

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
Colegio de Filosofía

# EDUARDO NICOL: AÍSTHESIS Y EXPRESIÓN

Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Sustenta: Carlos Alberto Vargas Pacheco  
Asesor: Mtro. Josu Landa Goyogana





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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



*A mi deseo cumplido*



## AGRADECIMIENTOS

Dar gracias es el instante en donde recordamos la humildad pues nos enfrentamos a ese momento decisivo en el cual reconocemos que, sin aquellos a quienes agradecemos, simplemente no podríamos haber llegado a la situación actual. Agradecer es, en suma, reconocer que merced al otro uno logra ser quien es.

Este trabajo que presento como la culminación de una formación académica, que supuso varios esfuerzos y tremendos sacrificios, no fue sólo mi logro sino el de una constelación que alumbró mi camino. Enunciar a todos y cada uno haría que llenase un número igual o mayor de páginas que el de la tesis misma. Sin embargo no quiero dejar de enfatizar la gratitud que siento hacia mi madre, mi hermana, sobrina y abuela, quienes a pesar de las situaciones difíciles me dejaron caminar acompañándome hacia el llamado de mi vocación.

Agradezco a mis tíos quienes, a pesar de sus convicciones, respetaron siempre mi decisión. Doy gracias por la fortuna de tener a mis amigas, las bellas *madames*, con quienes inicié y viví la aventura en la filosofía. La presencia de mis nuevos y sólidos amigos de la facultad ha sido también capital para mi formación. Ingrato sería, sin duda, si no reconociera también la labor de mis maestros, siempre exigentes, que me hicieron dar lo mejor de mí.

Además de estos puntos de referencia sin los cuales yo estaría extraviado, agradezco profundamente a quienes considero mis cuatro sólidos pilares en la filosofía, José Wiechers, Ricardo Horneffer, Santiago García y, desde luego, mi asesor y amigo Josu Landa. A ellos les agradezco su experiencia, paciencia y confianza en mi desarrollo filosófico.

## 8 *Agradecimientos*

Doy gracias también a mi gran amiga Teresa Islas por el entusiasmo y apoyo con la edición y diseño de este trabajo que, en algún sentido, también es suyo.

Por último, agradezco *mi deseo cumplido* porque su presencia constante me dio las fuerzas necesarias en las turbulencias de mi vida para llegar hasta aquí.

Gracias a cuantos he mencionado por hacerme sentir que compartimos el ser.

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS | 7

INTRODUCCIÓN | 11

I. HACIA LA EXPERIENCIA ORIGINARIA DEL SER | 17

1. La recuperación de la αἴσθησις | 17
2. Atender al ser para conocer | 30
  - a) La relación entre los modos de ser y el conocer | 30
  - b) Aísthesis, atención y conocimiento | 37
3. El cuerpo, el hombre y la expresión | 44
  - a) El problema del cuerpo en Descartes | 45
  - b) El problema del “auténtico dualismo” | 50
  - c) Aísthesis y cuerpo | 55

II. EXPRESIÓN: SÍNTESIS LÓGICO-ESTÉTICA | 61

1. Fenomenología y aísthesis | 61
  - a) El ser y la fenomenología | 61
  - b) El ser de la expresión y la fenomenología | 67
  - c) El sentir y la expresión | 72



10 *Índice*

2. Logos y aístesis | 77

a) Dialéctica como fenómeno | 77

b) La razón, la palabra y el sentir | 83

c) El sentir simbólico | 89

III. CONCLUSIONES | 99

1. Si el ser es lo más patente, entonces se siente | 100

2. Todo fenómeno implica la aístesis | 102

3. La aístesis es dialéctica y simbólica | 104

4. La aístesis acompaña al logos en la expresión | 106

BIBLIOGRAFÍA | 109

## INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el pensamiento de Eduardo Nicol, el ser humano es esencialmente expresión. Todo lo que hace el hombre, según esta idea, lleva implícito el sello de su ser. La filosofía nicoliana pretende dos objetivos centrales: de una parte, muestra que el ser no se encuentra oculto o allende los límites de las apariencias; no se localiza en un lugar trascendente o celeste esperando ser reencontrado por la racionalidad humana. Para Nicol el ser<sup>1</sup> está a la vista, es la presencia más inmediata y, sin embargo, una gran parte de la tradición filosófica en Occidente (Parménides, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel por mencionar algunos ejemplos) no lo ha notado; más aún –indica el filósofo de origen catalán–, esta tradición ha vuelto problema algo que no es más que evidencia. El ser es presencia, enuncia contundentemente Nicol; es la manifestación primaria a partir de la cual toda experiencia se funda. Por otra parte, el segundo objetivo de la filosofía

<sup>1</sup> El término *ser* es de capital importancia en el pensamiento de Nicol y, desde luego, en la tradición filosófica de Occidente. Puesto que la noción de *ser* en Nicol no corresponde a lo que la tradición metafísica comprende por dicho término, se hará la distinción y aclaración siguiente: se empleará *ser* (con minúscula) para referirse a lo que Nicol comprende que es el ser mismo, esto es, como la presencia clara, inmediata y absoluta; frente a esto, se escribirá en ocasiones *Ser* (con mayúscula) para enfatizar que ésta es la noción que la tradición metafísica ha empleado hasta Nicol y que se refiere al ente en tanto que ente, a lo esencial o lo radicalmente inmutable que constituye, fundamenta y se encuentra más allá de la percepción inmediata de cualquier objeto. Además de esto, por respeto a la labor de Nicol, se colocará con mayúsculas la fórmula “Hay Ser”, que sintetiza la patencia del ser en tanto que presencia; la razón de colocarlo con mayúsculas es que el propio filósofo, hacia el final de su obra, decide colocar dicha expresión con mayúsculas para reafirmar su carácter absoluto y evidente.

nicoliana consiste en señalar que los rasgos esenciales del hombre se encuentran en la expresión pues en ella se deja ver la peculiaridad ontológica del ser humano: el hombre *es expresión*. En esta última se involucra la historicidad de la humanidad, al tiempo que entraña el vínculo que produce la comunidad de los hombres. La expresión, en suma, abre el horizonte de comprensión del ser del hombre.

Clave medular de la expresión es, en el pensamiento nicoliano, el logos. Este término siempre es entendido por el autor en sus acepciones más radicales, es decir, como *palabra* y *razón*. El logos es caro para el filósofo oriundo de tierras catalanas pues considera que éste es el gozne que enlaza al hombre con sus congéneres y a éstos con el ser. De acuerdo con esto, a través del logos se captura la presencia del ser y, al mismo tiempo, se promueve la expresión humana que, en última instancia, comunica al ser. Además, para Nicol es claro que la expresión no es una alternativa en el hombre, o sea, al ser humano no le es posible evitar ser expresivo pues si ésta es su esencia, es claro que no puede renunciar a ella. La expresión es el dato primario del humano, es una dádiva que le viene dada por naturaleza para ser *más* que naturaleza; y es que el *plus* del hombre radica en el hecho de ser libre, de formar su ser en la multiplicidad de actividades que *puede* desempeñar. Al ser humano, pues, le ha sido dado el don de la expresión para mostrar su ser en su hacer y, recíprocamente, poder hacer en virtud de su ser.

Como puede notarse, entonces, toda actividad del hombre es expresiva. Su ser está tatuado en cada creación humana, sea artística o técnica, sea un poema o un Estado. El ser humano va dejando su huella con el andar del tiempo y ese vestigio de su paso es lo que origina la historia. Cabe señalar que en el pensamiento de Nicol la historia no se reduce al estudio del pasado sino a la constitución ontológica del ser humano. En efecto, lo que ha sido el hombre a lo largo del tiempo no se queda en el olvido pues la presencia de ello *con-forma* su presente. De manera que la expresión del hombre va tejiendo la trama de su historia y, al mismo tiempo, la historia da forma al ser de la expresión: por la expresividad el pasado se hace presente. Así pues, llevar a cabo una metafísica de la expresión tiene por objetivo analizar el acontecimiento de esta

última y penetrar en ella para sacar a la luz los elementos que la suscitan. El logos, como ya se mencionó, es la piedra angular de la expresión pues, de acuerdo con Nicol, es el modo más eminente de ésta.

Ahora bien, es innegable que el ser humano es también un ser cuya sensibilidad es peculiar. Es decir, el hombre siente, pero no sólo respondiendo a estímulos del medio en el que se encuentra. ¿No acaso el hombre expresa *porque* siente? El sentir toma una dimensión distintiva en el humano porque no se refiere exclusivamente a *datos de los sentidos* que posibilitan la percepción. La pura sensibilidad es, en rigor, *in-sensible* pues una vez que se tiene noticias de cualquier sensación, ésta es expresada por el hombre, lo cual implica que ya está impregnada de logos. Si la sensación pura careciese de racionalidad entonces, ¿cómo podría comprenderse y, más todavía, expresarse? Lo que ocurre es que la sensación siempre involucra a la razón y no puede desprenderse de ella; por esto la pura sensibilidad es *in-sensible*, pues toda sensación supone la racionalidad para hacerla consciente y, naturalmente, esto implica que la sensación ya no es *pura*. De manera que el sentir es más que sola percepción puesto que aparece siempre en la expresión, a la vez que la motiva. Por lo tanto no es impertinente señalar que la sensibilidad juega un papel importante en el acontecimiento de la expresión. Así, es posible formular la siguiente pregunta: ¿cómo se inserta el sentir en la expresión?

A partir de esta pregunta toma cuerpo la presente investigación pues ciertamente el sentir del hombre se debe encontrar en sus expresiones. Más radicalmente, se intentará mostrar que, de hecho, el sentir forma parte constitutiva de la expresión. Asimismo, dado que –de acuerdo con las tesis de Nicol– la expresión no sólo es la manifestación del ser del hombre sino que siempre y en todo momento hace presente al ser, ha de mostrarse que el sentir permite también hacer asequible este fenómeno. De manera que se rastreará, a partir de algunos textos de la obra nicoliana (la *Metafísica de la expresión*, principalmente), la importancia del sentir como componente fundamental del ser de la expresión. Para tal fin, se ha decidido emplear el término griego *aísthesis* que comúnmente se suele traducir por *percepción* o *conocimiento sensible*. Sin embargo, el sentido que dicho término poseerá a lo largo del presente trabajo va más allá de lo

que dichas traducciones ofrecen. El motivo de esto es que, como se mencionó, la distinción de percepción respecto de otro tipo de sentir (póngase por caso, los sentimientos), es más de carácter analítico que de experiencia. En efecto, la percepción de un color, de una textura en cualquier superficie o la temperatura de algún objeto no difiere esencialmente de sentir miedo, euforia, dolor o placer; todas éstas son —por decirlo de algún modo— *modalidades del sentir* pues todas comparten el hecho “puro y simple” de que *se sienten*. Naturalmente no se sienten igual, pero no hay manera de que carezcan de sensación alguna y consiguiente expresión. Así pues, *sentir* y *aísthesis* significarán en lo sucesivo lo mismo y se tratará de mostrar cómo influyen en la formación de toda expresión.

