni encubre nada en el ente porque detrás de ella no hay más Ser ni está el Ser de veras, escondido. Lo que aparece es lo que es, y el fenómeno no está devaluado ontológicamente para Nicol puesto que el Ser no tiene grados. El conocimiento de la apariencia es conocimiento de la presencia del Ser en el fenómeno; y por más sofisticado que llegue a ser nuestro saber del cómo y el qué de la existencia del ente, ningún dato puede ser ontológicamente superior al conocimiento de la apariencia porque este saber primario es condición de posibilidad de cualquier otro ulterior, sea éste certero o erróneo, sea de ciencia u opinión.

⁶² *Ibidem*, p. 158.

El Ser no está aparte de la realidad. El Ser es fenómeno, y su principio es racional. Pero éste no es un principio *a priori*, que la razón debe imponer al Ser. Así, la metafísica tiene que ser ciencia fenomenológica en una forma que es radical por su misma literalidad: no como ciencia que se dedica a estudiar el *mero* fenómeno, o como ciencia que se propone atravesarlo para encontrar detrás de él, o más allá de él, un Ser en sí, sino como ciencia que reconoce la presencia inmediata y plena del Ser en la inmediata apariencia.⁶³

Dicho de otra manera, en la captación de un ente cualquiera el hombre tiene la aprehensión del absoluto. Lo que diga posteriormente sobre este saber básico no hace de aquella primaria aprehensión un dato devaluado. Por esto mismo afirma Nicol que “la tesis de la inmediatez del absoluto no es una verdad, ni puede llamarse tesis. No es más que el reconocimiento filosófico de una experiencia común. No se requiere ningún método para llegar al absoluto. No hay que *llegar* a él: estamos en el absoluto”.⁶⁴

Así, las apariencias se salvan no por obra o artificio racional después de devaluarlas con la duda metódica o con su suspensión, sino por sí mismas, porque ellas contienen en sí el absoluto: la fenomenología no es “más” que el reconocimiento de lo aparente. Por ello es que, en rigor, la fenomenología no sea una *mera* técnica de objetivación de lo real al servicio de la filosofía. Es el método del proceder científico, pero también es la forma de proceder precientífica. Esto quiere decir que todo hombre, cualquier hombre, procede en su trato ordinario con las cosas de manera fenomenológica pues, como asevera el autor de *La metafísica de la expresión*, “no hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar”.⁶⁵

La tendencia a conocer es inherente al hombre por este proceder fenomenológico. A él no le basta la presencia de los entes, entre los cuales se mueve de forma ordinaria,

⁶³ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 339.

⁶⁴ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 163.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 179.

usándolos, obteniendo de ellos beneficios utilitarios; desea saber el por qué, el qué y el cómo de lo que se le presenta. La fenomenología, al igual que la dialéctica que se verá más adelante, es constitutiva. Cuando ella se “eleva” a método, o mejor dicho, cuando se vuelve metódica, se busca purificar a la ciencia de la opinión y de este saber utilitario del proceder diario; por esto es tan importante la depuración vocacional, la cual es condición interna y propia del científico. En el caso de la fenomenología, volver método este proceder inherente al ser del hombre significa que al partir de lo dado no habrá de encontrarse algo distinto: el Ser se manifiesta universalmente.

La manifestación del Ser es universal en varios sentidos. Primero, porque el Ser se manifiesta siempre y en todo, y nadie se sustrae a su presencia evidente. Segundo, porque la existencia no puede desenvolverse sino manifestando el Ser con la palabra: el logos ilumina porque refleja la luz del Ser. Y tercero, porque esa misma existencia manifestante está incluida en el orbe del Ser manifestado: una de las formas del Ser consiste en hablar de lo que es. Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino *hacia* el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. *Es un recorrido interno.*⁶⁶

Por ello, en el proceder científico es imposible dejar de lado o hacer el paréntesis fenomenológico donde se suspende la apariencia pues ¿qué sentido tiene para la ciencia intentar “menguar” la realidad de aquello que constituye para ella su condición de posibilidad mediante el paréntesis fenomenológico? La filosofía es fenomenológica justo porque el absoluto se da en el fenómeno; lo cual hace de esta ciencia un saber positivo dado que se atiene a lo dado. Para captar la esencia no es necesario hacer a un lado lo aparente ya que la apariencia no es la devaluación del fenómeno.

El Ser es presencia y esta presencia es un dato para el hombre. Este dato no se capta únicamente con los sentidos sino con el logos, que al ser razón y palabra es el lugar de la

⁶⁶ *Ibidem*, p. 178. Las segundas cursivas son mías.

presencia evidente del Ser. Por ser el logos un dato fenoménico, la dialéctica es una “consecuencia insoslayable de la fenomenología”.⁶⁷

La presencia es exterior, pero la evidencia no es meramente visual. La percepción es singular e intransferible, mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica. [...] La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos*. Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos. Éstos no son un órgano comunitario. A mí no me consta que otro sujeto ve lo mismo que yo, si no me lo dice. Este decir es dar razón: acto de comunidad simbólica.⁶⁸

4.2) DIALÉCTICA

La dialéctica no es una tesis complementaria a la fenomenología. Así como esta última es una cuestión de hecho tanto para el proceder cotidiano como para el proceder científico, la dialéctica también lo es. Este hecho habrá de comprenderse en dos sentidos: la dialéctica en las relaciones entitativas y la dialéctica en el hombre, en el ser que habla del Ser: el hombre como ser dia-lógico o ser de la expresión, como lo considera fundamentalmente Nicol.

Para esbozar la dialéctica en el sistema nicoliano es menester comenzar por dilucidar los sentidos del logos, el cual es palabra, razón y orden. Al ser el logos el “*lugar de la presencia evidente del Ser*”, estos tres sentidos se encuentran entrelazados y forman una unidad interdependiente.

⁶⁷ Cfr. *Crítica de la razón simbólica*, §31, p. 194.

⁶⁸ Horneffer, Ricardo, “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol”, en *Theoria* no. 3, marzo 1996, FFyL, México, p. 39-40.

Logos-palabra. La palabra manifiesta el Ser, el cual es la condición de posibilidad tanto del conocimiento humano, en todos sus niveles y en todas sus formas, como de la comunicación intersubjetiva. Al hablar sobre lo que es, un sujeto hace asequible para otro sujeto tanto el objeto del que se habla como su propia percepción y experiencia sobre ese objeto, la cual no es vinculante porque es eminentemente personal, es decir, intransferible. La percepción “en sí misma” no consigue ser un vínculo entre los sujetos porque no es representativa, esto es, porque no manifiesta lo captado. El vínculo se establece mediante la palabra, la cual sí puede transferir lo aprehendido en la experiencia primaria de captación del ser. En este caso, la palabra transferencia es indicativa de la transitividad que va de un sujeto a otro: al hablar, el sujeto expone el ser pero también se expone a sí mismo: “el lenguaje es una exposición, y exponer el ser es algo expuesto. Hablando nos exponemos a nosotros mismos, aunque hablemos de otras cosas: y hablando de nosotros mismos y de otras cosas quedamos además expuestos al error”.⁶⁹ Este acto expositivo, que es un acto de entrega, puede recaer en el otro pero principalmente recae en el ser propio; como tal, el hombre es el único ser que se da a sí mismo una manera de ser por su manera de hablar; de ahí que existan *formas de hablar sublimes: filosofía y poesía* que son formas sublimes de ser: la palabra es una praxis.

Los hombres ven con la palabra, y no con los ojos. Y mientras no hay palabra no hay ser, sino esa niebla informe y opaca a la que los griegos llamaban caos. El ser es forma, y la forma, o la horma, o la norma del ser es la palabra. Al caos se oponen *nomos* y *logos*. Y por eso en el principio fue la palabra, que quiere decir: “Hágase la luz”, y la luz se hizo por obra de la palabra. El verbo es ser y es obrar, por tanto, al mismo tiempo. Y el verbo es tiempo, y éste es el secreto del ser en el tiempo, y no otro. Y éste es el mito fáustico del hombre: que no puede tener nunca lo que busca, y no puede existir sino buscando.⁷⁰

⁶⁹ Nicol, Eduardo, “El filósofo, artífice de la palabra” en *Ideas de vario linaje*, UNAM-FFyL, México, 1990, p. 202.

⁷⁰ Nicol, Eduardo, “El mito fáustico” en *La vocación Humana*, p. 69.

Si bien el vínculo se establece mediante la palabra, ésta sólo puede ser un verdadero medio de comunicación cuando mienta algo que es común a los dialogantes. Esto común es el Ser, el cual está más allá de los interlocutores puesto que los trasciende en el sentido de que es algo no dependiente de ellos. La independencia del Ser respecto de los sujetos se formula mejor diciendo que éste es objetivo, y que esta objetividad es pura presencia: “el hecho puro y simple de que *Hay Ser*”. El logos es, efectivamente, *onto-logos* en tanto que es un versar sobre el ser. Pero este versar no es un acto solitario propio de la conciencia aislada. Todo versar es un con-versar: hablar sobre el ser es hablar sobre él con alguien.

Pero si el Ser es pura presencia es menester preguntar cómo es que puede haber modos de re-presentación de lo que es e, inclusive, cómo es posible el error en las proposiciones que enuncian dicha re-presentación; esto último se verá más adelante.

El Ser es presencia, el logos es re-presentativo. Quiere ello decir que cuando la palabra vuelve a presentar la aprehensión primaria de captación del Ser ella no es neutra porque es ya una manera de concebirlo, su posibilidad es símbolo de su multivocidad. La palabra es ambigua porque es en sí misma re-creativa, esto es, representativa del Ser. El factor poiético es consustancial al logos-palabra y esto implica que no manifiesta el Ser siempre de la misma forma, es decir, unívocamente; la representación del Ser mediante la palabra es la expresión de una posibilidad inherente a ella: hay tantos modos de decir el Ser como vocaciones humanas. El logos pluraliza lo que es pura presencia. Lo cual, dicho en otras palabras, significa que posibilita la multiplicidad de representaciones de un mismo fenómeno. En este sentido, el Ser se dice de muchas maneras para Nicol; y ningún decir es definitivo porque ninguno puede agotar a cabalidad el fenómeno al que se refiere.

Todo decir es una re-presentación. El objeto presentado se representa mediante el concepto o el nombre; esta representación contiene en sí el factor creativo o poiético del hombre, pues éste le ha otorgado al objeto algo que él no tenía: el poder ser comunicado. El concepto hace referencia a un objeto, el cual es el significante, pero éste sólo puede tener un significado porque es significativo para alguien: para un sujeto que quiere comunicárselo a otro sujeto. En la representación del Ser la verdad se hace patente para el

yo, pero porque se le ofrece al tú, quien confirma la existencia de una realidad que no sólo le pertenece al yo sino al nosotros.

El acto de dar razón convierte a lo ajeno en ser común. Como si el ser no humano adquiriese con la comunicación una propiedad que no está inserta en él esencialmente: la de ser comunicado. Todo lo que existe está expuesto a que alguien dé razón de su propia racionalidad. Cuando la comunicación es científica, lo comunicado es el ser en sí mismo. Esta mismidad, reconocida racionalmente, es la que funda una forma especial de comunidad entre los seres racionales.⁷¹

Logos-orden y logos-razón humana. La realidad es ordenada. Este orden es la ley con la que se muestra la racionalidad de lo real. La legalidad de la realidad es el devenir, el tiempo al que todo está sujeto. El orden se manifiesta en el cambio mismo y no a pesar de él, como ya reconocían los milesios y el efesio. El orden del devenir se expresa en los entes particulares con la misma regularidad y estabilidad: ellos cambian sólo dentro de las posibilidades de su propio ser. Este orden es el logos propio de lo real, y en este sentido el logos es *onto-logos*: la racionalidad del ser, de lo real.

El logos palabra depende de este logos del ser. Pero no sólo la palabra. La razón humana funciona con palabras porque con ellas se designa lo real. Justo porque la realidad es racional es que el hombre puede expresarla mediante la palabra, la cual designa la racionalidad de lo mentado; la palabra es una re-presentación de lo mostrado. El nombre designa la permanencia de los entes en su mismidad, y ello posibilita su conocimiento. Al cambiar, el ente permanece siendo él mismo; todo conocimiento es un re-conocimiento. Pero la palabra con que se designa un ente no se le da al ente mismo, ella se otorga al otro, que es quien la recibe. El acto de otorgar y recibir es un acto simultáneo porque nombrar es poseer el Ser; este acto posesivo es un acto de donación. Denominar a un ente es otorgarle un nombre que sirve de vínculo con el otro, quien habrá de comprenderlo si hablamos de lo mismo. Este acto de comprensión es un acto de comunicación.

⁷¹ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 130.

Esta dependencia de la razón a lo real es lo que nos permite hablar de la verdad y el error. Tanto la una como el otro se dicen de lo que es. El Ser se manifiesta siendo plenamente lo que es en el ente; no obstante, el hombre quiere saber *qué* es y *cómo* es esa presencia.

Para Nicol, la pretensión de verdad ha de ser un distintivo vocacional entre los hombres, los que Heráclito llamaba dormidos y despiertos. Mientras que para el griego “los que están despiertos tienen un mundo común, [y] los que duermen se vuelven hacia su mundo particular” (B89), para el filósofo catalán, los que duermen son aquellos que ven el Ser como *ser-para-mí*, haciendo de él objeto del interés propio; este mirar interesado es una toma de postura que se ejemplifica con la técnica y la *mera* doxa. Por su parte, los despiertos son aquellos que pueden dejar de ver el ser con ese interés personal para mostrarlo tal como es *en sí mismo*, sin intenciones ulteriores a las de su conocimiento; la ciencia es la muestra de esta disposición desinteresada.

Observemos que el cambio de mirada no sólo es un cambio de visión: es un cambio de postura. Cambia el hombre al cambiar su forma de ver lo real. Este cambio se integra en su ser como una manera nueva de hacer-se hombre: la ciencia es una praxis. En tanto que praxis, la ciencia ha de ser *metódica* pues es un *camino* de vida,⁷² y para recorrerlo se requiere de compromiso, de disciplina. Compromiso es responsabilidad para con el otro y para con lo real; compromiso de decir lo que es tal como es sin otra finalidad que la de ofrecérselo al otro como una dádiva de amor.⁷³ Este ejercicio ascético que es la ciencia depura inicialmente la forma de preguntar con que inicia su labor; la ciencia es un menester dubitativo, pero no se pregunta sólo por preguntar: ella es duda metódica, esto es, duda reflexiva.

Hablamos en filosofía constantemente de la duda porque ella es el motor primero de la reflexión y la indagación. Pero toda ciencia es dubitativa. El hombre es el animal que *piensa* las dudas; que no solamente las siente,

⁷² Cfr. “*El carácter vocacional de la episteme*”, en el capítulo siguiente.

⁷³ Cfr. “*La philía por la sophía: el factor erótico de la episteme*”, en el siguiente capítulo de este trabajo.

como el animal que titubea, sino que reflexiona sobre su propia indecisión. El hombre de ciencia es el protagonista de la duda metódica.⁷⁴

Para conocer qué es aquello que se presenta, el hombre ha de ejercer su razón metódicamente partiendo de la evidencia dada: la ciencia es fenomenológica por cuestiones de hecho. Además, la evidencia es compartida pues se capta dialógicamente: la fenomenología *es* dialéctica.

La dialéctica no es una opción teórica, es la forma natural de ser del logos. Las palabras no se dan tanto a lo nombrado como al otro sujeto, el interlocutor, con quien puede discreparse sobre lo hablado justamente porque existe un vínculo común que es el objeto del diálogo. La diferencia de opinión es una de-mostración de que existe algo sobre lo que se puede diferir, y que existe independientemente de la opinión que de él se tenga. Lo cual, dicho en otras palabras, significa que intersubjetividad y transubjetividad se dan conjuntamente, esto es, simbólicamente. El sujeto y el objeto no establecen ninguna relación comunicativa por ser ontológicamente extraños; son los sujetos los que, hablando, esto es, apropiándose de lo mismo que no son ellos, pueden aproximar a sí lo que les es ontológicamente ajeno y con ello superar esa ajenidad: el diálogo es un acto de com-uni3n integral pues integra al hombre en el orbe del Ser.

Lo real se hace inteligible por mediación del logos. La funci3n mediadora es múltiple. El yo y el t3 son interlocutores porque se comunican, pero la comunicaci3n es efectiva porque el logos es intermediario entre ellos y la cosa nombrada. Cada uno de los dos se constituye en un ser aut3nomo mediante el habla, que lo afirma en su ser propio, lo distingue de cualquier ser-otro, y al mismo tiempo lo conecta con todo lo nombrable. La mismidad se establece en el acto del logos por la alteridad, o sea, con la complementaridad dialéctica de la afirmaci3n y la negaci3n.⁷⁵

⁷⁴ Nicol, Eduardo, *Crítica de la raz3n simb3lica*, p. 201.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 193.

Estos dos hechos, la afirmación y la negación, no son excluyentes el uno del otro pues ambos son manifestaciones de la relación existente entre ser y no-ser en cada ente y en el conjunto de todos ellos. Justo por esta relación entre ser y no-ser es que no se le puede dar una realidad propia al no-ser. Platón ya se había percatado de ello y por tal motivo declara que el no-ser se dice de lo que es.⁷⁶ El no y la negación que él expresa tiene su fundamento en la radical positividad, pues sólo se dice no de lo que es. Un absoluto negativo no es posible en el ámbito del Ser y por ello la negación es, antes que cualquier otra cosa, una delimitación del ente y una manifestación de la alteridad. La crítica nicoliana a la dialéctica platónica está dirigida a estos puntos. Para el filósofo griego, el sentido del no-ser está basado únicamente en las relaciones “externas” de los entes, esto es, en la relación de una cosa con otra: ésta no es aquélla. Para Nicol, el no-ser tiene más sentidos todavía; además del expresado en esta relación diferencial del ente con otros, se encuentran las relaciones diferenciales del ente consigo mismo. Así, el autor de *La Crítica de la razón simbólica* declara ocho sentidos del no-ser, justo en esta misma obra, siendo algunos diferenciales, por ser dinámico, del ser del hombre. Estos sentidos son los siguientes:

1.- El no-ser como la diferencia ontológica entre Ser y ente. Debido a su determinación, el ente es eminentemente contingente, pudo no haber sido y dejará de ser. Pero una vez que es, en tanto que ser-determinado, el ente ha de tener una causa, una razón de ser. Éste ha de tener una explicación plausible, ya sea ésta mitológica, religiosa, científica, etc., de ahí que se incluya el conocimiento de la causa como parte del conocimiento de un fenómeno determinado. Para Nicol, este conocimiento es plausible por la inter-relación de los fenómenos y, en el caso de la ciencia, la causa ha de estar dentro del orbe de los fenómenos mismos.