Teniendo en cuenta esto último el presente trabajo se ha subdividido en dos partes generales integrados por cinco capítulos (tres en la primera parte y dos en la segunda). En la primera de ellas se analizan los tres componentes que, según Nicol, son indispensables para que el hombre recobre la experiencia inmediata del ser, cuya patencia ha negado casi toda la tradición filosófica. Así, en el primer capítulo se analiza el hecho de que la *aísthesis* no se encuentra en ningún momento desligada del *logos* y que, en razón de esto, la noción de *sensaciones puras* no es sino un concepto abstracto que sirve para dar una explicación de cómo surge el conocimiento. Esto implica, desde luego, que las puras sensaciones no son una vivencia posible pues en el momento en el que la *aísthesis* tiene lugar, ya contiene al *logos* en sí misma. Sin embargo, desde este primer momento se plantea con mayor precisión la cuestión acerca de si sólo el *logos* acompaña a la *aísthesis* como si ésta fuera subordinada de aquél o si, por el contrario, el sentir también determina la presencia del *logos*. En el segundo capítulo de la primera parte se lleva a cabo un análisis en torno al funcionamiento del llamado “dispositivo atencional”. De acuerdo con Nicol, la relación entre el conocimiento humano y la presencia del ser se efectúa por medio de la atención. Dicho de otra manera, el pensamiento nicoliano sostiene que por el hecho de que se presta atención al ser es posible conocer. Sin embargo, la atención no tiene una función homogénea pues la forma de ser de lo conocido varía y, por consiguiente, el conocimiento generado a partir de ello no es del mismo tipo.

La cuestión de fondo es que el ser se presenta *de diversos modos* en función de la forma que posean los entes con los cuales el hombre entra en contacto. Así, los vínculos entre el ser y el conocer serán esclarecidos en el desarrollo de esta sección. Para finalizar la primera parte, el tercer capítulo centra la atención en la cuestión del cuerpo, también anunciada por Nicol, para la recuperación del ser. En este apartado se hace una reconstrucción general del origen del dualismo que advierte que el cuerpo es la base de lo contingente y, por tanto, no puede ser tomado en cuenta para dar razón del Ser ni para analizar lo esencial del hombre. Así, se remonta hasta el problema del cuerpo legado de Descartes, según el cual se afirma que lo corpóreo no pertenece al yo pensante. De este modo el yo queda separado de su propio cuerpo y la reintegración termina siendo, precisamente, un problema. Asimismo se hablará del que Nicol considera “auténtico dualismo” y los problemas teóricos que esto constra.

En la segunda parte de este trabajo se va sintetizando el análisis previo de la *aísthesis* con las nociones de *fenomenología*, *dialéctica* y *símbolo*. Tomando como eje esto, en el cuarto capítulo se estudian las relaciones entre la *aísthesis* y la fenomenología y, para ello, se reconstruye brevemente lo que Nicol entiende por esta última, al tiempo que se muestra su relación con el ser y el hombre, respectivamente. En este capítulo se hace explícita la razón por la cual el filósofo mexicano no considera que la fenomenología sea un método más que se agrega al conjunto de la filosofía sino el proceder natural que todo hombre posee y, por consiguiente, la condición metódica de la filosofía. Por último, en el capítulo final se hace un sondeo general acerca de la noción de dialéctica que imprime un sello particular a la obra de Nicol. Esta noción, a su vez, se halla ligada directamente al logos pues éste es dialéctico en sí mismo. En esta sección, pues, se analiza al logos para, finalmente, poder mostrar que éste es simbólico respecto de la *aísthesis* y que ahí donde aquél se presenta siempre va acompañado del sentir. Por supuesto, el cierre de este trabajo concluye sacando a la luz cuatro ideas centrales que pueden tomarse como argumentos que muestran que la *aísthesis* es un concepto de suma importancia en el acontecimiento de la expresión y, por tanto, del ser del hombre.

Quizá, antes de entrar en materia convenga hacer una última aclaración. Debido a la naturaleza del tema no se logró encontrar material suficiente que enfoque el estudio de la obra nicoliana hacia la *aísthesis*. Por esta razón muchas afirmaciones sobre el sentir han sido hiladas a partir del pensamiento del propio autor, algunas incluso como extrapolaciones con una respectiva justificación, además se ha incluido a pensadores contemporáneos al autor que también han dicho algo al respecto. Con todo, se trabajó lo más apegado a la obra nicoliana, no sin una dosis de ejercicio crítico en pos de lograr navegar un poco más en el pensamiento de este filósofo. Por lo demás, se puede decir que la riqueza que aún se puede extraer del trabajo de este pensador es vasta y estimula la creación de nuevos senderos. Este trabajo intenta ser uno de ellos.

# I. HACIA LA EXPERIENCIA ORIGINARIA DEL SER

## 1. La recuperación de la αἴσθησις

Por lo menos desde la Grecia clásica la facultad más estimable del hombre es la razón. Es su intelecto lo que distingue al ser humano de otros entes y que, según se creía, lo hace cualitativamente superior a ellos. Además el valor de la razón se cifra –según aquella convicción– en el poder que le ha dado al hombre pues la cultura, es decir, toda expresión humana a lo largo de la historia ha sido producto de la racionalidad. Parecería, por consiguiente, que la definición de hombre en tanto animal racional ofrecida por Aristóteles es la más adecuada exposición de lo esencial del ser humano. De manera que hay dos dimensiones en el hombre. Por una parte, lo concerniente al ámbito que responde a leyes establecidas en la naturaleza, el cambio, y que el ser humano es incapaz de evitar o controlar a voluntad; ésta sería la dimensión de lo necesario, así denominada por Nicol,<sup>1</sup> y que se muestra como determinante en el hombre. Por otra parte, la razón como aquello que trasciende la necesidad y que le permite al hombre ser más que un ente biológico orgánico; evidentemente esto lo distingue del resto de los entes. Es la racionalidad la facultad en virtud de la cual el ser humano crea o transforma su entorno dejando la huella de su ser en él y la facultad que no se encuentra determinada por ningún orden natural. En efecto, el hombre es capaz de ser más que necesidad por su libertad, por la capacidad de elegir y orientarse en la vida a través del ejercicio racional. Y a pesar de la eminencia que la razón ha poseído por tantos siglos, queda

<sup>1</sup> Véase Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 205-224



aún la sospecha de si es ella, por sí misma, la que efectivamente dota al hombre de singularidad ontológica. Sobreviene, entonces, la pregunta de si es posible que sólo una facultad del hombre haya generado todo lo que éste es y ha sido. En el fondo es muy cuestionable que la reducción del hombre a la facultad racional sea posible.

En filosofía el logos, entendido como razón, ha sido de crucial importancia para la conformación de la tradición que, de acuerdo con Nicol inició con Parménides,<sup>2</sup> pues éste fue el primero que problematizó al Ser. Este filósofo afirmaba que el único camino seguro para llegar al Ser (y, por tanto, a la verdad) es el logos.<sup>3</sup> El caso del *padre* eléata es de cabal importancia porque con él se genera la primera gran crisis de la filosofía y, se podría decir, de la existencia humana en general. Esto último se afirma porque la crisis no fue un asunto exclusivo de una teoría sin más, sino que repercutió en la manera de ver el mundo y, por consiguiente, de actuar en él. A partir de Parménides la existencia humana quedó dividida en dos planos que parecían irreconciliables por ser incompatibles: por un lado, el ámbito de lo contingente que por ser temporal y ceñirse a los sentidos resulta de poca fidelidad y no conduce a la verdad. Por otro lado, lo concerniente a la verdad inmutable e indubitable, cuya existencia es perenne y eterna, y su acceso sólo es posible por vía de la razón (logos). El ser humano, a partir de la escisión de la realidad, fue caracterizado por dos planos que se hallaban en pugna, a saber, el cuerpo con sus pasiones y la captación de falsedades, y el alma o intelecto, que acercaba al hombre a la divinidad, a la contemplación de lo sublime o de aquello que, por su naturaleza, es siempre verdadero y cierto. Por consiguiente, la división entre Ser y tiempo que condujo a la escisión cuerpo-alma (o mente, espíritu, intelecto, etc.)<sup>4</sup> implicó también la estima de lo segundo y el deseo

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>3</sup> Véase Parménides, “*Poema Ontológico*”, en *Los filósofos presocráticos I*, 28 B2, 1-2; 28 B2, 3-8; 28 B3

<sup>4</sup> Es claro que *alma*, *espíritu*, *intelecto*, *mente* y, por supuesto *razón* y *logos* no son sinónimos exactos y refieren cuestiones diversas. Sin embargo, lo que se quiere dar a entender es que tales nociones apuntan a un mismo ámbito de lo humano que se caracteriza por ser *in-sensible* y, en este sentido, trascendente. En síntesis todas estas nociones conciernen a la

de superación de lo primero.<sup>5</sup> El cuerpo y el cambio o tiempo, por consiguiente, fueron considerados como un lastre que portaba consigo el error y la falsedad e, incluso, la maldad.