Con el Ser no ocurre lo mismo. Por su intrínseca necesidad el Ser es totalmente incondicionado, es decir, el Ser no tiene razón de ser. Esta cuestión es interesante dado que si la ciencia incluye un saber de la causa dentro del ámbito fenoménico, y en el caso del Ser no hay tal conocimiento, entonces la pregunta plausible es sobre aquello que conoce la metafísica en tanto que ciencia del Ser y el conocer. Para la tradición que ha hecho del Ser

⁷⁶ Platón, *Sofista*, 214d y ss.

un problema, lo que se puede conocer de éste, por forzocidad, tendrían que ser sus atributos: uno, inengendrado, imperecedero, etc. Para un sistema como el de Nicol, que recupera la visibilidad y la temporalidad del Ser, la ciencia no puede constituirse como la ciencia de los atributos de éste.⁷⁷ De hecho, ha de ser un punto límite del cual la filosofía no puede dar razón; sólo puede dar razón, *logon didonai*, de las diferentes formas de ser, esto es, de lo determinado en sus estructuras e interrelaciones. Así, la pregunta ¿qué es ser? sólo encuentra respuesta en el ámbito del ente, es decir, en la correlatividad entre lo absoluto y lo contingente; y la pregunta ¿por qué Hay Ser? es una duda sin respuesta fenomenológica; por ello dice Nicol que esta interrogante es un misterio, un misterio no oculto. El misterio es el problema límite para la fenomenología pero también es su punto de partida, es el problema límite para la existencia pero también es su condición de posibilidad. El mismo Nicol nos dice:

La ciencia es una “segunda vista” que se pone sobre ellas [las cosas] cuando produce asombro ($\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$) comprobar que la claridad de su simple presencia envuelve una oscuridad. Esta es una mirada interrogante, a partir de la cual se organiza una observación metódica. Así trata la ciencia de reducir el misterio a problema racional. El misterio queda relegado (¿enaltecido?) a ese borde de la existencia en que se tiene sentido propio, y donde tratan de él, sin pretender desvanecerlo, la mística, la poesía. Es la zona de las últimas preguntas. La ciencia sólo aspira a resolver las penúltimas.⁷⁸

2.- El no-ser como no-poder-ser, o como poder-ser (no-ser-todavía). Este segundo sentido indica la posibilidad en el ente de ser algo que todavía no es pero que está dentro del marco de lo que sí es. Un árbol puede florecer puesto que eso le es algo propio, pero no puede

⁷⁷ Se podrá objetar entonces que es el mismo Nicol el que, principalmente en su última obra, señala ciertos atributos (cfr. Fenomenología en *Crítica de la razón simbólica*). Esta aparente contradicción debe ser objeto de estudio de la propia filosofía nicoliana, lo cual sobrepasa las intenciones de este trabajo.

⁷⁸ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 85-86.

producir otra cosa que flores o frutos porque esa capacidad no está dentro de su orden de ser, es decir, esas posibilidades no están dentro de sus potencias de ser. El poder-ser o no-poder-ser tiene su condición de posibilidad en la racionalidad del cambio de lo real. Si el cambio no fuese constante y ordenado sería imposible dar razón de la realidad. De facto, la existencia tampoco sería posible; la falta de orden de lo cambiante impediría la delimitación de las formas de ser, lo cual generaría un absoluto caos tal y como lo entiende Ovidio: como un absoluto desorden.⁷⁹

3.- El no-ser como ya-no-ser. Así como vino-a-ser el ente dejará-de-ser, que quiere decir que dejará de tener una existencia concreta. La ausencia o vacío es el resultado de esa falta de existencia; esta ausencia es la nueva forma de participación del ente en el orbe de lo que es: sólo se dice que ya-no-es, de algo que fue.

4.- El no-ser como ser-del-otro. El ente entraña su propia limitación pues sólo puede ser lo que es y actualizar las potencias propias de su ser, como se veía en el punto dos. Esta limitación es una auto-determinación; por eso su forma de ser contrasta y resalta con lo que él no es: el ser-del-otro. El ente existe, pero nunca con suficiencia cabal y absoluta, es decir, en sí y por sí mismo, requiere de lo que no es él para poder-ser. Quiere esto decir que el ente es tanto lo que es él mismo en su ser limitado y lo que no es él mismo como delimitación de su propia forma de ser. El no-ser en este sentido no es la negación de la existencia de un ente para que sobresalga la existencia de otro. Es una relación con lo otro que no es él. Justamente por este hecho es que los entes no pueden ser concebidos de manera aislada, sino en estrecha vinculación. De ahí que una existencia particular cualquiera co-exista con los demás entes, “[...] lo que una cosa es, es lo que otra cosa no es. Pero ésta no es una negación del ser, del propio ni del ajeno. Si la negación es correlativa, entonces es positiva: va unida indisolublemente a una afirmación”.⁸⁰

Esta co-existencia es indicativa de que en la realidad no existe la contradicción. Los contrarios no son contradictorios: no se puede afirmar uno para negar el otro. En tanto que

⁷⁹ Ovidio, *Metamorfosis*, I 5 y ss.

⁸⁰ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 212-213.

efectivamente existentes, los contrarios son contra-puestos. La contraposición es una relación espacio-temporal y una relación física, en el sentido de *physis* de las cosas. Como cosa que vino-a-ser, el ente ocupa un espacio y un tiempo. Esta posición puede ser opuesta a la de otros entes que espacialmente ocupan puntos distintos. Tal relación de contraposición hace que un ente sea la antítesis de otro (pues recordemos que la palabra tesis significa la posición espacial de algo o bien la posición teórica que se toma con respecto a determinado punto). Ahora bien, la relación que mantiene el ente y su antítesis no se ha de resolver en superación de alguno de ellos, o de ambos, en un tercer momento que, en términos hegelianos, sería la síntesis, la cual generaría un elemento nuevo. Cada uno persiste en su ser propio, en su *physis* propia; por ello, si hemos de hablar de síntesis en la relación de contraposición es porque ella ha de mentar la com-patibilidad de ellos en su co-existencia. “La síntesis es una literal com-posición de posiciones distintas: no es una tesis nueva. Por tanto, no disuelve, o resuelve o supera la oposición, sino que la confirma”.⁸¹

Un ente coexiste con otro por la necesidad de vinculación que entraña su propia contingencia. Contingencia, limitación o insuficiencia para ser en sí mismo y por sí mismo, co-existencia, indican la positividad del no-ser como una relación de alteridad. La síntesis es, pues, una relación armónica entre ser y no-ser, como postulaba “el oscuro”.

5.- El no-ser como el que era-antes-de-cambiar. Además de la relación de alteridad, la síntesis ha de mentar también la relación entre ser y no-ser en un mismo ente, esto es, su cambio. El cambio del ente es una afirmación de “la alteridad en la mismidad”, es decir, la persistencia de la mismidad en el cambio. Dicho de otra forma, el cambio de un ente niega a ese ente en su estado anterior, previo a su alteración, pero tal negación se constituye como una afirmación de esa anterioridad, porque es una afirmación de la persistencia de la cosa.

La mismidad es duración. No es estabilidad, sino persistencia temporal del ente en su propia entidad. O sea que es lo contrario de la identidad. Es el hecho de la mismidad, reconocido por la identificación, el que obliga a afirmar que *la permanencia no implica la inmutabilidad*. La mismidad es

⁸¹ *Ibidem.*, p. 207.

un concepto temporal. Con él se expresa el requerimiento más fundamental del cambio, a saber, la existencia y persistencia de un sujeto del cambio. Pues no existe un cambio puro: el cambio no es más que la forma de ser de lo que cambia. De suerte que la duración temporal no se concibe sin la mismidad. Lo que dura está en el tiempo, pero está él mismo, como algo que *sigue* siendo.⁸²

Es justo esta persistencia la que, hablando en términos de conocimiento, permite un saber del ente. Todo conocimiento es un re-conocimiento, volver a ver la persistencia en su alteración; por eso es que decimos que sigue siendo el mismo. La identificación de la cosa como la misma permite, posteriormente, llevar a cabo una investigación ulterior para saber lo que ella es. Re-conocer la mismidad del ente es la condición de posibilidad de un saber más profundo: para saber qué es, necesitamos saber que sigue siendo. Este saber no pertenece únicamente al presente; la relación entre ser y no-ser, por ser ordenada, permite “trascender” el presente y saber de una misma clase de entes o de un mismo género de cosas que ya-no-son. La relación entre ser y no-ser es también una dialéctica histórica, “de suerte que nuestro conocimiento del objeto, cuando éste se presenta de nuevo, o se representa, es un re-conocimiento: lo que está ahí es algo viejo y algo nuevo a la vez. *El acto de la identificación no consiste sino en percatarse de esta mutación que ha sufrido el objeto, de esta unidad real de lo viejo y lo nuevo que ofrece lo identificado*”.⁸³

6.- El no-ser, en el hombre, como alternativa abandonada. La dialéctica en el ser del hombre está cifrada en la interrelación ontológica de tres términos: la necesidad, la libertad y el azar. El hombre *es* naturaleza (está enclavado en la necesidad), pero el hecho de que pueda actuar *sobre* ella lo hace ser sobre-natural (un ser libre). En su actuar se encuentra con situaciones inesperadas que lo hacen cambiar sus posibilidades de elección (azar). Este actuar modifica tanto a la naturaleza en la que está, como a la suya propia. Así, obrar es para este ente elegir entre posibilidades, de las cuales algunas las habrá de actualizar y otras las dejará de lado. Las posibilidades que dejó de lado no se eliminan de su ser de manera

⁸² Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 316.

⁸³ *Ibidem*, p. 308.

definitiva, ellas se mantienen como lo que se pudo ser pero que no fue, y que como ya-no-es, ahora es im-ponible ser. La negatividad de la renuncia mantiene la positividad de la posibilidad, de la alternativa que marcó el ser propio en la forma de la opción desechada como experiencia propia.

Los verdaderos opuestos en el ser son posibilidades de ser. La oposición entre posibles sí da lugar a un juego dialéctico. El ser-mismo fue posible, antes de ser como es. Su estado actual contiene muchas veces no una, sino varias posibilidades de ser. Mientras una de ellas no se actualiza, existe una tensión interna. Pero el dinamismo que surge cuando una de las posibilidades pasa a ser real, no significa negación de la alternativa. No era intrínsecamente negativa antes de ser desechada, y conserva para siempre el carácter positivo de una posibilidad.⁸⁴

7.- El no-ser como no-ser-todavía, inherente al ser del hombre. Justo porque el hombre es un ser que no tiene su ser definido a cabalidad como algo determinado, es que en él se conjugan dialécticamente el azar, la necesidad y la libertad. Esta última es la capacidad de formarse su propio ser, esto es, dársele a sí mismo en su actuar. Pero como el actuar no está determinado más que por sus propias limitaciones, el hombre se enfrenta siempre a las formas negativas de lo que es una alternativa: la duda, la indecisión, la renuncia. Elegir es renunciar y esto genera expectativas y temores. Lo que se es, retiene latente lo que se pudo haber sido; pero, al mismo tiempo, mantiene la duda de lo que se será, de lo que se podrá ser, de lo que no se es todavía pero que también está latente como una posibilidad futura. La dialéctica entre ser y no-ser en el hombre es una relación que incluye los tres tiempos verbales: lo que se fue, lo que se es y lo que será.

8.- El no-ser como ser-del-otro humano. La coexistencia de los entes es una relación antitética porque es una vinculación de contraposición, ya sea espacio-temporal o física, como se decía anteriormente. En el hombre, la coexistencia es complementaridad simbólica: el yo depende del tú para poder ser. La existencia humana nunca es completa sin

⁸⁴ Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, p. 217.

el otro-yo, o sea el prójimo, aquél que ontológicamente nos es más próximo. Esta proximidad o familiaridad ontológica hace del tú una posibilidad de ser del yo: mis renunciaciones están actualizadas en el otro y viceversa. La complementariedad ontológica se expresa en la fórmula que bellamente utilizara Platón: “el hombre es el símbolo del hombre”.⁸⁵

El filósofo, pues, no es el único dialéctico por hacer ontología del logos. La operación que lleva a cabo éste es profesional porque es técnica, que quiere decir metódica. El hombre no científico también es dialéctico porque habla, porque con-versa, es decir, versa sobre lo que es con el otro, y porque duda. La duda, que es la base de la ciencia, también es base de la vida; con ella comienza el hombre a apropiarse de lo que existe y se apropia de él para comunicarlo. Como dice Nicol:

Todo hombre es dialéctico, en tanto que interroga; no todo el mundo sabe cómo descubrir los motivos del dudar. Filosofar es dudar; dudar metódicamente es instaurar la dialéctica en método del pensamiento.⁸⁶

⁸⁵ Platón, *El Banquete*, 191d.

⁸⁶ Nicol, Eduardo, *Op. Cit.*, p. 202.

CONDICIONES ÉTICAS DE LA EPISTEME

I) ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA VERDAD

La ciencia es posible porque la verdad científica es posible, esto es, una posibilidad. No vivió siempre el hombre buscando la verdad en ciencia y haciendo de ésta la base de su vida en comunidad, ni haciendo de ella un modo de ser hombre. La verdad que nace cuando nace la episteme es la verdad de teoría, la cual es tan histórica como su productor. La verdad de teoría nace con el nacimiento de la episteme; el fenómeno se da de manera conjunta: cuando el hombre empieza a preguntarse por lo que son las cosas con el afán de conocerlas en sí mismas empieza a hacer ciencia y, al mismo tiempo, al hacer ciencia se percata de que puede hablar de las cosas con afán de verdad. Pero hay que dejar en claro que el hombre no crea la verdad: él la re-crea. Pudiera pensarse que decir que el hombre recrea la verdad es un artificio meramente retórico, pero no lo es. El concepto de recreación es fundamental porque en él se conjugan dos factores sin los cuales la ciencia no sería posible. Estos factores son el mundo objetivo con su respectivo orden y cambio, es decir, el factor transubjetivo y, al mismo tiempo, el factor creativo o poiético del hombre, esto es, la expresividad o historicidad de la razón.

Hay que enfatizar que la verdad es una recreación más no es una invención. La episteme aspira a la verdad porque es una referencia a lo real, ante lo cual ha de someterse la razón. Este acto que lleva a cabo la razón ante lo real, que es donde se encuentra un punto clave para comprender lo que Nicol entiende por episteme y sus implicaciones humanas o vitales, impone a la teoría un límite y una libertad: decir lo que las cosas son en sí mismas; no puede decir más, porque entonces sería poesía. Ni debe decir menos porque entonces sería no ya un error, sino un engaño. Este compromiso que adquiere el hombre de ciencia entraña otro igualmente importante pues la verdad es común: su prójimo. La verdad trasciende el ámbito de la actividad científica porque afecta igualmente a cualquier hombre en tanto que ella –la verdad- da forma tanto a la ciencia como a la existencia: la verdad es formativa. Quiere ello decir que la verdad, antes que una proposición que sea “revelada” para algunos cuantos, los “elegidos” hombres de ciencia, es una relación vital, fundamental,

básica, preteórica entre los hombres. Así, la trascendencia de la verdad no se encuentra en la cúspide de la creación teórica sino en el principio, siendo base tanto de la ciencia como de la existencia.

Vemos, pues, el intrincado de relaciones que tiene la episteme. Por una parte, la relación entre la verdad y la historicidad, entre objetividad y creación, entre necesidad y libertad y, por otra, la relación entre el filósofo u hombre de ciencia y las cosas (que es, de igual manera, una relación del sujeto consigo mismo pues la praxis científica lo afecta en su ser mismo), al mismo tiempo que la relación de aquél con su prójimo.

1.1) HISTORICIDAD DE LA VERDAD

Toda praxis humana se inserta en la historia porque conforma la historia. La episteme es esa especial forma de praxis que se llama teoría y que busca la verdad. La teoría y la verdad son, por tanto, igualmente históricas. La episteme es histórica no sólo porque produzca verdades caducas o errores, sino porque, en tanto que creación, la verdad puede ser reformulada, que quiere decir re-pensada, re-creada. En este sentido tenemos que afirmar que la verdad es un producto humano. Este producto fue la última creación del hombre, según Nicol, como forma de relación con el Ser y con los otros hombres, y surge con la filosofía, esto es, con la episteme.

El nuevo modo de relación entre el hombre y las cosas que surge con el nacimiento de la episteme trae consigo el nacimiento de la verdad. La verdad que descubre la filosofía no es una verdad particular. Decíamos en el capítulo dedicado a la dialéctica que el logos es praxis. Así, hablar de un modo diferente es vincularse de manera diferente con las cosas, es un modo distinto de ser hombre. El hombre que comienza a hablar con intención de verdad es un hombre renovado. La verdad se inserta como un logro histórico para el hombre. La novedad de la verdad proviene de que es una forma distinta de acercarse a aquello de lo que ya se hablaba con anterioridad. El mundo adquiere un carácter nuevo porque puede ser explicado con un sentido nuevo, en un lenguaje antiguo. Si bien las palabras siguen siendo

“las mismas”, es su fin el que representa un cambio. La palabra mitológica, por ejemplo, explicaba el mundo conforme a la propia configuración mítica, con un orden y una coherencia interna al mito; expresando, con ello, más que el ser de las cosas, el sentir de la comunidad que con él se formaba. La ciencia inicia su labor con el lenguaje que emplea el mito, que es el lenguaje común, pero lo transforma. La novedad se sitúa en la manera de concebir y explicar el mundo, la cual ya no remite a algo más que no sea el cosmos en sí mismo. Dicho de otra manera, con la episteme se descubre que el cosmos puede ser explicado por sí mismo dado que la causa de su racionalidad le es inmanente, no la encuentra fuera de sí ni en nada ajeno: la realidad es racional y la ciencia es la teorización de esa racionalidad.

La novedad de la ciencia depende de esa capacidad para acercarse de otro modo a la realidad, que se produce por lo que Platón denominó *thauma*, asombro o sorpresa, y que es condición de esta actividad.¹ *Grosso modo*, el asombro radica en que el modo novedoso de comprensión depende de que lo conocido comience a resultar desconocido. Desconocimiento no implica incompreensión. Al contrario, justo porque las cosas se comprenden en su uso práctico o manipulable, lo que asombra es que ese saber anterior comienza a resultar insuficiente. La insuficiencia genera en el hombre la *necesidad vital* de explicar las cosas en su propia configuración, esto es, por sí mismas.

La episteme es histórica porque la razón es histórica. Quiere ello decir que la labor científica no está deslindada de su ámbito existencial, de la situación en que se produce. Dicho en otras palabras, la episteme es histórica porque la razón es expresiva. Pero lo primero que puede pensarse ante esta declaración es que entonces la verdad es relativa porque la episteme es relativa: ella dependería de las condiciones en que es llevada a cabo y, por lo tanto, la episteme sería tan relativa y arbitraria como la doxa. La verdad sería siempre la verdad de una fase histórica determinada. Aunque esta conclusión no es del todo equivocada, tampoco es del todo verdadera. Para aclararlo debemos dividir los componentes ya que, por una parte, tenemos la relatividad de la verdad producto de la historicidad de la razón y, por otra, el hecho de que su vitalidad existencial está

¹ Para un análisis más detallado del *thauma* véase “*La vocación de verdad como fundamento ético de la episteme*” más adelante.

condicionada por un factor genético que impide cualquier arbitrariedad: la vocación de verdad o el *ethos* de la ciencia.

La explicación de lo real por parte de la episteme representa un modo de comprender los fenómenos que está orientado siempre hacia el mismo fin: decir lo que éstos son sin intenciones ulteriores a las de su conocimiento. Ello distingue a la ciencia de otras actividades vitales, pero también distingue a las teorías al interior de su seno. Cada teoría es una comprensión diferente porque es un acercamiento y una visión diferente de la *misma realidad*. Es importante remarcar que la realidad no cambia, lo que cambia es la teoría de la ciencia en tanto que construcción humana. La realidad se ofrece con sus cambios y con sus fenómenos, pero el hombre la comprende de manera diversa puesto que su percepción y comprensión del fenómeno depende de una tradición a la cual reelabora en la reformulación presente de sus preguntas sobre la realidad. Sus dudas no son las mismas; la reformulación de la pregunta implica la reformulación de la teoría sobre la realidad. Un preguntar divergente obtiene respuestas nuevas, diversas a las ya establecidas.

Pero todo preguntar ha de partir del hecho de la evidencia del Ser. Nicol distingue entre unas verdades primeras, que son verdades de hecho, y unas verdades segundas que son obra de razón. Las primeras son irrefutables porque no son proposiciones: son *hechos*; en este sentido, no son siquiera *materia disputata*, como reza la fórmula latina. Estas verdades de hecho existen como formas de manifestación del orden del Ser, como esas otras cuatro modalidades que se denominaron como los principios de la ciencia y que se explicaron en el capítulo anterior. Estas verdades no son históricas porque no están sujetas a la opinión ni al parecer humano: *todo lo que es, es*. Y en tanto que es, el *Ser es apodíctico*, es decir, se puede manifestar.

En cambio, las verdades como obras de razón, producto de la actividad científica, son las construcciones teóricas o proposiciones que manifiestan el Ser pero que, al ser creaciones o producto de la póiesis científica, contienen en sí la posibilidad del error y la limitación. Las verdades segundas son una alternativa y, como alternativa, no son las únicas posibles. Pueden ser desechadas por demostrarse que son erróneas, pueden ser ampliadas al mostrar que son insuficientes, o pueden ser corregidas. Esta limitación inherente a las

verdades segundas es factible porque el Ser es absoluto, pero no así lo que de él se dice. La palabra que lo manifiesta contiene en sí la incapacidad para decirlo todo de una manera definitiva. La palabra científica –y la no científica igualmente- es tan limitada como el hombre que la profiere.

En tanto que formula verdades como obras de razón, la episteme no puede constituirse únicamente como una acumulación de datos empíricos que obtiene fenomenológicamente. Estos datos han de ser interpretados. Dicha interpretación se lleva a cabo en todas las ciencias y no sólo en las llamadas ciencias del espíritu. Con base en esta hermenéutica se formulan las leyes que, concatenadas, ordenadas, coherentes y justificadas entre sí, forman la teoría. Pero la hermenéutica científica intenta decir lo que las cosas son en sí mismas y por ello ha de apegarse a esos datos. El apego a los fenómenos que intenta explicar la episteme significa que ella tiene su condición de posibilidad en hechos que son reales y por lo tanto verificables, esto es, que pueden ser com-probados: verificados por la comunidad. Es decir, la episteme no puede sino someterse a lo real y en ello funda su carácter ético: la ciencia dice lo que es, lo que se muestra, por exigencia interna.²

² La manifestación del Ser implica un ante quién, ante quién se muestra. El Ser se muestra ante el hombre pero éste no sólo percibe a aquél, sino que también lo re-produce. La captación del Ser mediante los sentidos es una prueba de que hay algo que es para aquel que tiene la experiencia de esa existencia. Pero lo percibido por un sujeto no puede ser objeto de experiencia de alguien más pues ésta es intransferible por ser experiencia propia, por ser siempre mi experiencia, mi aquí y mi ahora inalienables. Si la experiencia del Ser fuera únicamente percepción, aísthesis, la verdad se reduciría a la sensación y entonces el hombre sería “la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”, como afirmaba Protágoras, pues “la percepción, aunque siempre “positiva” para aquel que ve, [es] parcial, dado que su “campo visual” [es] siempre limitado [...] sobre todo [...] es *intransferible*: no es capaz de re-presentar lo visto. En este sentido podemos decir que nadie puede *ver* por mí, nadie percibe, en sentido estricto, lo *mismo* que yo.” (Horneffer, Ricardo. “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol”. En *Theoría Revista de filosofía*, vol. 3, marzo de 1996, FFYL, México, p. 38-39)

Pero el hecho es que el Ser no sólo se percibe sino que se comunica, se dice (Véase “*Dialéctica*”, en el apartado anterior); y es en la manifestación diá-logic del Ser donde se comprueba que éste es una presencia compartida, que es común. “[...] los ojos no son suficientes para re-producir a otro la imagen captada. Esta reproducción, re-presentación o re-creación se logra con el *logos*, que “permite ver” no sólo a aquel que percibe, sino que posibilita exponer lo visto a otro, que no necesariamente requiere de *sus* propios ojos para “ver” lo que se le señala con el *logos*. Éste es el medio por el cual se puede transferir lo que se “muestra”, lo que se presenta. La percepción no es “comunitaria”, el habla sí.” (Horneffer, Ricardo. “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol”, p. 39)

“[...] una verdad será tanto más firme cuanto más se acerque a la evidencia común de la ἀπόφανσις primaria; y será más inestable y aventurada cuando tenga mayor parte de πόησις, es decir, cuando sea más teórica. En tanto que la ciencia es teoría, y no una simple consignación de hechos, ella es literalmente más poética; quiere decirse que sus conclusiones tienen valor de hipótesis, son productos históricos que es necesario enmendar y renovar.³

Pueden observarse los niveles de verdad. Una es la verdad de hecho y otras son las verdades como construcción. La primera es irrefutable porque ni siquiera está sometida a consenso: el hecho puro y simple de que *Hay Ser*. Las segundas son históricas porque son creaciones y se basan en aquella. El hecho de que *Hay Ser* es una verdad que encuentra su comprobación “empírica” en algo que no es empírico: el logos, el cual es capaz de re-crear aquella verdad de hecho. Esta verdad re-creada en un nivel científico es una póiesis sujeta a comprobación, a la confrontación con la realidad misma.

La verdad científica se construye sobre una verdad de hecho, que es el carácter apodíctico del Ser, pues se aspira a decir lo que las cosas son en sí y por eso debe mantener a los hechos como su punto de partida y como su punto de llegada.⁴ Lo cual, dicho en otros términos, quiere decir que la póiesis científica siendo creación es, de igual manera, una representación de la realidad y por ello puede ser objetiva, al fin y al cabo la teoría no explica sino realidades: la teoría es la cumbre de la ciencia, pero no es ficción ni recreación literaria: es manifestación histórica del Ser.

La ciencia es *presentación y creación* al mismo tiempo. Si la teoría científica fuese pura presentación o representación, no sería histórica; si fuese pura creación sería poesía. Cuando más alto es el nivel de la ciencia, mayor es el elemento de creación. Por consiguiente, la más alta teoría no es más apodíctica, como hemos creído siempre, sino menos

³ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, pp. 77-78.

⁴ Cf. “*Fenomenología*” en el capítulo previo.

apodíctica y más histórica: es menos indicación del ser, y es más obra del hombre.⁵

Por ser punto de partida y punto de llegada, los hechos son garantía de objetividad en la labor científica; la historicidad en su re-presentación o re-creación no mina ni socaba la objetividad de lo real pues la realidad permanece, lo que cambia es su re-presentación. Tal que

Entendida como una relación simbólica o dialógica, la evidencia apodíctica no es histórica, y se mantiene invulnerable ante toda duda metódica posible. Son históricas las formas de esa relación dialógica, lo mismo que sus instrumentos, que son los sistemas simbólicos. Pero el contenido apodíctico no es histórico: es el ser. Esto no significa que el contenido manifiesto sea completo y definitivo. Lo que se dice del ser no es absoluto: lo absoluto es su presencia. El conocimiento puede ampliarse o modificarse, sin que se altere la seguridad de esa base. Por esto, aunque más tarde pueda surgir una discrepancia entre los interlocutores, y aunque haya una evolución histórica de las opiniones, se mantiene la comunidad del logos y la comunidad del ser. El ser apodíctico es el ser común, es el objeto de esa referencia simbólica que hacen los sujetos dialogantes. La discrepancia se funda en la comunidad de la verdad.⁶

Otra cosa es importante en torno a la historicidad de la episteme, la cual es histórica no sólo por la expresividad de la razón. La ciencia es histórica porque es una praxis. La praxis se caracteriza por ser una póiesis que se integra en el ser del ejecutante dándole una forma determinada pero nunca cabal o definitiva, es decir, es un movimiento en el que se elabora algo que no estaba, la praxis es un movimiento del no-ser al ser en relación con el ser del hombre.⁷ El movimiento de la praxis científica no se observa tanto en la “exterioridad” del

⁵ Nicol, Eduardo, “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” en *Ideas de vario linaje*, UNAM-FFyL, México, 1990, p. 234.

⁶ *Ibid.*, p. 235.

⁷ Recordemos que el no-ser depende del ser. En cualquier caso, el no-ser no es absoluto. El hombre se va formando en la existencia pero ello no significa que sea completamente amorfo. El movimiento de la praxis requiere de un sustrato donde el movimiento pueda llevarse a cabo. Este sustrato o substancia es el hombre

mundo como en la “interioridad” del hombre de ciencia. El primer producto de la episteme es la forma de ser del científico.⁸

La episteme es formativa porque da forma. Quiere esto decir que la episteme es también una manera de ser y hacerse hombre. Pero esta manera de serlo no es utilitaria puesto que no produce útiles. El hombre tiene que actuar para ser, pero el acto no está determinado, es una posibilidad. Antes de la filosofía como saber auto-reflexivo, e incluso antes de otras actividades que tiene su fundamento en la posibilidad de ser como lo son las vocaciones libres, el hombre hacía lo que tenía que hacer: lo que era necesario para subsistir. Para subsistir, el hombre tiene que cubrir ciertas necesidades básicas en el sentido de primordiales. Estas necesidades promovieron la creación de diversos oficios indispensables para cubrirlas, tales como las primeras manifestaciones de la arquitectura en la generación de casas, las primeras modalidades de las industrias del calzado y del vestido en la necesidad de abrigo, los primeros acercamientos a la ingeniería con la creación de utensilios de toda índole, etc. Si bien estos actos fueron promovidos por la necesidad, su surgimiento no fue, en sí mismo, necesario: pudieron no haber sido. Pero un factor determinó su aparición: la utilidad. Todas estas actividades fueron inicialmente creadas porque eran requeridas para facilitar la existencia humana. Facilitarla significa hacerla más accesible, más cómoda. La utilidad se volvió un criterio para la producción.

Estas necesidades básicas fueron generando otra índole de necesidades para las cuales se requirió el desarrollo de técnicas de producción más refinadas. No bastó con la creación de casas ni la de utensilios, fue menester hacerlos mejor. La finalidad de mejorar lo ya creado dio como resultado el refinamiento de las técnicas de creación a un punto tal que ahora se observa en el avance desmesurado de la tecnología actual. No obstante, las

entero, en cuerpo y alma, como ser de la praxis y como ser proteico, pues “Todo lo que es tiene forma. Por su forma conocemos cada cosa. La forma es una constancia del ser. Pero el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma. El hombre es ser proteico”. (Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, p.9)

⁸ Ante la tesis marxista “pensar el mundo o transformarlo”, para el pensador catalán, pensar el mundo es ya transformarlo. En tanto que toda actividad recae en el mundo en el que el hombre está inserto, esta actividad es una transformación del mismo porque, al mismo tiempo, el mundo es una creación humana. Creación que depende de la actividad humana que en él se lleva a cabo. La praxis no es meramente praxis pragmática. La teoría o la ciencia es una forma de la praxis. El hecho de que ésta no produzca útiles no significa que no sea formativa, esto es, que no de forma, o que no sea transformadora. Justo porque le da forma al hombre al transformarle su modo de ser hombre, pensar el mundo es transformarlo.

necesidades nuevas generadas por las básicas no fueron producto sino de la libertad humana. La necesidad es lo dado, la libertad es la potencialidad de hacer *algo* con lo dado. Qué sea este algo no está determinado, su posibilidad *determina* la imposibilidad de determinarlo.

La tecnología surge para cubrir las necesidades y se constituye como la aplicación pragmática de los resultados teóricos obtenidos en el pensamiento científico, pero en sí misma ella no es ciencia objetiva. Carece de la condición existencial de pureza para lograr la objetividad que requiere la ciencia. En ella no se distingue el hacer del usar; todo producto tecnológico está confeccionado para ser manipulado, pues la manipulación es lo importante. Dicho de otra forma, la tecnología debe responder a un para qué utilitario pues sin este para qué no podría ser considerada como tal. De ahí que la tecnología no pueda dar razón de sí. Ella es la paradoja de la pura técnica sin un logos que la auto-justifique. Este caso del modo de ser de la técnica, al contrario del método de la episteme que como técnica es una forma de pureza al acercarse a las cosas, la “pureza” de la técnica tecnológica no garantiza el conocer sino el buen hacer.

Por su parte, la episteme es in-útil pragmáticamente ya que no es necesaria para la sobrevivencia. Para sobre-vivir se requiere cubrir las necesidades, las cuales son apremiantes. El hombre puede existir sin hacer ciencia, esto es, sin dar razón de las cosas, porque este acto no es apremiante. Pero que sea in-útil no significa que sea inservible; su utilidad es de un orden diferente: perfeccionar al hombre.

Sólo puede perfeccionarse un ser cuya forma de ser no está dada de antemano. En la praxis científica el hombre adquiere la posibilidad de existir no sólo cubriendo sus necesidades, sino también trascendiéndolas y haciendo énfasis en ésta como una de las formas libres de relación con el Ser. Las formas libres perfeccionan al hombre porque ponen su acento en la libertad, como distintivo ontológico. Las vocaciones libres no son necesarias para la sobre-vivencia, pero sí para la existencia específicamente humana: el arte, la mística, la poesía, la ciencia, la música. El hombre puede sobre-vivir sin llevar a

cabo ninguno de estos tipos de praxis, pero su existencia estaría trunca, incompleta, mermada en sí misma.⁹

Las vocaciones libres generan un tipo nuevo de necesidades que no son las de la sobre-vivencia. La necesidad de la belleza y de la razón de verdad, por ejemplo. Pero lo realmente característico de ellas es que son *necesidades libres*, que surgen por un motor que no es del orden de lo meramente necesario, sino producto del puro *amor*.

1.2) LA COMUNIDAD DE LA VERDAD Y EL ERROR

Apelar a los hechos racionalmente, esto es, en sus razones mediante la razón, es manifestar la verdad y hacer de ésta la condición de posibilidad de la inteligibilidad del acto comunicativo. El hecho de la verdad se corrobora en la comunicación, que es un acto de transferencia de lo comunicado y del ser del comunicante, porque en ella se hace patente la presencia compartida del Ser además de la forma individual de comunicarlo. La verdad es comunicable porque es común. Se habla con verdad –aunque también se puede hablar erróneamente, como se verá más adelante- y con ello el interlocutor puede captar el referente e interpretar el sentido del discurso, creando con ello una forma permanente de comunidad, que es la comunidad en la verdad. En este sentido, nadie es ajeno a la verdad porque nadie puede quedar fuera de ella.