Platón es, quizá, el representante más importante respecto de la necesidad de vincular esos dos mundos que integran, por decirlo de algún modo, la realidad. De hecho, para el ateniense es claro que el mundo fáctico, es decir, la realidad palpable y sensible, constituye una degradación ontológica respecto de la Realidad verdadera cuya incorruptibilidad la sitúa en el plano divino y, consiguientemente, *in-sensible*. El mundo de los *Eidos*, donde los dioses andan en caravana,<sup>6</sup> es representable a través del *nous* pero de una manera opaca por el estorbo que representan el cuerpo y sus afecciones. Los sentidos pueden ser equívocos y, por tanto, impiden que el alma se reintegre a lo que le es afín: el Ser, la Verdad, la Belleza y la Bondad. Mientras se esté con vida en el mundo sensible –piensa Platón– es menester aprender a morir y con mayor razón si la vida se ha consagrado a la filosofía. El filósofo, entonces, debe aprender a desligarse de la αἴσθησις, del ámbito de lo sensible que se ubica en el cuerpo porque éste interfiere en la misión de liberar al alma que se encuentra “encerrada como una ostra”<sup>7</sup> en aquél. De acuerdo con Platón, la realidad real –valga la redundancia– no es accesible cabalmente mientras se viva entre sombras que confundan los sentidos y atrofién el pensamiento. Así, la filosofía debe superar todo el ámbito sensible con miras a entrever la verdad y, de ese modo, liberar el alma; esto lo indica Platón cuando afirma que:

Conocen, pues, los amantes del saber –dijo [Sócrates]– que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de

parte inmaterial del hombre y, por ello, se están empleando indistintamente en este caso.

<sup>5</sup> A este respecto Nicol advierte que la ruptura entre el Ser y la realidad cambiante implica la separación de dos aspectos en el hombre cuando afirma que: “la disociación entre ser y realidad corresponde [en el hombre] a la que se produce entre el [*nous*] y la experiencia, entre el pensar y el expresar.” E. Nicol, *op. cit.*, p. 32

<sup>6</sup> Véase Platón, *Fedro*, 246d-248a

<sup>7</sup> Platón, *Fedón*, 250c

una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándola a que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que por ella misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible.<sup>8</sup>

La realidad de veras, como puede apreciarse en el pasaje, se halla emparentada con el pensamiento y con la razón (*logos*).<sup>9</sup> El Ser puede *verse* sólo medianamente si se afina y orienta la visión sensible hacia él. La realidad, entonces, queda desarticulada de la experiencia cotidiana, se vuelve ajena y, más todavía, deja de ser común para los hombres.<sup>10</sup> La filosofía o, más precisamente, la metafísica, asumió la tarea de *re-traer* la *Realitas* a la vida humana o, mejor dicho, de orientar la vida fáctica de los hombres hacia la perfección de la realidad absoluta. El objetivo de la *ciencia primera* fue, en suma, tener la eternidad frente a la contingencia, llenar el ser carente con el Ser absoluto, imperecedero, perfecto y divino. Buscar la trascendencia quería decir renunciar a la vida humana, más radicalmente, renunciar a *ser* humano.<sup>11</sup> Frente a

<sup>8</sup> *Ibid.*, 82e-83b

<sup>9</sup> De hecho Nicol afirma en su *Metafísica...* que: “Toda forma de pensamiento (*nous*) implica el *logos* [...] Pues el *logos* combinado con el *nous* es la capacidad de que disponemos para captar el ser en sí.” E. Nicol, *op. cit.*, p. 138

<sup>10</sup> Recuérdese en este punto que Nicol indica que la realidad (y, por tanto, el ser puesto que según él son lo mismo, *cf. ibid.*, p. 99 y *passim*) tiene la característica de ser común y, por ello mismo, de ser comunicable. Dado esto, el suspenso que implica la escisión en el ser, implicó que la comunidad dejara de ser efectiva.

<sup>11</sup> En aspecto, Platón y Aristóteles han sido, quizá, dos de los mayores expositores de tal

esto el pensamiento de Nicol considera que el esfuerzo de la filosofía consiste no en superar las apariencias en pos de algo que se encuentra allende los límites de su percepción, sino en restituirle al hombre algo que, de inicio, no se le esconde, es evidente y se comunica sin reparos en el constante ejercicio dialógico con el otro: el ser.

Nicol afirma que la nota distintiva del hombre, cuya relevancia ha ignorado la gran mayoría de la tradición filosófica, es la expresión. Y se ha ignorado porque, en términos del filósofo catalán, “la expresión es un fenómeno de cambio”.<sup>12</sup> En el pensamiento nicoliano la expresión es la constitución ontológica del ser humano porque sus acciones siempre se hallan cargadas de un sentido o un significado que es comprensible para otro individuo. Esta comprensión revela que la expresión siempre es *lógica* debido a que el logos –que es razón y palabra– permea el ser del hombre, es común entre los individuos y ello posibilita la comunicación entre sí. En este sentido, puesto que el semejante es humano y todo su ser posee logos, comunica su ser con su presencia; el otro siempre dice algo, incluso estando en silencio. La expresividad, a su vez, manifiesta la libertad humana (*poiesis*) porque el ser humano es el único creador de sentidos: expresar es mostrar la posibilidad de ser. Cuando el hombre expresa, no lo hace de manera unívoca ni homogénea; tampoco es posible afirmar que existan dos expresiones iguales o idénticas porque cada una es única. Y, sin embargo, la expresividad es la nota común del ser humano pues las diferentes expresiones confirman la comunidad expresiva de los hombres; por ello sólo éstos pueden ser el “ser de la expresión”. Ahora bien, dado que la expresividad del hombre es un dinamismo evidente, resulta claro que su movimiento la situaría en el ámbito del devenir y, por tanto, en el terreno de la contingencia, de acuerdo con la gran tradición que tanto critica Nicol. El movimiento y el dinamismo fueron excluidos por la metafísica tradicional y, por ello, la expresión no fue tomada en cuenta como rasgo *esencial* del hombre. La razón de esto es que la esencia humana debía ser una parte

pensamiento. El objetivo en ambos es el de trascender la contingencia humana en pos de la inmortalidad del alma.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33

*in-mutable*, o sea, eterna y correspondiente con la realidad trascendente que se encuentra *más allá* del cambio. Este argumento es, como puede apreciarse, bastante lógico en el sentido de que se articula coherentemente. No obstante –como decía Unamuno– la lógica suele alejarse pronto de la inmediatez de la vida.<sup>13</sup> El que la esencia del hombre deba ser, lógicamente, algo trascendente porque en ella se encuentra su verdadero ser, es decir, aquello que no cambia en él, es un razonamiento que ha suspendido la experiencia vital humana pues la evidencia de la expresión se hace patente en la captación inmediata de los hombres. Así, la metafísica tradicional se arroga la posibilidad de suspender y superar la expresión humana porque, según sus principios, ella resulta irrelevante frente a la esencia porque es contingente e irracional. Entonces, la metafísica asume como certeza la hipótesis de que el ser humano puede ser *definido* a cabalidad sin tomar en cuenta sus expresiones, bajo el supuesto de que la esencia humana subyace, inmutable y eterna, bajo las múltiples formas de expresión que encubren su verdadera realidad.

En contraposición a esto Nicol señala que es menester llamar la atención fenomenológicamente a los hechos mismos y recuperar la evidencia primaria del ser en general y de la expresión humana en particular. Para llevar a cabo tal giro es necesario deshacer el hiato entre el mundo trascendente y el mundo sensible y, puesto que ellos implican la división entre el alma (el intelecto o la razón) y el cuerpo, resulta que también es necesario resarcir esta fractura. Dicho en otros términos, la recuperación del ser implica, desde la perspectiva de Nicol, la reintegración del cambio al ser, de la contingencia a la perdurabilidad tanto en el orden de la realidad como en el ámbito humano. En esto último es donde el filósofo catalán puede admitir que la expresión es el punto nodal en el cual se ubica la esencia del hombre pues al tiempo que es cambiante también es el rasgo permanente; en suma, la expresión es la cualidad más propiamente humana, misma que le permite distinguirse de otros entes. De este modo, el catalán puede afirmar que el hombre muestra su ser “a flor de piel” pues no requiere un método racional que lo conduzca a la “verdadera realidad” de su ser, sino que éste se encuentra manifiesto y evidente

<sup>13</sup> Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 110-111

en cada individuo.<sup>14</sup> En consonancia con esto puede afirmarse que el ser es común a todos los hombres. Si esto es así, entonces también es comunicable. Así es como lo asume Nicol pues para él “todo el ser está implicado en el acto comunicativo”.<sup>15</sup> La manera más efectiva, por tanto, de comunicar el ser es a través del logos, entendido como palabra. En efecto, la palabra no es una simple articulación sonora sino un pensamiento expuesto; de modo que en ella se encuentra implícita la razón. La palabra es racional y la razón se comparte a través de las palabras. Por consiguiente, el acto comunicativo, que según Nicol es eminentemente verbal, tiene que ser *dia-lógico*. Mediante el logos, por consiguiente, se comunica y se hace presente el ser ante otro que también ha de ser lógico.

Ahora bien, como se ha señalado, superar la tradición no ha querido decir que se añada otra teoría al desarrollo de la *ciencia primera*, sino que se han retomado los hechos o evidencias del ser y la expresión. Y son precisamente estos hechos los que garantizan la comunidad ontológica y, también, la intercomunicación humana; es decir, en el hombre no es posible desligar su ser del otro, pues éste es siempre un componente expresivo de aquél: el otro es, siempre, una posible expresión del propio ser. Y esto, piensa el catalán, es evidente:

Sin embargo, se ha logrado convertir en problema lo que en realidad son hechos y evidencias. La filosofía ha comprometido la certidumbre del ser basada en la experiencia inmediata. De ahí proviene el problema de la incomunicación.<sup>16</sup>

Puede admitirse, entonces, que al desligar el devenir y el ámbito de lo sensible en el ser humano una parte de la tradición filosófica ha renunciado a las evidencias más palpables que tiene el hombre: sus sensaciones y emociones. Así, esto último que era menester superar por ser incierto e irracional es en realidad lo más certero y confiable que posee el humano. La *aísthesis* representa el sentir general del ser humano, no se limita a las percepciones

<sup>14</sup> E. Nicol., *op. cit.*, *passim*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 143

de los sentidos, sino también abarca a lo emotivo en general; es decir, las sensaciones y las emociones tienen la peculiaridad de que *se sienten* y, en virtud de tal fenómeno, son afines desde un punto de vista estético radical (o sea, como *aísthesis*). Y este sentir es una posesión del hombre, patente y manifiesta en el despliegue de su existencia, por ello es, literalmente, irrenunciable. Ahora bien, puesto que el cambio es algo que *se siente*, ha de admitirse que es en la *aísthesis* donde aquél se capta. Por esta razón la *aísthesis* fue considerada por gran parte de la tradición fuente del error y la falsedad, así como lo que menor valía tiene desde el punto de vista epistémico y ontológico. Incluso puede admitirse que, de acuerdo con ciertos filósofos de la tradición, la *aísthesis* era la fuente de la *doxa* u opinión pues ésta se basa en apariencias que se captan estéticamente, pero en sí mismas no dan razón de lo captado. Ello produjo la necesidad de depurar al hombre de su sentir ya que esto representaba lo falible en él con el objetivo de llegar a la verdad del ser y del conocer.