Faltar a la verdad es querer salir de la base común, sin lograrlo. Y todo esto es posible porque la relación de verdad, siendo una relación verbal, es por ello esencialmente verificable. Porque, desde luego, no toda palabra es en sí verificable, que quiere decir: lo abarca todo e incorpora a todos. Hay formas verbales que no proponen verdades. Éste es el reverso del gran hallazgo. La poesía, por ejemplo, no es verdadera ni falsa; es

⁹ Las vocaciones libres no aseguran, de ninguna manera, la cabalidad de la existencia humana. El hombre es un ser mermado ontológicamente y esta merma no se “llena” con nada. La suficiencia ontológica no se logra en el arte o en la ciencia. Pero el arte o la ciencia, la mística, la poesía o la música, le dan un sentido diferente a la vida humana. (Véase “*Aproximación a una definición de la vocación*”).

una palabra meta-verdadera: está más allá de la verdad, aunque sea vecina del logos filosófico, porque también constituye una relación pura con el ser.¹⁰

Con la innovación histórica que significó el nacimiento de la episteme, el hombre adquiere la responsabilidad de sus palabras por ser éstas referentes del Ser y por ello de la verdad. Esta responsabilidad, que es fidelidad al Ser, genera un hombre diferente. Como póiesis, la verdad vino a constituir un régimen nuevo de existencia y por lo tanto una nueva manera de ser humano. A partir de la instauración del régimen de la verdad, el hombre se constituye a sí mismo como el ser-de-la-verdad; así, se hace de este régimen una nueva forma de vida, una vocación humana, pues al ser universal, la verdad es la misma para todos.

Es importante señalar, entonces, que la verdad no es únicamente la verdad de episteme. En la verdad estamos todos, en todos los niveles, tanto pre-científicos o pre-filosóficos como en la rigurosa episteme. En este sentido es que la verdad es la base de la vida y condición de posibilidad de la comunidad que se basa en la verdad.

El reconocimiento de la verdad primera que es el hecho de que *Hay Ser* dado en la apófansis *lógica*, implica reconocer, de igual manera, que la verdad no es una exclusiva de la episteme. La verdad se encuentra ya antes de iniciar la labor de la ciencia, en el nivel pre-teorético, que es el de la “experiencia común”, mejor dicho, ordinaria. Cualquier hombre posee la verdad porque la verdad no es particular. Además, la verdad se posee en común porque el logos (que es razón y palabra como se vio anteriormente) es *el lugar de la presencia evidente* del Ser y el logos es común. Lo verdadero, τὰ ἀλήθεια, la verdad, ἡ ἀλήθεια, es básicamente una relación dialógica entre los hombres. Pero esta relación la establecen, al mismo tiempo, los hombres con lo real. El otro-yo, el prójimo, es el destinatario y el Ser es la referencia del logos. Por ello, la intencionalidad comunicativa del logos está siempre presente en la verdad, ya sea científica o no.

¹⁰ Nicol, Eduardo, “El régimen de la verdad y la razón pragmática” en *Ideas de vario linaje*, p. 250.

La verdad es dialógica y por ello es una responsabilidad compartida. La fidelidad al Ser, antes que una adecuación entre el juicio proferido y la cosa que se mienta en dicho juicio, es la disposición fundamental de basar la vida en la verdad y de hacer de la verdad la base de la vida comunitaria.

Pero la imposibilidad de estar ajeno a la verdad no implica descartar el error. El error se dice de lo que es. Tanto el error de ciencia como el no científico tienen a su base la patencia del Ser. Esta patencia garantiza que la condición de posibilidad del error sea ontológicamente positiva.

Parece evidente que el error nos dice algo que *no* corresponde a la realidad. Sin embargo, tiene que corresponder inevitablemente, porque si el error fuese completo, ya no sería error; ya no diría nada; sería la vaciedad completa, y no sabríamos de qué nos está hablando la persona que lo pronunciara. La realidad tiene que estar de alguna manera entrañada en el error.¹¹

El hecho puro y simple de que *Hay Ser* está entrañado tanto en la verdad como en el error, pues ambos se refieren a lo real. La referencia verdadera se lleva a cabo en la forma de una adecuación correspondiente, es decir, en correlación de lo que se dice que es verdadero con lo real, mientras que en el error no existe tal correspondencia adecuada. En efecto, el error se dice de lo que es, pero lo que se dice está mal dicho. Hablar con errores es hablar mal del Ser, no porque se utilice una gramática deficiente, sino porque la deficiencia se encuentra en decir cosas que no corresponden con una realidad determinada. Si este hablar mal está determinado por la intencionalidad de hacerlo, entonces ya no es un error, es un engaño. Pero el engaño es posible en la vida, no así en la ciencia auténtica. Por principio, la ciencia no engaña ya que su intencionalidad estriba en *dar razón* (λόγον δίδοναι) y por ello procura ser concordante: someterse y adecuarse a lo real.¹²

¹¹ Nicol, Eduardo, "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia" en *Ideas de vario linaje*, p. 333

¹² Véase "*La vocación de verdad como fundamento ético de la episteme*".

El filósofo [que es el hombre de ciencia] vive siempre obligado, como servidor de la verdad: no puede nunca hablar con la soltura del poeta. Éste dice lo que quiere: la palabra poética es siempre una palabra definitiva. La palabra filosófica es siempre provisional: es búsqueda, y no hallazgo, porque la verdad misma no es más que un intento prolongado, pero no un logro, y ha de seguir diciéndose y enmendándose.¹³

Aunque en la episteme el pensamiento se somete a lo real no puede descartar el error. La ciencia parte de una situación histórica concreta y esta determinación incluye determinaciones específicas que provienen de su pasado entero: determinados instrumentos de trabajo, determinados “avances” o descubrimientos, determinados planteamientos, etc. Y esto último es fundamental pues, y es en las ciencias experimentales donde se puede observar con mayor claridad, se pueden “desechar” los errores, pero no los planteamientos. Descubrir que una “verdad” de ciencia es errónea equivale a replantear la pregunta que aquél error intentó resolver. Las verdades pueden resultar no serlo, pero las preguntas no son verdaderas ni falsas, son la condición de posibilidad de la verdad y el error en la ciencia.¹⁴

Este carácter de apertura de la pregunta científica es la confirmación científica del carácter dialéctico del logos: sólo porque existe algo que es y que es común, es que esto queda abierto a múltiples opiniones (que incluso pueden ser contradictorias entre sí) y a múltiples maneras de cuestionarlo. El error es error de lo que es y sólo en la comunidad pueden descubrirse tanto la verdad como el error.

Tenemos, pues, que la episteme es una integración tanto de sus verdades como de sus errores. El error no es menos científico porque no es menos vital que la verdad o, dicho en otros términos, el error también tenía la pretensión de verdad. La historia de la ciencia conjuga dialécticamente sus verdades y sus errores bajo la misma base fundamental de dar razón.

¹³ Nicol, Eduardo “Expresar para ser” en *La vocación humana*, p. 25.

¹⁴ Véase “*La vocación de verdad como fundamento ético de la episteme*”.

II) EL CARÁCTER VOCACIONAL DE LA EPISTEME

El hombre está *destinado* a ser, llamado a hacerse o darse una manera individual de ser hombre y ésta es la vocación humana. Este destino o llamado toma varias modalidades que son las vocaciones profesionales de vida. Pero entre las vocaciones o modos de hacerse, hay un modo especial que implica la superación de las puras necesidades. De hecho, nace cuando las necesidades básicas ya están sustentadas, como lo dice Aristóteles, y el hombre goza de ocio. Ésta es la *afiliación* del hombre a la verdad.

En la vida abundan las verdades y en la ciencia abundan los errores. Si por esta razón la verdad no es el distintivo entre el pensamiento no científico y el científico, entonces tenemos que hallar dicha diferencia en “otro lugar”. El sentido de espacialidad es aquí metafórico. La distinción se encuentra en la ciencia misma y en la disposición que el pensador adopta en su quehacer; disposición desinteresada y que por ello puede ser catalogada de pura. La disposición es fundamental y por ello es condición de posibilidad. Así como el hecho puro y simple de que *Hay Ser* y las cuatro modalidades de este hecho, que hemos denominado como los principios (ontológicos) de la ciencia, son la condición para que este quehacer pueda desarrollarse como un saber efectivo y objetivo de lo real, así también la disposición es un factor determinante; ya que por ser la realidad objetiva y ordenada es posible *dar razón* de ella como algo que puede ser explicado por sí mismo. Sin ese factor genético, que es la disposición a *dar razón* de la realidad con el único objetivo de manifestarla, la episteme, la ciencia-filosofía, no sería un hecho, pues

Lo que ella es no se percibe sólo en el término de su actividad, en las obras concluidas, sino originariamente, en la disposición que adopta el pensador frente a la realidad y frente a los demás hombres. Esa disposición merece el nombre de pura porque es puramente desinteresada. La definición vocacional o existencial de la filosofía es la

constante, la base en que debe apoyarse la comprensión de sus tareas técnicas.¹⁵

La verdad es histórica porque está entrañada en el ámbito existencial en el que se desarrolla. En este sentido, la verdad es *expresiva* de su tiempo. Pero la opinión, la mera opinión, también tiene esta misma raíz histórica además de la misma posibilidad de decir verdad sin que ello la haga ser una opinión científica. Por eso, la verdad como cumbre de la episteme no puede ser un criterio para distinguir el pensamiento científico de lo que no lo es. Las verdades pueden caducar, la intención de verdad no. La ciencia es objetiva porque está condicionada por el factor genético vital del desinterés utilitario o pragmático que implica la vocación de verdad, lo cual, dicho de manera positiva, nos enfoca en una particular forma del interés que es el interés ético. La vocación de verdad es el *ethos* de la episteme: la forma en que ésta debe llevarse a cabo. El *ethos* es el factor vital o el *principio vocacional*, es decir, *conditione sine qua non* de la episteme.

2.1) APROXIMACIÓN A UNA DEFINICIÓN DE LA VOCACIÓN

La expresión es el rasgo ontológico distintivo del hombre. Por ella se ha de reconocer a un ser humano con su sola presencia, pues todo en él es expresivo. Esto quiere decir que su forma común de ser hombre ha de estar patente y manifiesta a la vista. Reconocemos a un hombre cuando lo vemos, quizá no podamos saber quién es él porque nos es existencialmente lejano o desconocido pero sabemos que es otro-como-yo, esto es, un prójimo u otro-yo.

Basta la presencia de un hombre para que cada uno de nosotros, sin reflexión ni decisión previa, empiece a *responder* a esa forma de presencia. La presencia es una correspondencia. Es la existencia, no la teoría, la que prueba la efectividad de nuestra intuición primaria de este

¹⁵ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 22.

ser. La cuestión de lo común, que es clásica en filosofía, se resuelve aquí de manera automática, sin raciocinios.¹⁶

En tanto que *alter ego*, el otro es un complemento del ser propio. Su presencia es indicativa de su humanidad, de su forma común de ser hombre, aunque ella nos revele también el desconocimiento que acerca de él podemos tener, tal que “La incógnita se enclava en el nivel individual o existencial, no en el nivel metafísico u ontológico”.¹⁷ La complementariedad implica que los sujetos no están aislados ontológicamente sino que están en com-uni3n, es decir, que forman una comunidad: la del ser que expresa su propia comunidad con su sola presencia. Por ello, la comunidad es otro rasgo distintivo del hombre integrado directamente con el dato de la expresi3n. La co-existencia de los hombres –que es lo que significa la comunidad- entraña la diferenciaci3n, pues ser hombre es ser distinto.

En una especie, los miembros de ésta se caracterizan por ser individuos que poseen rasgos comunes que los identifican como integrantes de tal o cual especie. El hombre no forma una especie pues lo com3n en él (que es lo primero que se sabe de este ser, que es un hombre) es el hecho de las diferencias en la expresi3n. Existir es existir en comunidad y ello es distinguirse del resto de los miembros.

El hombre se individualiza en la existencia: no tiene su propia individualidad completa desde el origen. En verdad, nunca la tiene completa, y va adquiriendo la propiedad de su ser apropiándose de lo ajeno. De este modo se hace a sí mismo, que quiere decir, se hace diferente.¹⁸

El hombre no tiene su ser dado desde el inicio, por eso es que ha de irse forjando en la existencia. La distinción es la manera o modo individual en que el sujeto ha de ir actualizando su ser hombre. Esta actualizaci3n es un proceso que no ha de culminar sino hasta la muerte del mismo, la cual trunca todas sus posibilidades de ser porque anula su

¹⁶ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresi3n*, pp. 190-191.

¹⁷ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸ *Ibid.*, p. 193.

posibilidad de seguir siendo. La culminación no es entonces una realización plena y cabal de todas las posibilidades, sino una interrupción de las mismas.

Aspira el hombre a completarse, y ésta es su vocación vital, activa siempre dentro del límite de su posibilidad o potencia; pero sólo se completa con la muerte, la cual agota no sólo su potencia, sino su acto: su ser mismo. Hay pues en el hombre una doble vocación: la vocación de la vida y la vocación de la muerte. Ambas son opuestas, pero a la vez complementarias en la articulación de su existencia.¹⁹

Así, la expresión manifiesta la forma común de ser humano, pero también, por ser propia y personalizada, muestra el modo individual de serlo. Por esto es importante el sentido. El sentido es la orientación vital que ha de tomar nuestra vida y “[...] la vida es fundamentalmente disposición, disponibilidad o potencia”.²⁰ El sentido sólo es factible donde existe la posibilidad de la elección, esto es, una alternativa. La alternativa supone una pérdida y una ganancia pues es elección y renuncia. Este juego dialéctico que se establece entre tomar y dejar orientaciones vitales es la forma vocacional de ser hombre: para ser, el hombre tiene que renunciar a ser. Y éste es el mito fáustico de la existencia.

El hombre está “vocado” a la vida, que significa que está llamado a hacerse a sí mismo, a darse una manera de ser hombre. Esta manera puede dársela actualizando las posibilidades que “se le presentan”, es decir, integrándolas a su propio ser, que en “segunda instancia” han de designarse como vocaciones profesionales. La vocación es una disposición a trazar un camino de vida de tal o cual manera. La vocación como llamado a hacerse hombre es común a todos; la vocación como camino particular de vida es propia y diferencial.

Son muchos los caminos del cuidado, y se llaman vocaciones. Pero la vocación de la vida no es el camino de una profesión, sino aquello que nos movió a elegirla; y, más aún, lo que nos sigue moviendo a ejercerla de un cierto modo. Las profesiones se ejercen, en efecto, pero el ejercicio

¹⁹ Nicol, Eduardo, “La vocación humana” en *La vocación humana*, p. 47.

²⁰ *Ibid.*, p. 51

de la vida implica una motivación y decisión más hondas, de las cuales deriva el sentido que para nosotros hayan de lograr las vocaciones particulares, y el de cuanto hagamos aparte de la profesión. Una forma de vida, más que una profesión, es lo que da carácter a nuestro ser, aquello en que cada quien “emplea su cuidado” mayormente. Pues a la llamada de la vida –y llamada es lo que significa vocación- no hay nadie que preste oídos sordos. El ser mismo del hombre está constituido y funciona de tal modo que el despliegue de su existencia es una respuesta seguida a las llamadas de la vida. *La vida llama a la vida*, y ante este absoluto tiene que desvanecerse la duda absoluta sobre nuestro ser, sobre el sentido de la existencia.²¹

La elección de un posible camino de vida dependerá de tres factores consustanciales a la forma común de ser hombre: la necesidad (el destino), la libertad (el carácter) y la contingencia (el azar). Por necesidad hemos de comprender aquello que no puede ser de otra manera porque es lo dado; por ello es que para Nicol el destino se encuentra al inicio de la existencia y lo conforman una serie de situaciones tales como la época histórica, la herencia biológica, las capacidades y las limitaciones ingénitas en cada individuo, etc. El destino es el punto de partida de la existencia humana, no la meta que ha de lograrse, ya sea concebida esta meta teleológicamente o teológicamente.

La libertad es la capacidad de actuar. El acto es la expresión de una posibilidad. Esta posibilidad de ser es la que atañe a la elección y a la renuncia, es decir, a la alternativa. Sólo es libre el acto porque su ejecución fue una potencia que no estaba resuelta de antemano en el individuo, pues ejecutarlo implicó desdeñar otros actos igualmente potenciales. No obstante, el desdeño nunca es para el hombre cabal. Las posibilidades no elegidas se mantienen en él como una potencia no concretada, lo cual significa que no le estuvieron negadas. De ahí que el otro-yo se mantenga como una posibilidad propia: es él quien habrá de actualizar lo que yo no hice. Y aunque no las concrete, éstas serán posibilidades, o lo que es lo mismo, potencialidades de ser.

²¹ Nicol, Eduardo, “Expresar para ser” en *La vocación humana*, p. 20

Pero toda opción trae consigo una renuncia. Éste es el signo de nuestra radical limitación, y el de nuestra excelsitud al mismo tiempo. Porque si no fuéramos limitados no tendríamos posibilidades entre las que elegir (sino sólo actualidades); podemos optar y preferir, y ser libres o hacernos libres en esta situación límite. Pero el ejercicio de nuestra libertad implica la irremediable renuncia a todas las posibilidades que no son la elegida. Y cuanto más importante es la elección, cuanto más llena esta posibilidad el cauce o la forma de nuestra vida, tanto mayores y más graves son las renunciaciones a que esta concentración nos obliga. Estas renunciaciones ascéticas son obra del carácter.²²

Pero la necesidad y la libertad no son suficientes para trazar un camino de vida. Existir es diferenciarse, y la distinción sólo tiene sentido en tanto que existe alguien de quien diferir. En su vida, el hombre se encuentra, literalmente, con otros hombres que habrán de influir en sus elecciones y renunciaciones. Estos encuentros promueven en él la duda o la certidumbre; la duda porque ponen en entredicho el camino, las certezas, las decisiones tomadas; y promueven la certidumbre porque también reafirman, corroboran, acentúan lo que se es. Pero estos encuentros, que en términos de Nicol es el entrecruzamiento de líneas vitales de existencia, no están programados o previstos. Es por este motivo que el filósofo catalán dice que

La vida es diálogo: cada existencia individual discurre según el choque, el cruce, o el discurso paralelo de otras existencias, cuyo encuentro con la nuestra no está predeterminado ni por ninguna ley natural, ni por nuestra originaria constitución, ni por nuestra elección. El azar también da sentido a la existencia.²³

El azar es producto de la libertad de elegir, pero es tan inevitable como la necesidad, pues se da en conjunción con estas dos condicionantes. La respuesta del individuo ante una

²² Nicol, Eduardo, "Psicología de la creación artística" en *La vocación humana*, pp. 197-198.