No debe considerarse, sin embargo, que retomar la *aísthesis* quiere decir revalorar la “pura sensación” o la “aprehensión sensible” del hombre. De hecho, no hay manera de afirmar la pureza de lo sensible en el ser humano porque toda experiencia humana está integrada con el *logos* y la *aísthesis*. Dicho en otros términos, la *aísthesis* es, de suyo, lógica en la unidad de la experiencia. A este respecto, el autor de *La idea del hombre* afirma:

Pero la idea misma de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La *αἴσθησις* implica al *νοῦς*, y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales.<sup>17</sup>

En este punto, cabe la posibilidad de afirmar que el sentir no es una parte separada de la racionalidad humana. Es decir, toda experiencia es una articulación estético-lógica, porque el *logos* se encuentra siempre en la *aísthesis*.<sup>18</sup> Lo que habría que indagar es si a la inversa ocurre lo mismo, es

<sup>17</sup> *Idem*

<sup>18</sup> En estos puntos llama la atención que otro fenomenólogo, pero en Francia, hace mención

decir, si en el logos se encuentra la αἴσθησις “presente y activa” porque puede admitirse sin dificultad que la razón está actuando en cada percepción, pero ello no quiere decir que en el logos esté actuando el sentir. Si se admite que el hombre ya no es la división entre el cuerpo y el alma, o si se prefiere, entre lo sensible y lo inteligible o racional, sino la integración de ambas, ¿no implicará también que no puede estar dividido lo estético de lo lógico? Pero esta cuestión se intentará resolver más adelante.

Cuando Nicol afirma que la αἴσθησις no consiste en “pura percepción sensible” sugiere un cambio de visión frente a varios filósofos que sostienen esto. En efecto, según éstos, el sentir quedó clasificado como lo *in-comunicable* por ser lo más subjetivo del individuo. No es posible, de acuerdo con esta visión, comunicar las afecciones que se padecen, ni compartir experiencias de ningún tipo con alguien más. Pero lo que perdieron de vista los pensadores que caracterizaban la αἴσθησις de esa manera es que en la vida cotidiana esto parece no ser del todo cierto. Piénsese, por ejemplo, en la medicina; si realmente fuera imposible comunicar el dolor, entonces los médicos no serían capaces de curar nada, lo cual es evidentemente falso. Es verdad que no es posible transmitir *exactamente* la sensación que le aviene a cada individuo, el dolor en el caso del ejemplo, pero ello no quiere decir que el otro sea, literalmente, *a-pático* respecto de la propia sensación. Sin duda la palabra es la que permite comunicar las sensaciones<sup>19</sup> así como las ideas. Pero la palabra tiene sentido porque siempre se refiere, en última instancia, a las experiencias del individuo (que necesariamente se sienten)<sup>20</sup> y éstas no son radicalmente

de lo mismo. Sobre esto véase Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 25-72

<sup>19</sup> Claro está que no se puede transportar la sensación de un hombre a otro; pero también es cierto que no se puede colocar en la cabeza del otro la misma idea que uno tiene. Por lo que no sólo lo sensible sería *in-comunicable*, también lo sería lo racional. Esto es un indicio de la interrelación entre el logos y la αἴσθησις porque lo que se le niega a uno parece negársele al otro.

<sup>20</sup> Que toda experiencia *se sienta* no quiere decir, exclusivamente (aunque lo implique), que deba tener su origen y residencia en los sentidos. La sensibilidad no se reduce a captación sensorial, a lo que los sentidos, estimulados, proporcionen a la conciencia. Sentir es una acción integral, lo cual quiere decir que supone emotividad, interpretación, turbación, etc. Que se sienta frío no es radicalmente diferente de sentir emoción, dolor, miedo o entusiasmo, por ejemplo. Lo que varía es lo sentido, no el sentir.



ajenas al otro. Dicho de otra manera, la palabra comunica lo sentido por el hombre y, puesto que el receptor no es extraño en el acto comunicativo, queda claro que la comunicación es, al tiempo que lógica, afectiva. Por esta razón es posible decir lo que se siente sin temor a que el otro ignore por completo lo que a uno le ocurre. Comunicarse es transmitir lo sentido al otro, que es otra manera de admitir que la comunicación efectiva entre el yo y el tú es *con-sentido*.<sup>21</sup>

Pero el sentir no se comunica exclusivamente a través de las palabras. Mirar al otro es ya una vinculación que dice mucho, aunque aquél no emita ni una palabra. El individuo es capaz de reconocer que el otro se encuentra en algún estado de ánimo aunque no sepa cuál exactamente. El rostro y la mirada dicen mucho aunque no hablen pues son un nexo *inter-humano*. Se puede errar en la interpretación que se tenga respecto de la apariencia del otro, pero éste siempre *se deja sentir* aunque no se quiera. Con esto, lo que se intenta decir es que el otro es siempre una presencia que afecta la aísthesis propia y que, a su vez, uno mismo inquieta el sentir del otro en el instante mismo del encuentro. Frente a los entes inanimados no puede afirmarse tal reciprocidad porque si bien éstos se dejan sentir, no es posible que sientan (al menos hasta ahora no se ha comprobado lo contrario) al ente humano. En los seres humanos la aísthesis es lo que posibilita la *empatía*,<sup>22</sup> que quiere decir el hecho de compartir un sentir común (que no idéntico) respecto de algo o alguien. Como, por ejemplo, cuando muere una persona y los seres que poseyeron algún vínculo con el difunto comparten un sentir doloroso pero, al mismo tiempo, diverso en función de la turbación que cada cual experimenta. En este caso la aísthesis es vinculatoria y diferenciadora del individuo pues se manifiesta un sentir

<sup>21</sup> Aquí, por supuesto, se ha jugado un poco con el término que el propio Nicol ha empleado, indicando que la comunicación es *con-sentido*, entendiendo por tal que los hablantes poseen la libertad de expresar y, así, elegir el “hacia dónde” de su ser (esto último sería el sentido). Esta libertad es común en el hombre y, por tanto, también se comparte el sentido del individuo; que algo tenga sentido implica que tiene sentido para más de uno, por ello es *con-sentido*. Véase E. Nicol, *op. cit.*, pp. 205-224

<sup>22</sup> Esto no es arbitrario. Es claro que la empatía entraña en sí el hecho de *padecer* (*pathos*) con el otro. Pero es evidente que todo padecer es una afección que se siente o percibe; en este sentido, que incumbe al ámbito de la αἴσθησις. Más aún, sin ésta sería imposible saber que existe el padecimiento.

común al mismo tiempo que hace cada experiencia una vivencia única e irrepetible. La expresión, entonces, tiene siempre el cariz estético innegable y palpable. Cada expresión es, literalmente, *con-movedora* porque genera un movimiento anímico que enlaza a los hombres y les abre la posibilidad de situarse en la vivencia de su semejante, inclusive para rechazarla. La *aísthesis*, entonces, es el sentir común humano y la individualidad del hombre en su particular modo de sentir.

La expresión y la *aísthesis* se encuentran totalmente vinculadas. De acuerdo con las tesis nicolianas, la expresividad es evidente por ser el *datum* inmediato que presenta el ser del hombre.<sup>23</sup> Así, la manifestación de la expresión siempre *se siente* y queda claro que no es posible renunciar a la *aísthesis* ni superarla porque es parte esencial y constitutiva del ser humano. La expresión, al ser el dato indubitable del ser del hombre, implica que el sentir es también, necesariamente, fundamento ontológico del humano. Asimismo si el ser es un hecho evidente entonces es experimentable, lo cual quiere decir que debe sentirse. La *aísthesis* genera el vínculo del hombre con su entorno porque posibilita todo tipo de experiencias. Así, el hecho de la presencia de los entes y también de los demás hombres no es algo que el puro logos descubre aunque, desde luego, sin éste sería imposible saber de la existencia de aquéllos. Sin

<sup>23</sup> Para Nicol la expresión es únicamente humana. Esto puede interpretarse como un antropocentrismo que, desde luego, pretende hacer una distinción cualitativa muy marcada entre el ser humano y los animales. Afirma el autor: “Donde suelen surgir dudas respecto de la exclusividad diferencial de la expresión es en el examen del comportamiento de los animales superiores y domesticados, es decir, incorporados al *domus* o ámbito vital humano. Vida y expresión no son lo mismo. La cuestión de una expresividad animal se plantea sólo en relación analógica con la expresión humana. [...] La naturaleza no *responde* como el animal domesticado, el cual parece comportarse a veces como un interlocutor, y compartir incluso nuestras emociones. [...] Esta cuestión se resuelve por principio. Sean las que fuesen las analogías externas, el animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su propia expresividad. En segundo lugar, el animal carece de verdades: no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de la existencia. En tercer lugar, la supuesta expresividad del animal no es simbólica. Y finalmente: no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva. Estos rasgos son suficientes para mantener que la expresión es un carácter ontológico diferencial”. (E. Nicol., *op. cit.*, pp. 156 y 157)

embargo, parece que tampoco sería posible tener dichas experiencias sin la interacción del sentir. Si bien no hay *pura percepción* parece que tampoco hay *pura razón*. Lo cierto, es decir el hecho, es que la presencia de lo otro y del otro se da estéticamente. De este modo, es factible afirmar que la realidad es siempre captable con la *aísthesis*; literalmente, en el hombre acontece el *con-tacto* con el ser, pues éste se deja sentir en la presencia evidente e indudable de los entes. El ser, por consiguiente, es estético porque es asequible en todo momento. En cada paso, en cada mirada, en cada sonido, en cada aroma, el ser se muestra cabalmente: sentir es tocar al ser. La *aísthesis*, por consiguiente, es lo que le reitera al hombre, a cada instante, la presencia clara del ser. De este modo la revolución que Nicol ha llevado a cabo implica la necesaria recuperación del sentir, de la *aísthesis*.

Una metafísica cuyo centro y punto de partida sea la expresión ya no puede estar alejada o *más allá* de la *aísthesis* del hombre. El dato primario del ser supone la experiencia (o sea, el sentir) de tal dato. Sentir al ser es estar seguros de su presencia. El hombre no puede dudar del hecho de sentir y, puesto que el ser se presenta en todo momento, la sensación de éste no puede dejar de acontecer mientras se esté vivo. Así, la recuperación de la *aísthesis* no consiste sólo en afirmar que los *datos de los sentidos* son aquello por lo que se inicia el conocimiento porque esto supone que el conocimiento es algo *más* que los datos y, por tanto, posterior e, incluso, superior a éstos. En este punto es conveniente hacer una precisión pues, ciertamente, el conocimiento inicia por los sentidos pero éstos no son simplemente un medio que transfiere estímulos externos. Es verdad que el conocimiento se da experimentando, sin embargo, esto no quiere decir que los sentidos y las sensaciones en general sean tomados del exterior para que el cerebro, la mente, el alma o el intelecto les den una forma determinada. Esta manera analítica de ver el conocimiento, que todavía a inicios del siglo xx fue asumida por la psicología, ha mostrado serias limitaciones. En efecto, ello supone que la *aísthesis* sería sólo el producto de un conjunto de órganos que tienen la función de *integrar* el exterior para que la mente o el espíritu le confiera unidad y lo haga inteligible, es decir, le dé un sentido. Pero este tipo de explicaciones mecanicistas no reconocen que la

aísthesis no sólo proporciona información a partir de estímulos. De hecho, en la cotidianidad toda sensación está impregnada de un reconocimiento inteligible para el individuo mismo, lo cual muestra que el itinerario que va de la aísthesis al *nous* no es del todo cierto<sup>24</sup> debido a que *la percepción pura* no es experimentable. Dicho en otros términos, es imposible separar en la experiencia misma lo que es exclusivamente estético de la racionalidad. Toda sensación es expresable a uno mismo y a los demás, y puesto que la expresión en el hombre no puede dejar de lado al logos, resulta que no es posible tener representación de la sensación en sí misma o de manera *pura*. Por tanto, es un contrasentido que los *datos de los sentidos* deban ser ordenados por la razón cuando en el momento mismo que acontecen ya son racionales. Consecuentemente, los *datos de los sentidos* no son sólo de los sentidos o, más radicalmente, exclusivamente de la aísthesis, sino que implican en todo momento al logos.

Recapitulando, la metafísica nicoliana asume que la expresión es el dato primario del hombre por su captación inmediata y renuncia a la escisión que el dualismo tradicional ha supuesto, esto es, entre el cuerpo y el alma que, a su vez, es correlativa a la división entre Ser y tiempo. Asimismo, ello supone que la aprehensión de la expresión tiene que ser a través de la aísthesis; sin embargo, ésta no puede ser comprendida ya como mera captación sensible o pura percepción porque en ella se encuentra integrado cabalmente el logos. Por consiguiente la expresión es siempre estética y lógica a un mismo tiempo. Pero el componente del sentir no queda subordinado al logos sino como un *co-operador* del fenómeno mismo de la expresión y de la captación del ser. En efecto, se intentó subrayar que la aísthesis se encuentra presente en toda expresión dialógica, es decir, siempre acompaña al logos en su labor de mostrar el ser. El sentir, por consiguiente, amerita ser recuperado para *re-integrar* el componente sensible de todo lo que la razón, alejada de aquello, ha gene-

<sup>24</sup> Algunas teorías psicológicas de la percepción, sin embargo, admiten que el paso de lo sensible a lo mental se da en cuestión de microsegundos y, por ello, el itinerario de lo sentido es imperceptible. Pero esto conduce a una contradicción porque lo que es *im-perceptible* es, también, *in-sensible* por lo que no habría αἴσθησις en ese caso. Por consiguiente, ha de afirmarse que sólo se puede hablar de sensación cuando hay logos para inteligirla. Cf. Werner Wolf, *Introducción a la psicología*, pp. 7-26

rado. Sentir es un ejercicio eminentemente vital; resulta claro, por tanto, que la *aísthesis* no es sólo una noción que se añade al logos sino el componente que reunifica la vitalidad al pensamiento, que restablece la existencia fáctica con el quehacer del pensar. *Vivir es expresar, que quiere decir, sentir y pensar al mismo tiempo.* Por lo tanto, recuperar la *aísthesis* es retomar ese ámbito que la metafísica tradicional excluyó y, con lo cual gradualmente alejaba la teoría de la vida. Con todo esto se reitera la innegable valía que el sentir desempeña en la metafísica de la expresión que ha desarrollado Nicol pues con ello la *aísthesis* puede reconciliarse con el logos en el decurso vital que es la existencia humana.

## 2. Atender al ser para conocer

### a) *La relación entre los modos de ser y el conocer*

De acuerdo con Nicol existe una correlación entre la forma de ser del ente y la forma de conocerlo.<sup>25</sup> A partir del postulado de esta relación puede afirmarse que si el ser es lo dado primeramente en todo caso, entonces todo conocimiento se articula y adecua a éste de manera inmediata. Según el autor de *La agonía de Proteo* resulta evidente que el acto de conocer es propio del ser humano<sup>26</sup> y como el conocimiento se obtiene de lo que es, o sea del ente, esto implica que el ser no es un producto de la razón humana. En efecto, el conocimiento que proviene del ente exige la mirada incisiva y penetrante del observador, pero el ser –de acuerdo con las tesis nicolianas– no requiere tal exigencia pues es evidente. Dicho en otros términos, el ser es la patencia sobre la cual todo ente puede ser conocido y no el concepto

<sup>25</sup> Véase E. Nicol, *op. cit.*, p. 143

<sup>26</sup> Esto, en sí mismo, es un problema. Todavía en su *Metafísica*, Nicol niega la posibilidad de que los animales tengan racionalidad alguna. Después de múltiples estudios por parte de las ciencias biológicas principalmente, acerca de procesos cognitivos e, incluso, la expresividad de los animales, hoy en día no se puede atribuir al ser humano la exclusividad de procesos cognitivos. Naturalmente, el ser humano es distinto de los animales, pero no puede darse la exclusividad de la racionalidad al hombre.

derivado de un proceso cognitivo llevado a cabo por un sujeto frente a un objeto después de haberlo experimentado. El ser está siempre *ahí*, presente en la captación de cualquier entidad, antecediendo toda reflexión posible sobre ésta; por ello puede decirse que el ser *se da* y no necesita la suspensión de la presencia para, a través del entendimiento, apresararlo y contemplarlo nítidamente. Así, en cualquier estudio, análisis o escrutinio, lo que acontece es un reconocimiento del ser, la reiteración de su presencia que confirma que siempre “Hay Ser” y, por consiguiente, es lo único que inmediatamente llama la atención del hombre. Ahora bien, el conocer es un ejercicio que supone la experiencia del individuo. A los entes se les conoce porque de cada uno de ellos se puede tener una experiencia nueva. Es decir, la variedad entitativa que constituye al mundo hace imposible que se conozca a todas las entidades de una sola vez y para siempre. La singularidad de cada ente, aunque pueda ser clasificado en géneros, promueve que de ellos se obtenga siempre un conocimiento novedoso. El ser, por su parte, se ve siempre a través de los entes sin confundirse con alguno de ellos cuando el hombre vive su experiencia<sup>27</sup> en el mundo. Así, en rigor, en cada encuentro con los entes —aunque éstos sean totalmente desconocidos—, se puede afirmar que al ser se le *re-conoce* porque es lo único constante y evidente en la diversidad entitativa que conforma al mundo. Además, la presencia del ser —insiste Nicol— hace imposible que se oculte o que caiga en el olvido. Por esta razón, al ser no se le *descubre* sino se le *reconoce* en cada acontecimiento, en cada experiencia del hombre. Lo que llama la atención, sin embargo, es que siendo el ser dato primario y constante haya sido lo más buscado por gran parte de la tradición filosófica.

<sup>27</sup> Sin duda, la noción de experiencia es tremendamente complicada para aclararse en unas breves líneas. A pesar de ello, es menester esclarecer el sentido en que se emplea esta noción en este punto. Se habla de experiencia no cuando se tiene sólo captación sensible, sino cuando hay conciencia de lo vivido. En este sentido, puede aceptarse que el hombre tiene estímulos sensibles a los cuales reacciona como cualquier organismo biológico, pero las funciones de los sentidos, por sí mismas, no constituyen el fenómeno de experimentar. El componente racional o intelectual que posibilita la conciencia es necesario para saberse en una experiencia. Desde esta perspectiva, la experiencia no puede ser otra cosa que la articulación de lo sensible y lo racional en un aquí y un ahora. Por esta razón el ser se capta en la experiencia, que equivale a afirmar que el ser es estético y lógico a la vez.

Acaso esto se deba a que (como señalara Heidegger en *Ser y Tiempo*) al ser se le confundiera con un ente.

Ahora bien, ha de afirmarse que el conocer no consiste sólo en la objetivación que lleva a cabo un sujeto sobre aquello que se encuentra fuera de él. El conocer, según Nicol, depende del modo de ser de lo conocido.<sup>28</sup> La manera en la que el ser se *re-presenta* a través de los entes es lo que propiamente se dice conocer; así el ser *llama la atención* a través de sus modos de presentación que corresponde a la forma de los entes mismos. Cada entidad es, entonces, un modo o forma de presentar al ser. Esto quiere decir que la forma de los entes puede variar, pero no la presencia del ser en ella. Propiamente, de lo que se obtiene conocimiento es de las formas que los entes entrañan pues el ser, que es manifiesto en ellas, ya es conocido en tanto que dato primero.<sup>29</sup> Ahora bien, los entes llaman la atención del hombre de diferentes maneras en virtud de su propia constitución. Dicho en otros términos, los entes no están presentes para el hombre *de la misma manera* pues sus formas varían según la entidad de que se trate y, por ello, no llaman su atención por igual. Sin embargo, dado que en todos los entes se presenta el ser, queda claro que en cada llamada de atención, además de la forma propia del ente, el ser está manifestándose: por esto afirma Nicol que el ser *com-parece* en la presencia óptica.