²³ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, p. 203-204

situación azarosa o accidental²⁴ va a depender del carácter de éste. La reacción no es previsible ni anticipable porque es una respuesta libre, que quiere decir posible. Tampoco es cuantificable la importancia de los eventos ocurridos por contingencia o accidentalmente; un encuentro puede ser tan fundamental o tan trivial para cada quien, dependiendo de la carga vital particular, la cual incluye tanto lo que el individuo es como lo que todavía no es.²⁵

El hombre está “vocado” a ser, pero por vocación ha de ser diferente porque cada uno le da un sentido diferente a su existencia. En la diferencia de sentido está implícita la posibilidad de haber otorgado o de otorgarle un sentido distinto del que se ha generado, pues la vocación es un menester de libertad (y como ya vimos, la libertad nunca es pura libertad, al no ser incondicionada es un intrincado de necesidad y de azar). En el menesteroso de ser, la forma no está preestablecida y tiene que dársele en cada acto suyo. La vocación es praxis, ser consiste en el hacer. Como praxis, la vocación se integra en el ser propio creando, al mismo tiempo que modificando o renovando, el ser del ejecutante.

Esta integración no ocurre con el resto de los seres que conforman la totalidad de lo real. Otro ente cualquiera es solamente como es, no puede ser más porque tampoco puede ser menos. Su “existencia” es plena porque es in-diferente, esto es, no tiene la capacidad para ser algo más de lo que ya es. En la vocación estriba la diferencia con las cosas debido a que “Las cosas permanecen indiferentes a nuestra manera de concebirlas y representarlas.

²⁴ Accidente ha de considerarse cualquier fenómeno que se atraviesa por nuestra existencia. Cf. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión §28.

²⁵ De ahí que la psicología no pueda ser conductista. La conducta depende de los factores situacionales que la experimentación conductual en psicología pretende prescindir. Prescindir de estos factores es reducir al individuo a un sujeto meramente reactivo cuyas posibilidades de acción estarían reducidas o limitadas a la ecuación causa-efecto o estímulo-reacción. Esta concepción de la ciencia psicológica presupone una idea determinista en el ámbito de lo humano. Cf. Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, cap., III y ss.; *Crítica de la razón simbólica*, § 11 a 16, donde dice: “El hombre se conoce por su acción, por su conducta. Precisamente la conducta es lo que no investiga el llamado conductismo. Pues la acción no es meramente reacción mecánica, independiente del proceso de transformación subjetiva” (p. 79). Lo cual se completa con esta otra afirmación de la misma obra: “Las situaciones son diferentes precisamente por la diferencia de comportamiento. La situación no es pura exterioridad: es una correlación de lo interno con lo externo. Cambia la situación cuando cambia el modo de estar en ella: la pre-disposición subjetiva”. (p. 81)

Esto quiere decir que *son* indiferentes; su indiferencia revela auténticamente su forma de ser propia”.²⁶

La indiferencia de las cosas respecto de nuestra concepción sobre ellas abre el camino para que el hombre pueda darles diversos tratos: las cosas como objetos de uso pragmático, esto es, objetos de interés; las cosas como objetos de saber, es decir, objetos de desinterés utilitario o interés filial; como objetos de poder, que quiere decir objetos de dominio. Dicho en otras palabras, las cosas no tienen sentido, el sentido se lo pone el hombre a las cosas. Este ponerle sentido a lo que no es él, genera para el hombre una situación vital distinta, no sólo respecto de lo que son las cosas, sino respecto de los otros hombres y de sí mismo pues “El sentido crea un sistema de fines, motivos y razones. La pregunta del porqué y el para qué no es un mero desahogo emocional. El sentido es justamente la racionalidad propia de una forma de ser irreductible a lo físico.”²⁷ El sentido, la vocación, es una manera de ser exclusiva del ser que expresa puesto que se incluye en la expresión como rasgo ontológico *diferencial*.

Cualquiera que sea el valor de un sentido vital determinado, el sentido en sí es un rasgo diferencial entre el ente cuya existencia queda afectada por la sola duda sobre el sentido, y el ente que no tiene sentido y al que, por tanto, no puede afectar en nada el hecho de ser reconocido como indiferente, o considerado como útil.²⁸

Por ser diferencial, el sentido ha de ser vinculante. Ejecutar un acto, darle un sentido a las cosas y a la vida propia sólo tiene sentido en tanto que afecta de igual manera al ser ajeno. La afectación puede ser directa o indirecta; pero el punto es que todo acto, por ser una posibilidad, ha de incluir una valoración, la cual dependerá no sólo del sujeto actuante sino también de los otros sujetos, pues los otros no son, como las cosas, indiferentes o sin sentido. El otro, por ser un ser del sentido, ha de atribuirle una cualificación a los actos de los demás cuyo sentido puede ser interpretado por no ser unívoco; de ahí que “El sujeto que actúa no es el regulador único del sentido: su acción tiene sentido en tanto que no es

²⁶ Nicol, Eduardo, *supra*, pp. 213-214.

²⁷ *Ibid.*, p. 212.

²⁸ *Ibid.*, p. 216.

indiferente para con los demás. Es decir que el sentido que damos a los actos propios queda cualificado por la recepción que el otro les dispensa”.²⁹

El sentido es una orientación, una dirección, una posibilidad de ser que se actualiza únicamente actuando, lo cual implica la libertad de ser. Este sentido actualizado en determinadas posibilidades es la vocación, tanto de ser hombre como del modo individual de serlo. Por ello

La ejecución [de un acto] no hace sino iniciar una relación; la cual se completa con la interpretación ajena, implícitamente esperada por el propio sujeto actuante. En realidad, tampoco en este punto concluye el acto. El tejido de los actos y las interpretaciones, o sea la trama del diálogo existencial, es infinitamente variada, y sólo concluye para cada sujeto con el término de su existencia individual. Incluso entonces prosigue todavía, en ausencia del actor, el drama originado por sus actos expresivos antes de la muerte.³⁰

La valoración del acto ajeno es una vinculación entre un hombre y otro, pues ella implica la asociación ontológica entre ellos: para juzgar es necesario comprender. Lo cual, dicho en otros términos, supone que el acto valorado es un acto expresivo de la humanidad de cada individuo, y que como tal ha de estar sujeto a un sistema canónico de sentido, el cual habrá de ser distinto respecto de las diversas sociedades, épocas históricas, sistemas políticos, jurídicos, morales, etc. El canon es un consenso porque es un con-sentido: la comprensión es una correspondencia, una forma de vinculación exclusivamente humana.

El acto se valora una vez ejecutado porque ha sido insertado en el canon interpretativo. Pero éste no es algo abstracto, está formado por existencias particulares, las cuales juzgan de acuerdo con su propio existir como seres de posibilidades, es decir, como agentes libres. La libertad conlleva la alternativa y ésta se resuelve en la ejecución del acto. Antes de ser concretado, el acto fue una posibilidad que se prefirió sobre las otras. Esta preferencia es la que ha de ser sometida a valoraciones mucho más que el resultado de la

²⁹ *Ibid.*, p.219.

³⁰ *Ídem.*

acción, porque elegirla significó darle un mayor o mejor sentido (considerarlo como vocacionalmente mejor) que al resto de las alternativas. La valoración radica en la comprensión de la acción como posibilidad, siendo ésta el canon interpretativo por excelencia que fundamenta cualquier moral y cualquier ética.

[...] la ética es aquella en que el valor de representación histórica se hace más inmediatamente patente. En la ética se expresa lo que el hombre piensa de sí mismo y lo que el hombre espera del hombre. Y así podemos descubrir, a lo largo de la historia del pensamiento, éticas que exaltan y éticas que limitan y constriñen [...] Cada una corresponde, por su carácter, y de un modo más o menos manifiesto y complejo, a una peculiar situación vital del hombre.³¹

2.2) LA VOCACIÓN DE VERDAD COMO FUNDAMENTO ÉTICO DE LA EPISTEME

Decíamos que la naturaleza no puede ser en sí misma ni para sí misma cuando es medio para el desenvolvimiento de la praxis.³² Pero no toda la praxis toma a la naturaleza como un medio. La praxis teórica aspira a conocerla tal como es en sí misma; esta aspiración es una manera de atender y de entender a la naturaleza: como objeto de conocimiento.

La objetivación de la naturaleza la separa del ser humano porque éste ejercita su facultad distintiva de objetivante, al pro-ponerla como ob-jeto. Pero en este mismo acto el ser humano reanuda el contacto. Mejor se diría que no lo pierde: el objeto pensado es objeto apropiado. Y no sólo por el pensador, sino comunitariamente, o sea mundanamente. La objetivación es una comunicación. La filosofía confirma racionalmente la comunidad del ser: de este mismo ser que puede ser apropiado en una

³¹ Nicol, Eduardo, "Moralistas del siglo XVIII" en *La vocación humana*, p. 141.

³² Cf. segunda parte del capítulo I "*Praxis es physis*".

relación mítica o estética. La naturaleza queda, por así decirlo, instituida como pertenencia propia en el acto mismo que la define como lo ajeno al hombre, y así podrá el hombre afirmar que nada en el universo le es ajeno.³³

El hombre conoce como una forma de relación o vinculación con lo conocido, esto es, con la realidad, con el Ser. Para garantizar el conocimiento, la ciencia debe decir lo que las cosas son en sí mismas con el único afán de conocerlas, sin pretender manipularlas.³⁴ Por ese camino, el hombre que adopta la ciencia como vocación de vida acoge, implícitamente y de base, una actitud peculiar ante lo real. Esta actitud es peculiar porque no es la actitud con la que nos disponemos y nos movemos ordinariamente en el mundo. Usualmente vivimos de manera interesada, esto es, cotidianamente manipulamos los entes, los damos por supuesto y no nos resultan problemáticos, los hacemos objetos de nuestros intereses, y por ello los consideramos como cosas: *τά πράγματα*.

Así considerados, los entes son útiles. Sirven para algo y este servicio que ofrecen es ajeno a ellos. En este sentido, los útiles, las cosas, son unos medios que cubren una

³³ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 142.

³⁴ Con este afán nace la episteme desde Grecia y es Platón quien lo hace explícito después de que surgiera la gran crisis del pensamiento científico que fue la sofística. La impronta del movimiento sofista radica en que sus exponentes, más allá del acto “lucrativo” que llevaban a cabo con el conocimiento, asociaban la idea del saber y el poder, deformando con ello la base existencial y ética de la ciencia que es el llamado, por Nicol, principio vocacional. Lo mismo ocurre en los tempranos inicios de la modernidad que Nicol encuentra en Bacon, quien asocia la filantropía con el dominio de la naturaleza. En ambos casos, hay un intento por modificar la base que da forma, que con-forma a la episteme. Nicol apunta que en estos casos de crisis, y en cualquier otro que intente trastocar la *philia* por la *sophía* en amor por el poder, si es que la episteme en tanto que *philo-sophía* ha de seguir siendo lo que es, ésta debe reafirmarse a sí misma mediante la meditación de su propio ser, esto es, mediante una teoría de la vocación o reforma. La reforma habrá de ser la restauración de la forma, mediante ella la filosofía intentará recuperar su fundamento vocacional, en el sentido de reiterarlo. Reformar la filosofía no significa darle una forma nueva sino consolidar la que ya tenía. “La reforma no es, por tanto, una operación por la cual adquiere la filosofía nueva forma. Lo requerido es una consolidación de la forma ya establecida desde siempre.” (Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1994. p. 12). Reformar, por lo tanto, significa devolver un fundamento que es, en su constitución misma, inalterable. Inalterable porque atiende siempre a la misma llamada, que es la del Ser, con la disposición desinteresada de manifestarlo.

necesidad específica, ya sea mediata o inmediata. La utilidad es el factor que determina su uso y su necesidad. Pero la utilidad no puede ser el criterio de apreciación científica de los entes. La pragmaticidad, que es la forma más apremiante de praxis porque requiere respuestas inmediatas, no satisface todas las necesidades humanas. La necesidad de ser, esto es, la forma vocacional de ser hombre, consiste en un modo de relación con lo real y con el prójimo y, por lo tanto, en un modo de ser específico y diversificante. Cuando el hombre se percata de que no sólo puede atender a lo necesario, que es lo forzoso, lo que se debe hacer para sobre-vivir, sino que también puede realizar actos que no están sujetos a esta necesidad y que la superan, es decir, actos libres en grado sumo como la poesía y, posteriormente, la episteme, adquiere la conciencia de unas modalidades im-prácticas de la praxis como posibilidad de ser hombre: ser hombre ya no es diversificarse únicamente mediante la praxis utilitaria sino preguntarse por esa misma diversificación: la ciencia genera autoconciencia. La autoconciencia es una forma de la vocación.

La filosofía descubre que el objetivo final de la praxis, de toda praxis, es el ser mismo de quien la proyecta. Se transforma de este modo la praxis entera: cambia incluso la proyección de las actividades pragmáticas, al quedar supeditadas a un fin que las rebasa y que les da sentido. El hombre es el quehacer prominente del hombre. La génesis de la praxis es la génesis del humanismo, en sentido radical y auténtico: en un sentido ontológico e histórico.³⁵

La episteme es la forma vocacional que consiste en la disposición a *dar razón* (λόγον διδόναι) libremente de los entes, sin otra necesidad que la necesidad de ser hombre, de forma desinteresada, sin verlos como útiles o como son para el parecer subjetivo, sino como son en sí. Por esto imprime en el hombre una manera superior de ser. Superior porque supera las necesidades primarias y básicas propias de la sobre-vivencia; esta superioridad no toma criterios sociológicos como base, los cuales puedan ser interpretados en términos políticos o ideológicos. Justo lo contrario, al manifestar el Ser de forma científica, el hombre se relaciona directamente con lo pensado y por este motivo ha

³⁵ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 122.

de atenerse y someter su entendimiento a lo real. Con este acto, se da una forma de ser a sí mismo en la que ha de reconocer las propias limitaciones de su inherente constitución ontológica.³⁶ la verdad es formativa porque el cambio de la disposición ante el Ser es un cambio de disposición ante sí mismo o un cambio en la forma vocacional de serlo. Desde que habla del Ser con palabras de razón científica, el hombre ya no se relaciona consigo de la misma manera. Hablar del Ser con palabras de razón es poseerlo tal como es, dejar que las cosas sean ellas mismas sin que intervenga el parecer propio.

Por estas razones, los principios ontológicos que posibilitan la episteme como un *saber* de lo real no son suficientes para explicar esta actividad como un *quehacer* efectivo. Las motivaciones de la episteme son de otro orden y se encuentran enraizadas en el carácter vocacional del hombre. El Ser no basta, por decirlo de alguna manera, para dar razón de él. Para ello se requiere la disposición vital, existencial, que consiste en la depuración de las segundas intenciones o intenciones utilitarias y pragmáticas. Tal disposición es el principio ético-vocacional de la ciencia.

El principio ético es una depuración de la razón; sólo que esta depuración no es solamente lógica o epistemológica: es vital. Esto significa que la pureza está cifrada fundamentalmente en un afán: decir la verdad. La razón pura es la que pretende decir “la pura verdad y nada más”, como lo expresa el autor de la *Metafísica de la expresión* en el prólogo a su *Crítica*. Esta razón se purifica de intereses pragmáticos, utilitarios, comerciales, bélicos, ambiciosos de poder. Es la razón comprometida. Comprometida con el Ser, que es lo que manifiesta, y comprometida con el otro, que es a quien se lo manifiesta. De ahí que la depuración vital entrañe la depuración metodológica.

Método es forma, orden regulador. La vida humana recibe una forma especial por el ejercicio de la filosofía. Lo cual se entiende mejor diciendo que el ejercicio de la filosofía requiere una forma especial de

³⁶ El tema del límite de la ciencia, en especial de la ciencia primera, se relaciona en la filosofía nicoliana con el “surgimiento” del misterio. ¿Por qué Hay Ser?, ¿cómo de la materia surge lo inmaterial que es el logos?, son dos maneras científicas de llegar al problema. Si somos consistentes, hemos de decir que el pensamiento llega a esos problemas límite, pero que también parte de ellos. La fenomenología como método es un recorrido interno y, como tal, el misterio no es lo oculto, lo que está velado, en la sombra o más allá de la realidad. Para Nicol, y para nosotros, lo más intrigante del misterio es que es fenómeno. El misterio del Ser es el misterio de la luz. La luz, por una parte, que irradia el Ser mismo y, por otra, la luz que el logos re-crea.

vida: no es un simple ejercicio intelectual, sino una vocación vital íntegra. La filosofía es metódica, en tanto que es forma de vida; la vida es metódica, en tanto que informada por la filosofía. La metodología debe ser instrumento técnico del quehacer filosófico, no por meras razones técnicas, sino como consecuencia de que la filosofía es un quehacer del hombre consigo mismo.³⁷

El método es una instrumento de trabajo pero, sobretodo, es un camino de vida. La metodología es la forma de proceder de la razón científica porque sólo con método, que es orden, se puede reflejar el orden interno de lo que es. Además, el orden que entraña el método es el orden que requiere la actividad de la ciencia, pues la depuración requiere de disciplina: la kathársis se mantiene con las áskesis: “las musas, todos los días a las nueve en el despacho”,³⁸ decía Nicol.

Así, el ascetismo y la purificación de la episteme no son otras que las maneras de mantener la objetividad requerida, superando con ello los personalismos, la subjetividad. La razón ascética de la episteme es la razón pura y vital, la razón humana e histórica, personal pero objetiva, expresiva y verdadera.

La verdad no es la verdad deshumanizada. Mediante la episteme el hombre comulga con el Ser desinteresadamente, por libertad. Por ello, más que una proposición lógica y coherente, la verdad consiste en un estado: el estado de vigilia o de alerta, como decía Platón en el *Sofista*. La alétheia es un modo humano de estar ante el Ser y este modo consiste en el cuidado, en la visión más despierta que de él se tiene. Esta visión cuidadosa es correlativa al cambio de disposición en la manera de mirar a los entes. Como decíamos más arriba, el proceder ordinario es el proceder interesado en el cual manipulamos a los entes y los hacemos útiles. Al darles el sentido de la utilidad los volvemos cosas, no ateniéndonos a cómo son en sí sino al para qué sirven. Por el contrario, mirarlos desinteresadamente o cuidadosamente es encontrar que ellos pueden ofrecernos algo más

³⁷ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 173.

³⁸ “Eduardo Nicol. La vocación cumplida” de Alicia R. de Nicol, en González Juliana, Castany Bernant y Mora Antoni (coord.), *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, *Revista Anthropos Huellas del conocimiento*, Extraordinarios vol. 3, 1998, p. 49.

que su utilidad: la posibilidad de conocerlos. En verdad, aquella posibilidad no la ofrecen los entes, es el hombre el que pone en los entes la posibilidad de ser conocidos,³⁹ y esta posibilidad es, en efecto, una forma de relación y, en tanto que relación, es una forma de vida.

La filosofía no sólo inició una forma de saber, sino una forma de vida. La ciencia no es un simple conocimiento, más riguroso y acertado que el conocimiento vulgar. Es una vocación humana. Su presencia en el mundo, como las otras vocaciones libres, ha servido para formar o modelar la condición del hombre, y trazar el curso de la historia. Fundada en unos principios, la filosofía se convirtió a su vez en fundamento de la vida. De este fundamento común no suele hablarse en sus obras: está en el acto que las crea.⁴⁰

El acto creador de las obras de ciencia es el desinterés, pero el desinterés parte del asombro. El asombro, la admiración o el thauma (θαῦμα) que ocasiona la posibilidad de ver al ente como es en sí, al verlo en una segunda mirada sorprendida, es origen de la episteme porque es cambio en la disposición vital para el proceder científico, pues cuando se hace del ente objeto de conocimiento se hace objeto de reflexión. Al dejar de ver el ente que manipulamos ordinariamente de esta manera, dejamos de darlo por consabido. Lo cual, dicho de otra manera, significa que al dejar de lado únicamente la utilidad la pregunta ya no es ¿para qué sirve?, sino ¿qué es?

Dice Platón en el *Teeteto*: “[...] pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.”⁴¹ ¿De qué se admira el filósofo? La actitud de admiración, asombro o sorpresa, en fin, de thauma, nace de una distinción. Al manipular los entes y hacerlos cosas, el hombre comprende el uso de las mismas pero no su ser. Esta comprensión prefilosófica es

³⁹ Recordemos que cuando tocamos el tema de la vocación en general distinguimos entre el ser del sentido, que es el ser de la expresión, y el ser sin sentido, que es el ente. El ente carece de sentido porque carece de direccionalidad, es decir, de intencionalidad. Justo porque carece de sentido, al ente se le pueden sobreponer sentidos que de suyo no tiene. El sentido pragmático y el sentido teórico son muestras de tal añadidura.

⁴⁰ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 7.

⁴¹ 155d.

la actitud natural y ordinaria con la que nos movemos en el mundo. Sabemos para qué sirve tal o cual cosa. Pero este saber es limitante. El trato diario de los entes en su calidad de objetos de uso no nos acerca más a ellos, al contrario, nos aleja y los hace ajenos, aunque sean nuestros, pues saber para qué sirve algo poco o nada nos dice acerca de su ser. La información sobre la utilidad no es conocimiento. En este sentido, aunque la mano las posea, las cosas no pueden ser ofrecidas; se puede prestar su uso o su servicio, pero no lo que ellas son. Cuando este saber limitante es vitalmente insuficiente, surge en el hombre el *thauma*: la admiración por la posibilidad de ver al ente no ya como es para mí, sino como es en sí. Este cambio vital de disposición, posibilita comprender al ente en su ser y, por tanto, una verdadera posesión del mismo. El ente comprendido en su ser deja de ser ajeno y puede ser el hombre capaz de ofrecerlo realmente, de donarlo en la palabra verdadera. La donación de la ciencia no es sólo una teoría: es una seguridad vital. El ente es y es *así*, según su naturaleza. Puede variar el *así*, que es el modo interpretativo (teoría) sobre el ente, pero lo que no cambia es la posibilidad de conocerlo en su existencia verdadera. Con ello, la episteme dona al hombre algo más que una seguridad, pues le ofrece la posibilidad de la paz. La lucha de intereses es cuestión de doxa, de poder y manipulación. La episteme no manipula: deja que el ente sea.

Lo que suscita la reflexión no es lo que aparece como nuevo, sino lo inesperado. En el espectáculo, nuevo o no, la persona se siente ajena al suceso; es espectador, no actor. En lo inesperado, en cambio, hay un choque entre el sujeto y el suceso, por el cual el sujeto se inserta en el suceso. Además, lo nuevo en realidad no sorprende. La sorpresa es una reacción ante una cosa cuyo comportamiento no se acomoda a la idea que nos habíamos formado de ella. La conmoción de la sorpresa, por tanto, sólo puede producirla lo viejo, lo conocido; no lo nuevo, que en tanto que extraño sólo producirá extrañeza. Si lo nuevo nos parece que produce sorpresa es porque lo referimos a lo conocido, y le aplicamos el mismo

criterio que a lo viejo. Esta referencia incluye una comparación crítica, la cual sí da origen al filosofar.⁴²

El acto de la reflexión, que es el acto de dudar, es un moverse entre los mismos entes de una manera distinta en tanto que la duda rompe con lo consabido y abre la posibilidad de la actitud crítica, la cual implica problematizar lo que se daba por hecho. En la episteme, problematizar no es crear falsos problemas, sino ver un problema donde antes no se percibía, es decir, forjar una duda donde todo era claro (aun cuando esta claridad fuera claridad utilitaria). Reflexión es duda y por ello la pregunta es la base de la ciencia. Pero no sólo. La reflexión es un esfuerzo en tanto que la duda es una praxis en la que el alma se procura a sí misma, en la que se interroga para saber algo que desconoce e, incluso, hace duda de su propia capacidad de dudar. Por eso, la duda abre la actitud crítica indispensable para hacer ciencia porque ella (la duda) no es afirmativa ni negativa en sí misma, es la posibilidad de la afirmación y la negación. Así concebida, la duda es dialéctica por antonomasia. Sólo que la duda de episteme no es cualquier duda o una duda aventurada, es duda metódica. En ciencia, el proceder dubitativo se “eleva” a método, y una de las enseñanzas que nos proporciona la episteme es que a dudar también se aprende.

La génesis de la investigación se halla en un estado de duda; el cual es existencialmente negativo y positivo. El que duda no sabe, el que busca no tiene. Pero no busca el que no sabe: dudar es saber más de lo que se sabía antes. A diferencia de otros menesteres del saber, en filosofía la duda no “nos asalta”: no viene de improviso, no nos coge desprevenidos. Estamos de antemano dispuestos a dudar: la duda se adquiere con aprendizaje. Busca el que duda de lo que sabe, y así sabe que no sabe. Con la búsqueda obtiene lo que no tiene. Primitivamente, genéticamente, la filosofía es la enseñanza de la duda.⁴³

Así, “Filósofo es el que adopta la duda metódica como profesión de vida. Los demás pueden creer que esta vocación inoperante lo sitúa al margen de la vida común, la cual

⁴² Nicol, Eduardo, “Filosofía de cámara” en *La vocación humana*, p. 110, en nota a pie.

⁴³ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1994, p. 309.

exige decisiones inmediatas. Este apremio no lo siente el pensador. Por su oficio, él se detiene en la pregunta, la retiene y la reitera. En verdad, plantear el problema con claridad rigurosa ocupa la parte mayor y más provechosa del quehacer. La vida teórica no queda turbada por la persistencia de la duda, como la vida práctica.”⁴⁴ Lo cual ya nos lo había enseñado Sócrates en su proceder mayéutico. Sólo puede parir “ideas” quien ha sido fecundado por la duda metódica.

[...] la idea misma de una técnica maiéutica es irónica, tanto por el supuesto en que descansa, como por la metáfora que le da su nombre. La *μαιευτική τέχνη* es la técnica o arte de las parteras. Las ideas no ha de recibirlas el alumno del maestro, para aprenderlas. Sócrates no es un maestro: sugiere que su misión es la de asistir al alumno en el alumbramiento de las ideas que lleva germinando en su propio interior. Pero esta sugerencia es ya una enseñanza positiva: presupone la idea de la interioridad de la filosofía frente a la exterioridad de la técnica retórica de la enseñanza del sofista. La maiéutica es irónica además porque requiere la técnica dialéctica en el partero, sin el cual el interlocutor no llegaría a alumbrar ninguna idea. Y en fin, la ironía del método se revela en el hecho de que el producto del parto no es propiamente una idea, sino una duda. Sócrates no extrae pensamientos de la mente ajena: infunde en ellas las dudas. El alumbramiento es una literal iluminación, y viene de afuera: la produce el filósofo, porque al crear la duda despeja las confusiones. Lo que se extrae de la mente incauta es el error. La maiéutica es la técnica irónica de la docta ignorancia.⁴⁵

Aunque parezca paradójico, es la duda la que abre una visión más clara, despejada de intereses, o bien, dicho en términos complementarios, la duda genera un interés ético en contraste con un interés utilitario, promoviendo una segunda vista o mirada a los entes. No hay ciencia sin *thauma* porque no hay ciencia sin duda. Con esto podemos observar que no es la razón pura al estilo kantiano de la que surge la episteme, ni de la razón abstracta o

⁴⁴ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1994, p. 7.

⁴⁵ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, pp. 387-388.

abstraída del mundo. Muy por el contrario, es la razón expresiva y vital, que es la razón mundana, la que, purificada de segundas intenciones o libre, procede objetiva, metódica y sistemáticamente en su segunda visión, que es la visión de teoría.

Ciencia es *theoría* y *theoría* es precisamente *libertad*. La capacidad humana de desinterés, por elevarse encima de los meros fines prácticos o pragmáticos es, en efecto, expresión eminente de la *libertad* [...] Al igual que la poesía o el arte en general, la ciencia [...] es un modo libre de vincularse con la realidad, que libera a las cosas y libera al hombre mismo. Arte, filosofía, mística, ciencia, son precisamente las “vocaciones libres” [...] en cuyo ejercicio o cultivo el hombre se cumple plenamente como hombre porque “la libertad es el hombre”. Y en particular, el conocimiento metafísico es ético (y libre) porque responde, de manera eminente, a este fin de asumir la realidad en cuanto a su ser, no a su “servir”.⁴⁶

La disposición a dar razón se adopta libremente y es una forma de posesión que consiste en dejar ser al ente lo que es; esta posesión es una forma de vinculación con el prójimo porque el Ser se revela como la base común de la existencia de todos los hombres y, además, es pura porque está purificada de intereses pragmáticos.

La segunda vista de la episteme es la visión contemplativa, la que produce *pura* teoría porque es la que deja ser al ente. Teorizar es ver el Ser desinteresadamente y por eso es que esta actividad no produce útiles, no los necesita. Los utensilios son necesarios para manipularlos en tanto que están-a-la-mano. En cambio, el acto contemplativo es el acto teórico y, por ser desinteresado, es una literal *philía* por la *sophía*, como se verá más adelante, en la que sólo se requiere de la visión, pero no la de los ojos “físicos” solamente, sino la visión clara de los ojos del alma, de la razón depurada, del logos amoroso, que le permite ver, contemplar y dejar ser; pues la mirada contemplativa no es la mirada pasiva. El

⁴⁶ González Juliana, “Ética y metafísica en la filosofía de Eduardo Nicol” en *El ser y la expresión*, FFyL, México, 1990, p. 175.

logos de ciencia no es invasivo pero tampoco es estéril. El logos es poiético porque es expresivo; y su mayor fertilidad proviene de actos que son amorosos o hechos por *puro* amor. El logos que crea es el logos común, y esta característica la tiene también el logos de ciencia, aun cuando el acto contemplativo sea una tarea solitaria. “Tarea solitaria, en efecto, pero es a la vez una forma profunda de comunicación y comunidad, pues el pensamiento conlleva intrínsecamente un dialogar con el otro y un pensar un mundo común.”⁴⁷ Así, “[...] porque la filosofía [esto es, la episteme] es un menester común, quienes la sirven vocacionalmente están al servicio de la comunidad.”⁴⁸ El amor crea comunidad, no sólo une hombres sino que también comulga a éstos con el Ser en la forma más libre de comunicación que es la relación desinteresada del pensamiento sometido a lo real, llámese ésta teoría científica o especulación metafísica. “Porque especulación significa en latín lo mismo que teoría en griego. La *speculatio* es la contemplación, y ella caracteriza la modalidad –ética y metodológica a la vez- de la actitud que adopta el científico ante lo real, por oposición a la actitud pragmática, subjetiva, utilitaria. [...] [Es] la observación y exploración de algo presente y patente, de algo que está a la vista, o sea el ser [...] El hombre que vive confundido entre las cosas, tratando de aprovecharlas para fines prácticos, es el que no las divisa, no las contempla o especula; es el que no logra interponer una distancia entre ellas y su más personal interés; es el que no puede nunca verlas en sí mismas, sino en tanto que a él lo afectan. En cambio, todos los hombres de ciencia son especuladores o especulativos, o sea, videntes desinteresados.”⁴⁹

2.3) LA PHILÍA POR LA SOPHÍA: EL FACTOR ERÓTICO DE LA EPISTEME

Como ser vocacional, el hombre está llamado a hacerse. El llamado no proviene de afuera, es el mismo ser inconcluso el que llama a la realización, a la actualización de la potencialidad de ser. Todo hombre tiene la necesidad de ser y por eso todos “oímos” el

⁴⁷ González, Juliana, “Palabras de Homenaje”, en *El ser y la expresión*, FFyL, México, 1990, p. 17.

⁴⁸ Nicol, Eduardo, “Expresar para ser” en *La vocación humana*, p. 28.

⁴⁹ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, pp. 20-21.

llamado. Aunque cada uno le ponga un sentido diferencial a su vida, el llamado es el mismo: ser. En este sentido, el hombre se va haciendo hombre, esto es, se va humanizando. Este proceso de humanización se lleva a cabo mediante la praxis. La episteme es una forma especial de humanización que consiste en la inutilidad pragmática porque es utilidad humana, en desinterés utilitario porque es interés ético, es superación de la mera necesidad porque es necesidad de ser o libertad. Lo cual quiere decir que la inutilidad pragmática es utilidad vital.

El beneficio que recibe el hombre de la ciencia, más allá del uso que sus resultados puedan generar en la técnica, es la sapiencia o sabiduría como vinculación con lo real por medio del pensamiento. Esta vinculación desinteresada es sapiencia porque ofrece la posibilidad de la ejemplaridad de una vocación cumplida, de una ἀρετή o excelencia humana, la cual puede darse sólo en la comunidad. Es un hombre ejemplar aquél que pueda legar su ejemplo a otros hombres.

Cualquier hombre que, con sus actos, realiza una ἀρετή es un ἄριστος.

La ἀρετή no representa una virtud moral, sino una excelencia; la ἀριστεία no es la condición social y política del aristócrata, sino la superioridad humana. Quienes la obtienen forman una aristocracia que puede o no estar institucionalizada, pero cuya eficacia directa es la de su ejemplaridad.⁵⁰

Legar el ejemplo es dejar, para los otros, una forma de vida basada en la potencialidad de ser hombre, es mostrar lo que el hombre puede llegar a ser al hacer su humanidad. Por esto es que la razón teórica se ofrece como una sapiencia comunitaria: se orienta a la comunidad. Es la comunidad formada *con* la episteme (y no *en* la episteme como labor de profesionales) la que tiene a la base de su existencia la posibilidad de la verdad, y por ello del desinterés, de la ejemplaridad de la verdad pues el fin de la ciencia no sólo es la verdad que se obtiene al conocer el objeto de estudio propio de cada campo especializado. Conocer es una manera de poseer; sólo que en ciencia la posesión no es una retención del objeto para mí, es un dejar ser al objeto tal cual es, sin que en ello intervenga el afán de dominarlo

⁵⁰ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, p. 169.

o de utilizarlo, tal como en la acción pragmática. Y se posee para darlo, para otorgarlo, para donarlo al otro, al prójimo, es decir, al hombre mismo. Este acto de posesión y donación es posible porque la episteme no es gremial: tiene un fin eminentemente comunicativo, esto es, tiene una repercusión social, comunitaria, ética. El *ethos* de la ciencia es, además de un distintivo “interno”, una forma de vinculación “externa”: decir lo que las cosas son en sí mismas sólo tiene sentido si este saber está orientado a la comunidad humana. Al contrario de las posturas estéticas que afirman “el arte por el arte”, la episteme se fundamenta en este vínculo: la ciencia *por la humanidad*. Pero este vínculo, que no es esporádico porque no depende del parecer personal, es posible por el bien más in-necesario del hombre: el amor, la *philia*.

La *philia* de la *philo-sophía* o de la episteme es un vínculo: la *a-philia-ción* con el Ser. Esta vinculación se logra en cada acto comunicativo, aun en el de *mera doxa*, sólo que cuando se piensa la realidad de manera desinteresada este vínculo es puro porque es *puramente* intencional: comunicar el Ser tal como es en sí mismo. Es entonces cuando el hombre puede poseer realmente el Ser porque es entonces cuando el hombre está despojado de cualquier otra visión. Tal posesión tiene como finalidad, al igual que cada acto comunicativo sólo que con el *afán* de verdad, el ofrecimiento o la donación: dar el Ser al otro en la palabra con la *intencionalidad* de ofrecerlo tal como es en sí. De esta forma, el amor por el Ser es el amor por el hombre. *Philo-sophía* es *phil-anthropía*.