Advierte el autor de la *Agonía de Proteo* que gran parte de la tradición filosófica asumía que había ciertos objetos que eran captados por funciones específicas del hombre. Sobre esto, afirma también el autor que: “la filo-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>29</sup> En este punto es conveniente hacer una observación acerca de la noción de *forma*. Nicol sugiere, según se ha planteado aquí, que el conocimiento humano se adhiere a la forma de ser del ente, lo cual significa que las entidades, *per se*, poseen una determinada forma que capta el individuo al momento de encontrarse con ellas. Sin embargo, el filósofo no aclara cómo es posible afirmar que los entes poseen, en sí mismos, las formas que el conocimiento captura y no, como lo pensaba el idealismo posterior a Kant, que era la estructura del conocimiento humano la que ordenaba y representaba con ciertas formas a todo aquello que es exterior al hombre. Es decir, Nicol da por supuesto que las formas de ser que capta el conocer también son algo dado y no un constructo de la racionalidad humana. Pero el hecho de que lo dé por supuesto no es una refutación a la larga tradición iniciada por Kant, cuyos análisis siguen siendo hoy día, de notable importancia.

sofía [...] al plantear la validez apodíctica de un conocimiento, presupone la uniformidad de cada función. Por ejemplo: lo corpóreo sería objeto de la percepción; los sentidos serían incapaces de captar esencias [...]”.<sup>30</sup> Y, sin embargo, el conocimiento no depende, exclusivamente, de una determinada facultad que se encuentra en el hombre, sino de la conjunción de las estructuras cognitivas del individuo con la forma que posea lo conocido. De suerte que el conocimiento no es un producto que dependa en su totalidad de lo que se ha denominado *sujeto*. Todo ente tiene una forma de ser y ésta influye radicalmente en el conocimiento del sujeto. Literalmente, el individuo queda *sujeto* a lo que no es él mismo en el proceso del conocer pues el ente lo enlaza por medio de su forma intrínseca. Así, lo que Nicol ha denominado “dispositivo atencional” sería la vía que tiene el ser humano de ir a las formas que entrañan los entes para *re-conocer* al ser. Por consiguiente en todo acto cognitivo el ser se manifiesta porque no hay forma alguna en la cual no se haga visible. Más aún, puede darse el caso de que el hombre se enfrente a entes cuyas formas sean absolutamente nuevas para él y, sin embargo, el ser seguiría manifestándose en el hecho “puro y simple” de que *es*. Esto revela, asimismo, que no puede conocerse la totalidad de lo ente; es decir, no es posible poseer el conocimiento de todas las entidades que existen en el mundo y, sin embargo, la constancia del ser en ellas revela que éste es absoluto. De manera que no importa si los entes se extienden al infinito y son incognoscibles para el hombre, la certeza de que en ellos el ser brillará cabalmente, desde la perspectiva nicoliana, no puede ser puesta en cuestión. Por tanto, es en el ser y no en el ente donde radica el absoluto (a esto último se volverá más adelante).

Lo que se conoce es siempre algo que no se posee. Las formas de los entes son siempre nuevas maneras en las que se muestra el ser y, por consiguiente, las que llaman la atención del individuo. De manera que al atender una forma de ser, ésta se vuelve *objeto* y, en este sentido, puede afirmarse que la atención objetiva al ente o, si se prefiere, lo vuelve *objeto de atención*. Ahora bien, ¿se ha de considerar a la atención como una facultad exclusivamente

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 143



racional o intelectual? En su *Psicología de las situaciones vitales* Nicol retoma la interacción entre los dos elementos del esquema tradicional del conocimiento, a saber, sujeto y objeto. En dicho esquema el sujeto (desde Descartes) se reduce a un yo; pero esta primera persona disocia su conciencia de su cuerpo y, de este modo, el sujeto queda reducido a conciencia.<sup>31</sup> Así, aquello de lo que se tiene conciencia se consolida como objeto de conocimiento pero dicho objeto no se presenta ya tal y como es en sí mismo, sino mediado por la representación del sujeto. Desde esta perspectiva, como puede notarse, el conocimiento sería una producción subjetiva que convierte lo exterior a ella (o “en sí”) en *mundo objetivo*. Fue precisamente este esquema el que requirió una explicación de cómo lo externo se interioriza si es, precisamente, *inaccesible* por ser radicalmente ajeno a la subjetividad. De aquí surgió, por un lado, el problema de la relación que tiene el sujeto consigo mismo, es decir, la relación de su conciencia con su cuerpo –que sería otra representación objetiva– y, por otro, la relación del sujeto con el mundo externo. Nicol señala que la noción de sujeto hasta aquí descrita conlleva estos (falsos) problemas e indica que es menester enfatizar una especie de mutua implicación entre el sujeto y el objeto. Menciona el autor de *Los principios de la ciencia*:

En cualquiera de sus acepciones, la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de *sujeción*: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están *sujetos* o sometidos a algo. De suerte que esta significación patente, pero indefinida, nos obliga desde luego a ir más allá del sujeto mismo, si hemos de conocerlo a él cabalmente, y averiguar cuál es ese correlato o complemento que su significado primario implica. [...] La clave de la cuestión estaría, pues, en esta forma de presencia, en el modo como lo que no es el sujeto se encuentra en él, efectivamente.<sup>32</sup>

Llama la atención el juego de palabras que emplea Nicol para señalar la relación que acontece entre un cierto sujeto y el objeto. En efecto, lo que

<sup>31</sup> Cf. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, pp. 36-44

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 37

deja entrever en estas líneas es que la relación entre los dos elementos del esquema del conocimiento no es de oposición. El objeto, reconocido como tal, aparece a partir de la configuración de ciertas estructuras que posee el individuo, en virtud de las cuales los entes o lo externo se *presentan* ante el hombre. Ahora bien, de acuerdo con el breve pasaje citado, el objeto sería algo que, de alguna manera, ya está integrado en el sujeto bajo la modalidad de lo que *no es* él mismo. El objeto, por tanto, es siempre algo externo que se *in-corpora* al sujeto por que lo complementa. El solipsismo, entonces, no puede tener cabida en ningún sentido porque el hombre (es decir, el sujeto) se halla siempre en *inter-acción* con todo aquello que no es él mismo y que, sin embargo, lo conforma. Lo externo es tan determinante en el ser humano como su interior. Así, resulta sumamente problemático afirmar que el sujeto determina todo volviéndolo objeto y que, por tanto, el mundo es la configuración que elabora un yo a través de su razón. Si se continúa por esta línea de pensamiento salta a la vista un problema irresoluble que consiste en el hecho de que cada individuo sería el configurador de su mundo y todos los otros hombres con los que se relacione serían producto de su objetivación. Y, sin embargo, los otros individuos con el simple acto de comunicarse dejarían ver su radical independencia, misma que no se explica si uno mismo es quien ha configurado la objetivación del otro. La experiencia cotidiana, como lo sostiene Nicol, demuestra que la comunicación no es un problema, sino un dato primario.

Al hombre le llama la atención lo externo<sup>33</sup> y este fenómeno es el motor del conocimiento. Es por esta razón que, efectivamente, el conocimiento parte de la experiencia pero no entendida como captación o datos de los sentidos. Siempre se parte de la experiencia porque ya se está en ella, es decir, el hombre se encuentra siempre en una determinada *situación*<sup>34</sup> que lo relaciona con

<sup>33</sup> Evidentemente el hombre también se interesa por sí mismo, por lo que *externo* no sólo se refiere a lo que se halla fuera de él físicamente, sino todo aquello que es *otro*. Así, el hombre puede desdoblarse y ser un *otro* para sí mismo, lo cual explicaría por qué él mismo es un *otro* que llama su atención y, por consiguiente, adquiere conocimiento de ello.

<sup>34</sup> El término *situación* es de capital relevancia para Nicol porque enfatiza el carácter comunitario del hombre con otros hombres, con todo lo que le rodea y por supuesto, con el ser. El hombre está situado, lo cual quiere decir que se halla inmerso entre los objetos, no los

múltiples entidades, lo cual implica que su ser se encuentra, en todo momento, afectado por todo lo que no es él mismo en un aquí y ahora. Pero por el hecho de ser parte de una *misma* situación el hombre no es total ni radicalmente diferente de lo que le rodea y, en este sentido, lo externo es parte integral de él; por esto, al mismo tiempo que conoce nuevos entes en su situación, reconoce al ser que es lo común a todo. Sin embargo, el hombre puede volver a estar en situaciones que ya ha vivido de cierta manera y, naturalmente, ello no implica que tenga una experiencia radicalmente distinta de los entes que en ella se encuentran. Como se ha afirmado líneas arriba, a través de las formas es posible que se dé el conocimiento de los entes, pero aquéllas no desaparecen cuando el individuo deja de contemplarlas. En efecto, el ente persiste siendo él mismo en el transcurso del devenir, lo cual implica que su forma no desaparece y por esto se le *re-conoce* después de la primera experiencia. Dice Nicol a este respecto:

Si pudiéramos imaginar que un objeto real se presenta por primera vez ante nosotros con caracteres de absoluta novedad, la simple aprehensión de su presencia no constituiría en rigor un conocimiento. Por su novedad misma, esa cosa singular permanecería aislada [...] la segunda vez que tal cosa se presentase, podríamos *re-conocerla* sin conocerla todavía: podríamos identificarla diciendo que es “la misma”.<sup>35</sup>

En este breve fragmento, el filósofo supone dos maneras de conocer. Por un lado, la captación de una entidad que se presenta ante el individuo y que, efectivamente, es un conocimiento en el sentido de que se percata de que la cosa *está ahí*. Pero lo que conoce es la mismidad y patencia de la cosa, mas no sabe lo que es exactamente. Ese saber preciso se refiere a la definición de la cosa. En rigor, lo que conoce el observador en la primera experiencia es que el ente *es*, pero desconoce *qué es*. Dicho de otra manera, se reconoce al ser a través del ente como presencia clara, pero el ente en sí mismo resulta desconocido en el primer contacto. Esto lleva a la otra manera de conocer

configura. El ser humano está en un mundo, no lo elabora.

<sup>35</sup> E. Nicol, *Metafísica...*, p. 110

que consiste en –por decirlo de algún modo– penetrar en el ente para determinarlo, es decir, volverlo *objeto de estudio*. Así, puede denominarse *conocimiento ontológico* a la aprehensión del ser cuando se mira a los entes y, complementariamente, puede designarse como *conocimiento óntico* al análisis del ente, es decir, al intento de determinación de su esencia o forma integral. Pero el conocimiento ontológico no se descubre después de una exégesis o análisis existencial sino que es el punto de partida del conocimiento óntico porque es dato primario y fundamental que no requiere previa investigación.<sup>36</sup> En otras palabras, el conocer nunca surge de lo absolutamente desconocido: se conoce porque se parte de algo conocido, nunca hay ausencia de conocimiento. Pero además de reconocer el ser en el ente (aunque este último sea desconocido), también se presenta en el mismo instante ante el observador una cierta forma de la entidad en cuestión. Nicol no equipara *ser* con *forma*, por lo que ésta no es el ser que se manifiesta en el ente. Ahora bien, cuando se tiene una segunda experiencia del ente desconocido no sólo se identifica la mismidad del ser, sino que es posible reconocer la forma que caracteriza a dicho ente. Es decir, no sólo se reconoce de nueva cuenta que la cosa *es* –que sería la mismidad del ser–, sino que se reconoce, también, la mismidad de la forma de dicha cosa. Si la forma de este último cambiase y no se observara el proceso del cambio, difícilmente se podría afirmar que se trata de la misma cosa aunque, sin embargo, se puede reconocer con facilidad que dicha cosa *es*: lo permanente es el ser.