La filosofía es la manifestación más libre de la cultura porque ella es el cultivo del hombre para el hombre, por amor de él. Sólo que este amor no es una pasión súbita y enajenante, o bien un amor de afición hacia el conocimiento, como manifiesta Nicol. La filosofía es erótica por constitución, o bien, como dice el autor de *La Reforma de la filosofía* en esta misma obra: “el eros filosófico es pro-creativo sin metáfora; no sólo porque produce obras, sino porque, desde el inicio del obrar, está ya produciendo afiliación con el ser y entre los hombres”.⁵¹ La *philia* que busca la *sophía* es metódica y reflexiva; de ahí que *eros* y *logos* no estén deslindados. La episteme es una forma metódica y reflexiva del amor. El desinterés de este amor promueve la pureza de su método-logía, esto es, de la razón

⁵¹ p. 179.

misma. *La razón pura es la razón de amor*. Es en este sentido que puede decirse que amor y desinterés se implican mutuamente, y que ambos son una forma de areté o excelencia humana pues ambos son la excelencia de la libertad. La razón amorosa, la que ejerce obras por amor, es la razón virtuosa, afanada en la libertad que, en el caso de la episteme, es *afán* de verdad.

Pero decíamos que el fin está orientado por el fundamento. La sapiencia del vínculo amoroso se obtiene, entonces, ya en la base de la ciencia, que es la pregunta misma. La duda que promueve las respuestas es ya ella misma sapiencia, vínculo. Aun cuando se generen respuestas teóricas que sean erróneas, por ser *philía*, en ciencia el error no es una mengua pues “El amor no fracasa nunca. Sin duda porque nunca se propone el éxito: su éxito consiste invariablemente en su presencia, en su obra.”⁵² La duda metódica, que es la duda científica, es amor cultivado porque es amor cuidadoso.

Además, este amor es *lógico* no sólo porque refiere a la razón reflexiva, sino porque es palabra. La teoría, que es el resultado “tangibile” de la ciencia, se da como discurso, como diálogo o palabra que se inserta en la comunidad humana. La palabra es una “forma básica de la responsabilidad ética” justamente porque el *logos* es, por una parte, *el lugar de la presencia evidente del Ser*; tal que todo acto comunicativo implica responsabilidad hacia lo real. En este sentido, verdad es responsabilidad y responsabilidad es fidelidad hacia el Ser. Por otra parte, esta responsabilidad hacia el Ser implica de suyo una responsabilidad hacia el otro, el cual es el receptor del diálogo. Solamente el otro-yo puede constatar la referencia común porque ambos apelan a ella, aunque puedan hacerlo no de la misma manera. Justo porque no se apela de la misma manera, es que se puede no estar de acuerdo con la interpretación de lo que se habla en el habla, o bien, otorgar sentidos diversos sobre aquello de lo que se habla. Esta ambigüedad del *logos* es inherente a su constitución. La ciencia intenta aminorar, mediante el método, esta ambigüedad de su discurso, hacer lo más unívoca posible la palabra que habla sobre lo que es, sin que por ello quede minado el proceder poiético e interpretativo de la episteme.

⁵² Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 311.

Además, la palabra es una “forma básica de la responsabilidad ética” porque, al hablar, cada hombre es responsable de sus palabras porque él *es* sus propias palabras; cada una de ellas se integra a su ser, no de manera accesoria sino de forma radical, esto es, se constituyen como su forma de ser en tanto que la palabra del hombre constituye parte de su praxis, con la cual él se da a sí mismo su forma de ser. El carácter formativo de la palabra no ha de deslindarse de la belleza. La palabra bella no es exclusividad del poeta, del inspirado; ésta es posibilidad de cualquier hombre que, hablando del Ser, se apropia de sí y se expresa a sí mismo bellamente. Con la poesía, la palabra se vuelve cuidadosa de sí misma; o mejor dicho, aquel que cuida de la palabra se vuelve poeta. El poeta, el poietés, es el bien hablado porque es el cuidadoso de la palabra; y este bien hablar no tiene otra finalidad que la belleza de la palabra misma, promovida por el amor a ella. El poeta es el verdadero *philo-logo*. La palabra cuidadosa, que es la palabra bella, es la palabra amorosa. Pero si el poeta cuida de la palabra, la moldea, le da forma, la hace bella es porque su carácter amoroso no radica tanto en que ella hable del amor como afecto, o que hable de las cosas con amor, sino, principalmente, porque la palabra bella es una entrega de amor al otro ser humano, posible gracias a la naturaleza erótica del hombre. Igual que la episteme.

Hablar del carácter filial de la ciencia implica retomar la naturaleza erótica del hombre, considerar el amor no desde su perspectiva química, biológica o psicológica, sino que es necesario “[...] que el eros sea comprendido no como mero sentimiento, ni como un fenómeno particular, sino algo relativo al ser, con toda la universalidad y radicalidad que conlleva la perspectiva ontológica”.⁵³

La naturaleza erótica del hombre implica que en él conviven en tensión constante ese lleno y ese vacío, ese ser y no-ser representados míticamente por Platón con la alusión a Poros y Penia como progenitores de Eros. Este ser dual y unitario, que es el ser humano, es un ser amoroso porque es un ser deseante. El deseo lo atraviesa porque lo fundamenta. Según Platón, el carácter dinámico del amor lleva al hombre a actuar porque amar es desear poseer aquello que no tiene. Así, la carencia es promotora de la búsqueda. En este sentido, el amor es una tendencia, una philía, un impulso, una fuerza. Pero esta philía deseosa por

⁵³ González, Juliana, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, Paidós-UNAM/FFyL, México, 2000, pp. 64-65.

obtener aquello que no se tiene, y que por ello proviene del no-ser, del vacío, de la carencia, no es puro no-ser pues de aquello que se ha carecido siempre no puede hacerse objeto de deseo. Se desea lo que no se tiene pero que de alguna manera ya se tuvo y se perdió, o aquello que se tiene pero de una forma incompleta, inacabada, no cabal. La episteme está atravesada por esta forma erótica del ser del hombre; como ven Platón y Nicol, el amor por el conocimiento, la *philia* por la *sophía*, esto es, la episteme: la ciencia-filosofía, es vocación de búsqueda.⁵⁴

El término filosofía se le adjudica a Pitágoras quien, según la doxografía con la que contamos, no se declaró sabio o σοφός sino “amante de la sabiduría” o φιλό-σοφός.⁵⁵

⁵⁴ Mientras que para Platón la filosofía es una vocación de muerte, para Nicol lo es de vida. “Filosofar es aprender a morir y estar muertos”, afirma Platón (*Fedón*, 164a). eso porque, al estar separado, el ser puro trasciende el ámbito de lo sensible y corporal y, para conocerlo, el alma debe, correlativamente, separarse de aquello que le impida conocerlo. Así, el cuerpo, como “esa cosa fea y mala” que es “la cárcel del alma” impide llegar al verdadero conocimiento. Por eso, el alma debe purificarse *en* vida y de *la* vida. De esta forma, “[...] la aspiración teórica es el afán de morir y en definitiva sólo tras la muerte el filósofo puede tener acceso completo al ser. La vida filosófica es para Platón la vida por excelencia: pero ésta paradójicamente consiste en la muerte”. (González, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 206).

Por su parte, al recobrar la inmanencia del Ser y la unidad del cuerpo y el alma, la vocación filosófica, en Nicol, sólo puede tener sentido en la vida, pues sólo en la vida puede darse el hombre una manera de ser. La purificación es de otra índole ya que no se aspira a purificar el cuerpo para que el alma acceda al ser verdadero. El filósofo se purifica de una manera de vivir: del interés, de la ambición de poder y dominación.

⁵⁵ (HERACL. PONT., fr. 88 W) CIC., Tusc. V 3, 8-10: “Con éstos [es decir, con los siete sabios] comenzaron a dedicarse con empeño a la *contemplación* de las cosas todos los que sostenían ser sabios y eran llamados sabios, y este nombre se extendió hasta la época de Pitágoras, quien, según escribió el discípulo de Platón e ilustre varón de primer rango, Heráclides de Ponto, fue llamado a Fliunte para discutir con León –gobernante de Fliunte- algunos temas de alto nivel e importancia. Tras quedar admirado León del talento y elocuencia de Pitágoras, le preguntó en qué arte confiaba más, a lo que éste replicó que no conocía arte alguno, sino que era *filósofo*. Asombrado León por la novedad de la denominación, le preguntó quiénes eran filósofos y en qué se diferenciaban de los demás. Pitágoras le respondió que la vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitaban sus cuerpos para aspirar a la gloria y a la distinción de una corona, y otros eran traídos por el provecho y lucro en comprar o vender, mientras que otros, que eran de una cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y de qué modo. Así también nosotros, como si hubiéramos llegado a un festival célebre desde otra ciudad, venimos a esta vida desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas; pocos son los que, teniendo a todas las demás cosas en nada, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas. Y éstos se llamaron amantes de la sabiduría, o sea filósofos, y así como los más nobles van [a los juegos] a mirar sin adquirir nada para sí, así en la vida la contemplación y el conocimiento de las cosas con empeño sobrepasa en mucho a todo lo demás [...]” (“Pitágoras y los primeros pitagóricos” en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Biblioteca Clásica Gredos, p. 126-127. Las cursivas son mías). Se encuentran en este fragmento tardío perfilados los “elementos” que conforman la filosofía: 1) Filosofía es examen cuidadoso. Lo que se intenta con este examen de las cosas no es ya decir lo que se cree que éstas pueden ser, sino dar razón de su naturaleza común. Por ello es que se tiene a las demás cosas en nada. 2) Filosofía implica tener las demás cosas en nada. Cuando se intenta decir lo que las cosas son, es por el hecho de conocerlas en sí mismas, sin intenciones ulteriores a las de su conocimiento; tal que el interés que mueve esta búsqueda no es utilitario, sino contemplativo. Teórico no es sinónimo de

Pero es Platón quien aclara y lleva hasta sus últimas consecuencias esta “concepción” de Pitágoras. ¿Por qué declararse “amante de la sabiduría” y no sabio propiamente?

Amantes de la sabiduría son quienes no la poseen. O si quieren ustedes: son sabios quienes conocen su duda, su ignorancia. Filósofo es el que busca, el que no tiene. Filosofar es preguntar. El filósofo es vocacionalmente dubitativo: no es dogmático ni proselitista. No dice: aprende lo que yo sé, dice: aprende el arte de dudar, que es la primera ciencia.⁵⁶

Además de un actuar ejemplar, la *sophía* que se busca en la *episteme* es un saber de teoría. El que busca la verdad lo hace porque no la posee, pero, paradójicamente, la tiene de alguna manera pues no puede hacerse objeto de búsqueda aquello que es desconocido absolutamente. El filósofo, el amante de la sabiduría, busca conocer aquello que no conoce porque su “conocimiento” sobre aquello que no conoce, es insuficiente. La filosofía es dubitativa, además, porque es una dialéctica entre saber y no saber. Interroga quien tiene un saber insuficiente, quien quiere conocer a “profundidad” el ser de lo interrogado, quien no es sabio y es consciente de su propia ignorancia. La *sophía* de la *philo-sophía* está en su dimensión socrática: es la *docta ignorantia*.

En la *Apología* se lee: “Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma

inútil en el sentido de que no sirve para nada, sino en el hecho de que no produce útiles. 3) Filosofía es aspiración a la sabiduría. La palabra *φιλία* significa amor, tendencia, deseo. La palabra *σοφία*, que significa sabiduría, puede entenderse, al menos, en tres sentidos: práctico, que habrá de entenderse como el ingenio o destreza para hacer algo; como prudencia o perspicacia y aquí puede ser sinónimo de *σωφροσύνη*; y por último como sabiduría, en el sentido de la contemplación. La atención habrá de recaer sobre la *φιλία* y no sobre la *σοφία*. La tendencia o deseo de la sabiduría se da porque no la poseemos, sólo deseamos aquello que no tenemos y que podemos, en tanto que posibilidad, adquirir, aunque nunca completamente; por ello es que la tendencia, en tanto que motor de la búsqueda, habrá de permanecer como una constante. 4) Filosofía es contemplación. *θεωρία* significa vista, contemplación, especulación de la mente. La teoría se relaciona con el último sentido de *σοφία*. Se puede intentar ser sabio gracias a la actividad contemplativa. Lo que vemos es el mundo, el cosmos, la realidad; pero lo vemos con un sentido diferente, no ya como una realidad para mí, sino como una realidad común, susceptible de ser explicada por sí misma gracias a que la racionalidad (o legalidad) le es immanente. La contemplación es una forma nueva de ver el cosmos. De verlo con los ojos comunes del logos.

⁵⁶ Nicol, Eduardo, “El hombre y la duda” en *Ideas de vario linaje*, p. 304.

pequeñez, en lo que no sé tampoco creo saberlo.” (21d) Por ello, con la episteme nace un modo de ser humano que consiste no solamente en pensar el Ser de manera desinteresada, sino en pensarse a sí mismo, esto es, ponerse a sí mismo como objeto de las propias meditaciones, y con ello adueñarse de sí buscando la “sabiduría propia del hombre”; lo cual, en términos socráticos, consiste en la autarquía. La autarquía es una posibilidad en la vida de cualquier hombre porque cualquiera es capaz de re-flexionar sobre su propia existencia. Esta re-flexión es “un movimiento de vuelta” del hombre hacia sí sin haber salido de su propio ser. Mejor diríamos, que es una interiorización, un diálogo silencioso del alma consigo misma, es *diánoia*, como diría Platón.⁵⁷ En este vuelco, el hombre se pone ante sí aunque sea incapaz de pensarse metódicamente. La autarquía es autoconciencia porque es *diánoia*. Toda autoconciencia es re-flexiva en tanto que es vida que se pone a sí como objeto de meditación. Además, autoconciencia es sapiencia humana en la forma del saber que éticamente habita el hombre porque, como se vio anteriormente, cualquier solipsismo le es imposible al ser humano. Cada acto verbal es un acto ético, de ahí la importancia del diálogo. Importancia recobrada por Nicol como herencia de Sócrates, el cual prefirió morir antes que dejar de dialogar, de filosofar, de cuestionarse: “me investigué a mí mismo”, diría Heráclito (B 101). Los actos verbales no se reducen a la doxa, la episteme es una forma depurada del diálogo, y esto en dos sentidos: como apropiación de una tradición o la actualización de un pasado que es vitalmente cercano, por una parte y, por otra, como la sapiencia de que la verdad sólo se logra en comunión porque se da en comunidad, bien sea ésta espacial y temporalmente mi comunidad o bien la tradición antes mencionada; tal que estos dos sentidos tienen su unidad en la base que es la comunidad humana que vive apelando, afanándose a la verdad.

Así, con la episteme nace lo que podríamos considerar un humanismo porque nace una manera de hacerse hombre. Este humanismo es un legado de los griegos para la

⁵⁷ *Sofista*, 263e. La *diánoia* es un diálogo en el que el alma se desdobra y reflexiona sobre sí misma. Sólo que, para Nicol, el desdoblamiento del alma es, en verdad, la inclusión del otro-yo en el yo mismo. La inclusión del otro en el yo es el vacío del otro: la parte de mí que no soy yo, el alter-ego. Este vacío del otro es insuficiencia ontológica. La insuficiencia se busca “llenar” con sujetos determinados a lo largo de la existencia en el plexo de relaciones efectivas o concretas (situaciones vitales) de los hombres. Pero el ser mermado es incompleto independientemente de las relaciones que vaya actualizando. Es en este sentido que se afirma que la inclusión es el vacío del otro: el yo existe *en* el otro, el hombre siempre está falto de sí mismo.

humanidad. La herencia griega, como formación cultural, es una paideia: un modelo educativo. La paideia es formativa porque da una forma.⁵⁸ Lo que Grecia nos legó no sólo fueron teorías “caducas” acerca del Ser y el devenir, sino una idea común acerca de una forma de ser hombre, que es posibilidad de crear ideas de sí mismo, siendo una de ellas, una de las más fundamentales, la libertad buscada, adquirida, deseada por el pensamiento. Esta manera de ser es una forma buena de vivir.

La bondad de la que hablamos aquí no es, por supuesto, la bondad de las virtudes morales; es más bien la bondad en el sentido de la antigua *areté* griega, la que permite decir que un caballo es un *buen* caballo, una coraza una *buena* coraza, cuando rinden un buen servicio. Ahora bien, los hombres son *juzgados existencialmente* por el servicio que prestan como hombres, cada uno en el lugar en que se encuentra (y si cambia de lugar el criterio es siempre el mismo). Pues cada vocación tiene su *ethos* particular; y es la traición a su *ethos* lo que permite decir que un carpintero no es un hombre completo, o que un hombre de Estado no es más que un político, o que un filósofo no es sino un sofista. Por otro lado, pueden quedar todos como buena gente y tener un corazón excelente; pero habrán faltado al fin de sus vocaciones, olvidando las exigencias existenciales, es decir, éticas, inherentes a sus decisiones vocacionales. Entre un filósofo y un sofista, la diferencia no se encuentra en las ideas, pues ellas son todas buenas. La diferencia es ética.⁵⁹

Buena forma de vivir porque mediante ella se pueden alcanzar conjuntamente la sabiduría de lo humano y la *areté* humana, las cuales no son dos cosas diferentes sino dos formas de la misma actividad que es la episteme: la ciencia-filosofía, esto es, dos maneras de encauzar la libertad. Hacer lo humanamente posible no es otra cosa que exaltar lo específicamente

⁵⁸ Recordemos que en Grecia la educación estaba basada en un conjunto de disciplinas y actividades que buscaban la armonía de la polis a través de la armonía del educando. La formación integral de los ciudadanos era el propósito de este modelo educativo cuya noción básica era la *kalokagathia*. La episteme está permeada por esta última noción porque busca la *areté* humana.