*b) Aísthesis, atención y conocimiento*

Platón define al conocimiento en el *Teeteto* como “opinión verdadera con justificación (logos)”.<sup>37</sup> Ha sido esta idea sobre el conocer la que ha perdurado, con sus respectivos matices, en una gran parte de la tradición. El conocimiento, en general, sería producto de una sola facultad –la razón– y tendría

<sup>36</sup> Es, en términos del propio Nicol, el “hecho puro y simple de que hay ser”. Ahora bien, lo que aquí se ha denominado *conocimiento ontológico* corresponderá, precisamente, a la evidencia fenomenológica. Esto se verá más adelante.

<sup>37</sup> Platón, *Teeteto*, 201d

su origen a partir de los datos que los sentidos le proporcionen del exterior. De acuerdo con esta idea, la sensación haría las veces de un transmisor de estímulos que la razón configura para lograr una opinión sobre lo captado por los sentidos. Desde esta perspectiva la opinión resultante sería *adecuada* si ella corresponde a la cosa que está frente al individuo.<sup>38</sup> Pero lo que hace de dicha opinión un auténtico conocimiento (es decir, elevado al rango de *episteme*) es, precisamente, la justificación que se ofrece para validar la adecuación, es decir, la razón por la cual el individuo considera correcto que lo sentido y la cosa se corresponden de manera general y no sólo para él. Ahora bien, la adecuación ya supondría una relación entre el hombre y lo externo pues el hecho mismo de que haya algo a lo que su intelecto se adecue, exige la necesidad de que la cosa esté presente para poder ser *inteligida*. La inadecuación se daría cuando el intelecto se corresponda mal con la cosa, pero aún este error requiere que la cosa esté allí. El error de un conocimiento sería una mala adecuación del intelecto, no de la cosa.

Sin embargo, esta manera de concebir el conocimiento sugiere que éste sólo puede darse merced al dinamismo de la razón. El sentir, de acuerdo con esto, sólo es un medio por el cual puede generarse el conocimiento al hacer acopio de datos sensoriales que sirven para configurar una imagen del exterior. Así, la experiencia en sí misma (o sea, el acto de captar sensaciones) resulta contingente, efímera y, por consiguiente, poco estable como para afirmar que ella misma es conocimiento.<sup>39</sup> En todo caso, de la simple experiencia se puede formular una opinión; se puede tener un *parecer* sobre lo que aparece. Pero, ¿no acaso la ciencia, por rigurosa que sea, es un tipo de parecer que se yergue sobre lo que aparece ante el hombre? Al respecto, Nicol afirma que:

Desde antiguo, toda forma de conocimiento precientífico ha sido clasificada como *doxa*, y desacreditada como tal, por imperfecta, inadecuada, mudadiza y

<sup>38</sup> Por supuesto esto no es otra cosa que la vieja formulación de la verdad, entendida como “adecuación”: *adaequatio intellectus ad rem*.

<sup>39</sup> Piénsese, por ejemplo, en la desconfianza que tiene de los sentidos Platón o Descartes. La necesidad de *fijar* el conocimiento implicó la devaluación de la sensación y, en general, de la percepción.

relativa. Se confundían la aprehensión primaria del objeto real y la opinión que nos podamos formar de él. Pero una cosa es saber que es, y otra cosa es opinar sobre cómo es [...]. Para lo segundo se requiere método, porque la opinión no debe ser arbitraria para ser legítima. Hay que reconocer que la opinión y la ciencia, la *doxa* y la *episteme*, no difieren sino por ese rasgo de la arbitrariedad.<sup>40</sup>

Es claro que el conocimiento no es unívoco ni mucho menos se refiere exclusivamente al científico que, por su rigor y método, gran parte de la tradición –sobre todo en la Modernidad– consideró el auténtico conocimiento. En la cita precedente el autor indica que hay una especie de conocimiento *pre-científico* que suele confundirse con la opinión. Añade a esto que la aprehensión primaria del objeto<sup>41</sup> no es lo mismo que la opinión formulada sobre él, ya que esta última puede entenderse como un conocimiento con un grado de arbitrariedad mayor que la mera aprehensión. Pero esta última correspondería, precisamente, a aquel conocimiento *pre-científico* que consiste en reconocer que el objeto *es*. La presencia del ser en aquello que se encuentra delante del hombre es el conocimiento previo a toda investigación. De este modo el conocimiento ya no consiste únicamente en el parecer que el hombre genera sobre lo que aparece ante él, sino que se articula desde el reconocimiento del aparecer del ente. Dicho en otros términos, conocer ya no es exclusivamente la opinión más o menos justificada sobre lo externo, sino la certeza de que el ente está allí: la presencia del ente es el conocimiento fundamental. Por lo tanto resulta evidente que no es posible que se dé una ignorancia absoluta pues siempre subyace el conocimiento primario y *pre-teórico* del ser (líneas arriba se denominó a éste *conocimiento ontológico*). Por esta razón, entonces, no es posible dejar de conocer o, mejor dicho, siempre y constantemente el hombre *re-conoce* al ser.

Pero la aprehensión del ser en el aparecer de los entes o de los objetos no

<sup>40</sup> E. Nicol, *Metafísica...*, p. 104

<sup>41</sup> Es conveniente señalar que aquí el término *objeto* no tiene el significado específico que le confiere el esquema moderno “sujeto-objeto”. Nicol emplea dicho término en un sentido más amplio, a saber, como aquello que es independiente del individuo. No obstante, hay momentos en los cuales el autor emplea dicho término con su sentido específico.

consiste en pura captación sensible. Todo conocimiento requiere un ejercicio racional, por mínimo que éste sea, que permita reconocer el ser.<sup>42</sup> Por supuesto, la *aísthesis* también forma parte de dicho reconocimiento pues la razón por sí sola no puede experimentar. En rigor, la experiencia –que es donde acontece la captación del ser– es una conjunción de la *aísthesis* y el *logos*. En el experimentar es donde se da el conocimiento *pre-científico* u ontológico pues ahí se manifiesta el saber certero de la presencia del ser. Y puesto que la experiencia no sólo es racional sino también estética, no cabe duda de que el conocimiento primario no es una opinión sino el acontecimiento en el que convergen *logos* y *aísthesis*. Esta unión, por consiguiente, opera siempre previamente a cualquier parecer que se formule el individuo. En el vivir cotidiano, que es precisamente la experiencia, el hombre no *concede* al ser como una idea abstracta sino que comprende con los ojos y con la mente al mismo tiempo que en los entes el ser se presenta. Cuando Nicol indica que “Hay Ser” se está refiriendo a la más radical experiencia del que parte toda reflexión o investigación metódica posterior. Además, en tanto que experiencia, la manifestación del ser convoca al sentir y a la racionalidad del hombre. En virtud de esto último, la *aísthesis* comporta un papel primordial porque opera indefectiblemente en la experiencia del “Hay Ser”.

En toda experiencia la atención juega un papel muy importante porque, literalmente, lo externo llama al encuentro de los hombres. Pero dicha llamada no es unívoca ni uniforme. Lo otro –que siempre es un *además de mí*– no llama de la misma manera a los hombres aunque sea común a éstos, ni tampoco ellos responden de la misma forma. La manera en la cual los individuos pueden transmitir lo que les ha llamado la atención es a través de la comunicación con un semejante. En este sentido la relación entre los seres humanos implica un diálogo donde los interlocutores hablan sobre lo que su respectiva atención ha captado: se habla de *lo* otro con *el* otro. Ahora bien, el dispositivo atencional funciona de manera distinta con los entes *no-humanos* que con los hombres. En efecto, las entidades llaman la atención del individuo en función

<sup>42</sup> En el capítulo anterior se señaló que el propio Nicol indica que nociones como *percepción simple* o *sensación pura* son ideas abstractas y, por consiguiente, acompañadas de *logos*.

del modo en el cual se encuentran presentes a través de la forma que poseen. De suerte que la atención opera disponiéndose a acudir hacia dichas formas, pero la variedad de estas últimas hace que la atención prestada varíe en grados y modos. Es decir, la atención se dispone a ir hacia el ente, pero éste, en virtud de su peculiar estructura, indica el modo en el cual debe ser atendido. Pero en relación con otro hombre la atención se dispone de una manera peculiar, pues se atiende al otro en virtud de que él mismo se hace presente autónomamente. Lo que llama la atención de otro humano es su expresión, su forma común de ser respecto de uno mismo que se patentiza al mismo tiempo que la singularidad de su propia personalidad.<sup>43</sup> Así, el modo de ser del humano queda siempre expuesto en su simple presencia, por lo que la atención se articula haciendo caso de sus expresiones.

Nicol señala que si bien la atención es la función que permite el conocimiento, ésta no se pliega por igual a cualquier ente porque depende de la forma de lo conocido,<sup>44</sup> lo cual implica que el conocimiento no es unívoco. Ahora bien, cabe señalar que la atención es una operación que se da en el hombre para poder experimentar nuevas formas del ser pues, como se advirtió líneas arriba, lo que se conoce son los modos de ser de los entes, mientras que lo siempre dado es el ser en tanto que presencia. El problema que cabe señalar es el vínculo entre las formas de ser y la atención del hombre: ¿qué suscita que ciertas formas *llamen* a diferentes individuos y nunca de la misma manera? Ya el pensador catalán ha indicado que, en la relación del esquema epistemológico sujeto-objeto, la vinculación es bilateral. Como se ha señalado en el presente trabajo, Nicol indica que el sujeto queda sujetado por el objeto y, al mismo tiempo, el sujeto condiciona al objeto. En este sentido se declara que el objeto no es radicalmente *otro* porque hay una cierta comunidad entre el hombre y el resto de lo no-humano. Ahora bien, ¿puede afirmarse que el hombre y el resto de los entes poseen una forma común que los hace semejantes en algún sentido? Difícilmente se puede admitir que todos los entes comparten un modo de ser, por lo que la comunidad de lo real

<sup>43</sup> Véase *ibid.*, p. 144

<sup>44</sup> Véase *idem*



no puede depender de una forma. En todo caso, aquello común a todo lo otro y a uno mismo es, de acuerdo con Nicol, la presencia del ser. Y es por el reconocimiento del ser en el ente que el individuo se acerca y lo analiza con más detenimiento, esto es, genera una opinión más precisa de dicha presencia. De este modo, lo que vincula a los hombres con el resto de los entes es el hecho común *de ser*, lo cual quiere decir que los entes no llaman la atención exclusivamente por su forma peculiar, sino por el hecho de que comparten, con uno mismo, la presencia del ser.