⁵⁹ Nicol, Eduardo, “Vocación y libertad” en *Ideas de vario linaje*, p. 297.

humano, pues ya nos dijo Sócrates que “no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.”⁶⁰

⁶⁰ Platón, *Critón*, 48b.

CONCLUSIÓN

En el desarrollo de este trabajo hemos caracterizado la episteme de varias formas: como ontología en tanto que es conocimiento de los fundamentos, como metafísica en tanto que ciencia primera, como ciencia cuando nos referimos al nombre “genérico” tanto de las doctrinas filosóficas como de las ciencias segundas o naturales, como philo-sophía en tanto que amor por el saber, esto es, como pensamiento desinteresado en tanto que philía por la sophía. Esto no ha sido arbitrario, aunque es menester explicar la intencionalidad, la cual, por supuesto, no es confundir al lector.

La ciencia se fundamenta en la presencia del Ser y tiene a su base los cuatro principios ontológicos que son la unidad y comunidad de lo real, la unidad y comunidad de la razón, la racionalidad de lo real y la temporalidad de lo real; esto posibilita la objetividad y la universalidad de su saber. Objetividad porque es una la realidad compartida, lo cual garantiza que la ciencia no piense sino lo real; universalidad porque, independientemente del alcance de los resultados, el conocimiento de la ciencia vale para todos, en tanto que “este mundo [es] el mismo para todos”, como afirma Heráclito. La universalidad de su alcance implica la responsabilidad que impone el hablar sobre lo mismo, sobre esta realidad una y común, compartida históricamente, habitada por el hombre. Por eso no puede ser arbitraria. La episteme funciona, esto es, se organiza, metódica y sistemáticamente. El método es, por una parte, autovigilancia de la razón sobre su propio proceder, es ese estado de vigilia del que nos habla Platón, es la regulación de la razón por sí misma en el escudriño de lo dado, que es la realidad; en este sentido el método es límite: decir lo que las cosas son en sí, pero también es apertura, es decir, expresión: posibilidad de decir el Ser. Por ello, por otra parte complementaria, el método es una manera de desenvolverse ante lo real y un camino de vida en tanto que es una forma de vida, forma que funciona básicamente por amor, pues la vocación de verdad, esto es, el *ethos* de la episteme, es un compromiso que se adquiere no con las cosas sino con el prójimo, el otro-yo y con uno mismo. La comunidad sustenta a la ciencia porque la verdad es común. El eros científico es un logos que se dirige a la comunidad.

Lo relevante es que ese amor de algo, actualizado por la palabra, sea una simple posibilidad. El logos no es en sí mismo amoroso; puede incluso ser odioso. La gran mutación del $\xi\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$, del *animal rationale*, se produce cuando él mismo descubre que su logos puede adquirir nueva forma: cuando crea una forma de hablar que sólo puede activarse por amor. Éste es el amor propio del verbo.¹

Además de la coherencia que cada teoría debe tener al interior de su seno producto del método, la ciencia es sistemática porque a su base se encuentra un sistema de dudas, una concatenación de preguntas que hacen posible la elaboración de una teoría. Si bien la teoría puede ser errónea, no ha de serlo la duda, pues la duda que conforma el sistema es una estructura, y como estructura que hace que la ciencia sea lo que es y no otra cosa. La duda es la esencia de la episteme.

Filosofar, o hacer ciencia en general, consiste en preguntar. El que tiene vocación científica logra lo que se propone antes de obtener respuestas a las preguntas que formula. De suerte que el desinterés no consiste sólo en eliminar las intenciones prácticas, en prescindir de antemano de la utilidad que pueda obtenerse eventualmente de unas verdades; el desinterés radica ya en una actitud que empieza por relegar a segundo plano esas verdades potencialmente útiles, y dar primacía a las preguntas [...] El filósofo y los demás científicos son los que realizan profesionalmente la vocación humana de interrogar por el ser. Las respuestas se dan por añadidura, y no es mejor hombre de ciencia el que cosecha las mejores respuestas, sino el que pregunta con mayor pureza, recordando siempre que todas las respuestas posibles son aventuras. Las aventuras del pensamiento científico no son arbitrarias o irresponsables, porque son metódicas; pero ninguna es absoluta. Lo absoluto está en el acto de interrogar, en la disposición inquisitiva, en la raíz de una vocación de filosofía que considera incierta la *sophía*, pero muy segura la *philia*.²

¹ Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, p. 86.

² Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, pp. 274-275.

De esta forma, “La filosofía es ciencia porque es conocimiento riguroso. Porque reúne, en suma, las características propias de la científicidad que según Nicol están puestas en la objetividad, la racionalidad, el método y el sistema.”³

Pero no sólo la filosofía es ciencia. Al inicio dijimos que la episteme nace como filosofía. Con esto no nos referíamos única y exclusivamente al nacimiento primero de la ciencia, allá en Grecia. Tanto para Nicol como para la autora de este trabajo la episteme vuelve a nacer en cada acto dubitativo con afán de verdad; reiterándose, con ello, la *philía* a la base de cualquier *sophía*, sea ésta de ciencia primera (metafísica u ontología) o de ciencia segunda (física, biología, química, etc.). Así, se encuentra a la base de cualquier pensamiento desinteresado con afán de verdad o teoría el mismo factor genético que es el amor. Por su *philía*, la ciencia es una.

El principio vocacional de la filosofía es la razón de su proceso histórico. La filosofía es un logos dialéctico, pues está llamada a realizar la síntesis de su saber y de su carencia ontológica de saber: la *philía* es segura; la *sophía* ha de reconquistarse permanentemente.⁴

La episteme es una por sus bases, no por sus postulados. Los postulados, las verdades de razón, son posteriores al acto amoroso de investigar lo que el ente es en sí mismo; y es en este sentido que toda ciencia es una literal *philo-sophía*, pues “[...] las ciencias, por su parte, son filosofía en la medida misma en que tienen efectivamente esa función de *philía* por la *sophía*, de amor por el conocimiento y de *philía* por el otro en el compromiso que entraña buscar la verdad, “lo que es” y “dar razón de ello”. La raíz ética de la *philía* condiciona las posibilidades de la ciencia”.⁵ Para Nicol, la episteme, la ciencia, es una filosofía vital y existencial, que no por ello vitalista ni existencialista. Vital porque, como él

³ González, Juliana, “Ética y metafísica en la filosofía de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión*, FFyL, México, 1990, p. 176.

⁴ Padilla Longoria, María Teresa, “La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol” en *El ser y la expresión*, FFyL, México, 1990, p. 77.

⁵ González, Juliana, *Op. Cit.*, p. 177.

mismo nos dice, “*sirve* a los fines de la existencia humana”.⁶ Ella se inserta en la existencia y sirve no porque de ella se generen productos que puedan ser utilizados con fines de lucro, sino porque ella es un fin en sí misma, porque el hombre es un fin en sí mismo. Nicol retoma, lo cual quiere decir que comprende e integra, esto es, revivifica, reforma, la concepción primordial de la filosofía como una forma de ser. Una forma de ser para aquel que la lleva a cabo como profesión de vida y para aquellos que no la ejercen como tal, pues el beneficio vital de esta actividad no únicamente recae en quien la practica con rigor por oficio, sino también en la comunidad humana, en general, pues

En el conato o ímpetu de conocimiento, y de *apropiación* del objeto, está implicado *otro sujeto*, a quien *se ofrece*, por la vía expresiva del *logos*, el conocimiento logrado por nosotros. A quien de hecho extendemos la mano al conocer, no es tanto al objeto conocido, cuanto al prójimo: al que recibe la comunicación de nuestro conocimiento. Y así, la pregunta del *por qué* se responde con la descripción del *para qué*: el hombre se pregunta por el ser para hablar de él *a alguien*.⁷

Como palabra de amor, la *sophía* se ofrece para el bien común, porque esta palabra es un cuidado que el hombre tiene para consigo mismo. Este cuidado es cultivo, cultivo del hombre para el hombre, es decir, cultura. La filosofía es patrimonio de la humanidad puesto que es un bien cultural, es decir, comunitariamente vital.

Pero además de amor por la sabiduría, como lo indica la etimología, la filosofía es una sabiduría amorosa, porque es posibilidad de la ejemplaridad, ya que “La ciencia presenta el carácter distinto de una vocación humana: no es tan sólo una actividad profesional, elegida por unos cuantos individuos, sino la actualización de una capacidad radical del hombre. Esta capacidad cuenta entre los rasgos definitorios de su propio ser, y se ejercita adoptando frente a la realidad una peculiar actitud que la tradición ha designado con el término “desinterés”. La nota esencial y diferencial de la vocación científica es esa

⁶ Nicol, Eduardo, “El mito fáustico” en *La vocación humana*, p. 74. Las cursivas son mías.

⁷ Nicol, Eduardo, “El ser y el conocer” en *La vocación humana*, p. 361.

actitud desinteresada, con la cual consigue el hombre elevarse a una zona existencial superior a aquella en que se desenvuelven sus actividades prácticas.”⁸

La episteme es una vocación, una forma de ser hombre y, como vocación, es una praxis. Sólo que esta praxis supera el ámbito de la necesario, siendo obra de libertad. Mediante la praxis científica el hombre se libera, sin rebasar ni desprenderse de la necesidad, pues atiende a las cosas, a lo real, en su ser mismo, mediante su pensamiento y con el único afán de conocerlas, y con ello, de poseerlas, pues al conocerlas éstas dejan de ser totalmente extrañas, totalmente ajenas. Esta liberación no es política ni ideológica: es ético-ontológica. Esto quiere decir que el hombre, cuando vive permeado por la ciencia, adquiere y mantiene una potencia en su ser, que es la capacidad de actuar desinteresadamente, con una intencionalidad más allá de la pragmaticidad, que es el afán de verdad. Mediante esa potencia se produce una vinculación o afiliación con el Ser que consiste en poseerlo mediante el pensamiento desinteresado. Pensar desinteresadamente es someter el pensamiento ante lo real, contemplar, dejar que los entes se muestren y sean ellos mismos lo que son, sin imponerles usos ni intereses particulares, “[...] pues en la contemplación, que es una apropiación, el ser se integra en *nuestro* mundo por el pensamiento, y permanece, no se consume. El ser no se posee sino cuando es libre; que quiere decir: cuando nuestra propia libertad frente a él nos permite dejarlo que sea como es, sin imponerle tributos.”⁹

Esta forma vocacional de ser hombre que consiste en el sometimiento del pensamiento a lo real no paraliza el pensamiento. Al contrario, lo promueve. Pensar lo real es re-crearlo con la palabra que lo nombra, con la palabra que duda y que lo explica y que, al explicarlo, lo otorga a la comunidad, como una forma de bien común.

Además, la labor de episteme produce, en quien actualiza esta potencia, un cambio interno: un incremento de su ser, pues la episteme es una forma de realizar lo que los griegos llamaban la areté y que es aquella excelencia (y de ahí virtud) a la que puede

⁸ Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, p. 274.

⁹ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 239.

aspirar cada cual en lo que le es propio. La areté humana estriba en la libertad como diferencial ontológico, siendo la episteme una praxis de libertad. Aquel que lleva a cabo la labor de episteme es aquel que actualiza la potencialidad humana de ser “más libre”, aquél que se hace a sí mismo “más hombre”, es decir, aquel que mediante el logos muestra lo que el hombre, cualquier hombre, puede llegar a ser al atenerse no tanto a lo necesario como a lo posible. De ahí la oportunidad de la ejemplaridad. El hombre que lleva a cabo esta labor es el hombre liberado por el pensamiento. Este hombre no se “aleja” de lo real sino que se somete a la realidad misma, ¡a las cosas mismas!, como señala el proceder fenomenológico; y este hombre encarna, ejemplifica, lo que Píndaro nos dice a todos: “¡Ojalá llegues a ser cual eres, ya que has llegado a saberlo!”¹⁰ Es cierto que el poeta se dirige a un joven atleta en esta máxima, pero lo importante de ella no es la profesión de dicho atleta. Píndaro, al igual que Sócrates, nos exhorta a ser fieles a nuestra propia naturaleza humana, a realizar aquellas posibilidades que dentro de nuestra humanidad son las mejores porque son las más buenas conforme a nuestra physis. Si el filósofo y el poeta exhortan al bien de la realización propia en la excelencia humana es justamente porque el hombre no está determinado a ser lo mejor posible. Éste es el único ser que puede degradar su ser, que puede des-hacerse porque es el único ser que puede actuar contra-natura, esto es, contra su propia naturaleza humana.

Haciendo ciencia se libera el hombre. Sometiéndose a lo real, alcanza la virtud de su propia humanidad. La liberación mediante el pensamiento desinteresado no es casualidad: es producto que se integra al ser de quien adquiere el compromiso de pensar lo real, y con ello se integra a la comunidad humana como una posibilidad de ser humano. La ciencia humaniza al hombre porque es areté del hombre, como nos enseña Sócrates: es vocación de libertad.

La filosofía se aprende, pero lo decisivo es aprender a filosofar. Esto significa aprender a ser hombre. Lo que la filosofía enseña es que ser hombre, existir con autenticidad humana, es una profesión que requiere

¹⁰ Píndaro, *Píticas*, 2, 72.

aprendizaje continuo, y en la que todos hemos de ser profesionales. El filósofo es profesor en tanto que invita a profesar la vida.¹¹

Por eso es que “El fin de la ciencia la trasciende. Como quiera que ella se conciba, este fin es el hombre. Desde luego, la concepción de la ciencia entraña una concepción del hombre.”¹² Históricamente, la verdad es para el hombre la ganancia de la realización de su posibilidad más humana, es la ganancia de una base sólida, una forma de comunidad firme y segura, y es una vía de transmisión sobre la base de las individualidades que son muestra de la excelencia que el hombre puede lograr con su propia humanidad, la areté, la virtud propiamente humana. Episteme, verdad y virtud son todos ellos nombres de lo que el hombre puede hacer en libertad y, por tanto, ser.

¹¹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 196.

¹² *Ibid.*, p. 81.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ Argüelles, Luz María, “El humanismo de Eduardo Nicol” en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, México, 1999.

ANAXIMANDRO en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

ARISTÓTELES, *Metafísica* [Traducción de Tomás García Calvo], Gredos, Madrid, 2006.

DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía* [Traducción de Guillermo Quintás], RBA Coleccionables, Barcelona, 2002.

DESCARTES, René, *El discurso del método* [Traducción de Risieri Frondizi], Alianza, Madrid, 2008.

EMPÉDOCLES en *Los filósofos presocráticos* [Traducción de Ernesto La Croce] vol. II, Gredos, Madrid, 2008.

GONZÁLEZ, Juliana, CASTANY, Bernat y MORA Antoni (coord.). *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos Huellas del Conocimiento, Extraordinarios, vol. III, Barcelona, 1998.

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

GONZÁLEZ, Juliana, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, UNAM/Paidós, 2000.

GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM/FCE, México, 2001.

GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, México, 1981.

GONZÁLEZ, Juliana, “Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Theoría Revista del colegio de filosofía*, no. 3, FFyL/UNAM, México, 1996.

HEGEL, G. W.F, *Ciencia de la lógica* [trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo], Tomo I, Solar/Hachette, Argentina, 1968.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo* [Traducción de José Gaos], FCE, México, 2004.

HERÁCLITO en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

HESÍODO, *Teogonía* [Traducción de Aurelio Pérez Jiménez], Gredos, Madrid, 1997.

HORNEFFER, Ricardo, “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol” en *Theoría Revista del colegio de filosofía*, no. 3, FFyL/UNAM, México, 1996.

HORNEFFER, Ricardo, *Eduardo Nicol: semblanza*, El colegio de Jalisco/ Generalitat de Catalunya, Zapopan, 2000.

HORNEFFER, Ricardo, *La expresión, fundamento ontológico de la dialéctica del hombre en la obra de Eduardo Nicol*, tesis para obtener el título de licenciado en filosofía, 1984.

HORNEFFER, Ricardo (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*, FFyL/UNAM, México, 2009.

LINARES, Jorge Enrique, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*. FFyL/UNAM, México, 1999.

NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en filosofía*, FCE, México, 2001.

NICOL, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1997.

NICOL, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, FFyL/UNAM, México, 1990.

NICOL, Eduardo, *La agonía de Proteo*, UNAM/Herder, México, 2004.

NICOL, Eduardo, *La idea del hombre* 2ª ed., FCE, México, 2003.

NICOL, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, IIFL/UNAM, México, 2007.

NICOL, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1994.

NICOL, Eduardo, *La vocación humana*, CONACULTA, MÉXICO, 1996.

NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 2001.

NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª edición, FCE, México, 2003.

NICOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1996.

MÁRQUEZ Pemartín, Claudia, “Ontología del hombre en Eduardo Nicol” en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, México, 1999.

PITÁGORAS y los primeros pitagóricos en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

PLATON, *Apología* [Traducción de Julio Calonge], vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

PLATON, *Banquete* [Traducción de Luis Gil], Terramar, Argentina, 2006.

PLATON, *Critón* [Traducción de Julio Calonge], vol. I, Gredos, Madrid, 2008

PLATON, *Parménides* [Traducción de María Isabel Santa Cruz], vol. V, Gredos, Madrid, 2002.

PLATON, *Protágoras* [Traducción de Carlos García Gual], vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

PLATON, *Sofista* [Traducción de Néstor Luis Cordero], vol. V, Gredos, Madrid, 2002.

PLATON, *Teeteto* [Traducción de Álvaro Vallejo Campos], vol. V, Gredos, Madrid, 2002.

PARMÉNIDES en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Gredos, Madrid, 2008.

TALES DE MILETO en *Los filósofos presocráticos* vol. I, Gredos, Madrid, 2008.