Ahora bien, la atención no es sólo una cuestión mental, intelectual, racional o de índole parecida. Si toda atención abre la posibilidad de una experiencia y dado que la razón no puede experimentar por sí misma, entonces aquélla requiere un complemento. Como se ha venido mencionando, la experiencia se articula, a la par, lógica y estéticamente; por consiguiente, la atención es una facultad del hombre que integra al logos y la aístesis. Atender no implica únicamente *iluminar* con la conciencia lo otro, como si se alumbrara con una lámpara una sección de un cuarto oscuro. En este sentido, la atención implica más que ubicar en determinado campo de conciencia un conjunto de objetos relacionados. La atención acerca al hombre a los entes para que se dé una experiencia de éstos y, en tanto que experiencia, implica un sentir. En efecto, al experimentar, se genera una estimulación sensible (por los sentidos) y un darse cuenta de ello, que corresponde a la *inteligibilidad* de lo que ocurre. En este sentido, la experiencia propiciada por la atención supone la presencia cabal de la aístesis en dicho proceso, pero con la participación activa del logos. Así, al momento mismo en el que algún ente llama la atención del individuo, no sólo ocurre una reacción racional, sino el movimiento anímico de todo el hombre que lo *pre-dispone* a sentir y comprender la presencia de aquello que ha llamado su atención.

A pesar de que la atención o el “dispositivo atencional” como la ha denominado Nicol es una función de la razón que posibilita la inteligibilidad de las cosas, no podría decirse que se actualiza independientemente de la aístesis. Que algo llame la atención implica que se siente algo extraño, desconocido en principio quizá, pero en cierta medida reconocible por la afini-

dad que se tiene con ello en virtud de la presencia del ser. Se presta atención, pues, a aquello que se siente y entiende como algo que se encuentra más allá del propio cuerpo y que parece extraño, aunque en ese mismo instante acontezca el reconocimiento apodíctico del ser. Percatarse de que algo *es*, aunque no se atine a saber qué es exactamente, implica que el sentir acude con la atención al encuentro del ente que, hasta ese momento, no resulta cabalmente conocido. De manera que la atención no acude por sí sola hacia la diversidad entitativa sino que requiere siempre y en todo momento al sentir que la conduce hacia aquello que ha tocado –por decirlo de algún modo– al individuo. Así, el dispositivo atencional, que es una función del logos, actúa acompañada siempre de la *aísthesis*: no se puede poner atención en algo que no se sienta, pues atender es *con-tactar* a los entes y dicho toque no puede prescindir de sensación alguna.

En resumen: puede observarse que la noción nicoliana de *dispositivo atencional* relaciona –no sin dificultades– el acto de conocer con las formas de ser de los entes. Se ha señalado, por un lado, el supuesto de que los entes por sí mismos poseen una forma determinada que suscita la llamada de atención del hombre. Por otro lado, se señaló la relación entre las formas de ser del ente con la atención humana. En las líneas precedentes se ha logrado afirmar en este punto que el dato primario del ser hace que los entes sean familiares al hombre aunque no se tenga conocimiento cabal de su forma de ser. De este modo, la patencia de que el ente *es* abre la posibilidad de adentrarse en su constitución para averiguar qué es exactamente. Además de lo dicho hasta aquí se ha podido señalar que la atención no es una operación que se articule sin ningún resquicio de *aísthesis*. En efecto, el sentir procura que la atención se adecue a todo aquello que, de alguna forma, toca al hombre. Así, la *aísthesis* sería la puerta para atender a lo otro y reconocer en ello su particularidad óptica y su comunidad ontológica. Podría añadirse, incluso, que los grados de intensidad en el sentir son los que promueven en mayor o menor medida el dispositivo atencional. Asimismo, la expresión humana requiere un tipo de atención distinta porque el modo de ser humano es –sostiene Nicol– radical y evidentemente distinto del resto de los entes. Y en virtud de

que no es posible que la expresión carezca de *aísthesis*, se puede notar que la atención prestada a la expresividad humana implica la actualización del sentir. Con todo esto, en suma, queda prefigurado que la *aísthesis* no es una mera captación o aprehensión sensible sino el complemento esencial que posee la racionalidad para acercarse a los entes y formar experiencia y conocimiento.

### 3. El cuerpo, el hombre y la expresión

Ya se ha mencionado que la atención que se le presta a un ser humano es distinta de la que acontece cuando el individuo se aproxima a cualquier otra entidad. En efecto, la expresión del hombre hace manifiesta la cabalidad de su ser en el modo de *posibilidad*. Es decir, la forma de ser humana es la de apertura y posibilidad: el hombre *puede* ser de varias maneras sin, por ello, dejar de ser. Y es esta forma de ser la que se comunica a través de la expresión. De manera que la comunicación interhumana no es un supuesto teórico sino un hecho de experiencia pues cotidianamente se lleva a cabo por las más variadas razones. Sin embargo, de acuerdo con Nicol, dicha evidencia ha quedado en suspenso a partir de la duda metódica llevada a cabo por René Descartes<sup>45</sup> debido a que la certeza a la que llega implica irremediamente el solipsismo y, con ello, todo lo externo queda completamente aislado e incomunicado. A partir de esto el problema que surge para el autor del *Discurso del método* consiste en restituir la conexión entre el yo y el mundo. No menos problemática es la relación que el yo sostiene con su propio cuerpo pues lo corpóreo queda también aislado de la *res cogitans* o cosa pensante y, por consiguiente, incapaz de expresión y comunicación.

La cuestión se agrava –y esto lo hace notar Nicol– porque, de acuerdo con esta teoría, el propio cuerpo queda ontológicamente excluido del *ego*, es decir, no forma parte constitutiva de su ser. De manera que si el yo está ensimismado, lo corpóreo (y con ello el sentir) se encuentra fuera de uno mismo: yo no soy lo que siento porque no soy mi cuerpo. El *ego* carece de extensión

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 146

siendo puro pues es un yo descarnado. Este dualismo se enfrenta, de acuerdo con Nicol, al problema de cómo superar la “doble barrera”<sup>46</sup> que representa el propio cuerpo y el del otro para lograr la expresividad y consiguiente comunicación. Para dirimir este embrollo hay que sumergirse en el problema del cuerpo que Descartes genera para tratar de restablecer la comunicación entre los hombres que, de acuerdo con los planteamientos nicolianos, es una evidencia fenomenológica. Además, la cuestión del cuerpo se halla radicalmente asociada a la aístesis pues en la corporeidad el sentir se manifiesta. Esto implicará que el acontecimiento del ser, que según se ha ido viendo es algo que se siente, se hace patente por el cuerpo. De manera que la experiencia originaria del ser no puede prescindir del sentir del cuerpo humano.

a) *El problema del cuerpo en Descartes*

En la sexta de sus *Meditaciones metafísicas* Descartes pone en duda la aparente evidencia de que el yo se halla siempre ligado a un cuerpo y sus consiguientes sensaciones. Más aún, pone en cuestión todo lo que primariamente consideraba cierto respecto de lo corpóreo para tratar de comprobar si esto posee o no existencia *per se*.<sup>47</sup> Afirma el filósofo francés que no poseía duda alguna de que todo lo que sentía a través de su cuerpo generaba ideas más vivas que cualquier otra que su razón imaginase o recordase;<sup>48</sup> sin embargo, su sospecha inició cuando:

[...] varias experiencias vinieron a echar por tierra el crédito que a mis sentidos había yo concedido. Pues varias veces he observado que [por ejemplo] una torre que de lejos me parecía redonda, de cerca la veía cuadrada [...]; y así, en muchas otras ocasiones he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos; y no sólo sobre los externos sino aun sobre los internos [...], hace tiempo supe, por ciertas personas a quienes habían cor-

<sup>46</sup> *Idem*. Véase también E. Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*, pp. 132-133

<sup>47</sup> Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 137 (meditación vi)

<sup>48</sup> *Idem*

tado brazos o piernas que, a veces, parecían sentir dolor en las partes que ya no tenían. Esto me hizo pensar que nunca podría estar seguro por completo de tener malo algún miembro, porque sintiese dolores en él.<sup>49</sup>

Descartes sospecha que la sensación que se cree tener, lejos de la opinión común, no procede del objeto que genere o estimule dicha sensación. Así, todo sentir sería producido por el yo pensante, el cual hace creer que es por medio del cuerpo que se da la sensación al contacto con lo externo. Incluso las afecciones que pudiesen ubicarse en el propio cuerpo son puestas en duda con base en los ejemplos que refiere el filósofo francés, según los cuales es posible tener cualquier sensación aun si no hay cuerpo que provoque o medie dicha sensibilidad.<sup>50</sup> Por consiguiente, la *aísthesis* se disocia del cuerpo y encuentra su explicación última en el pensar que genera la idea de alguna sensación; el sentir, desde esta perspectiva, no es más que un producto de la *res cogitans*: el yo piensa que siente.

¿Cómo es posible, entonces, que el yo se vincule con el mundo y con el tú? El problema del solipsismo hace que Descartes recurra a Dios como garantía, no de fe sino de razón, de que lo externo posee existencia. Afirma el autor de *Las pasiones del alma*:

Pero en lo que se refiere a las demás cosas [...], es muy cierto que aunque son muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no puede engañarnos, y, por lo tanto, no ha permitido que pueda haber falsedad en mis opiniones sin darme al mismo tiempo alguna facultad para corregirla, creo poder concluir, con seguridad, que poseo los medios para conocerlas ciertamente.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 138-139

<sup>50</sup> Incluso más adelante Descartes ofrece dos razones más por las cuales se puede concluir que las sensaciones no proceden de nada externo al yo. Afirma que estando dormido ha tenido la impresión de sentir a partir de los objetos que en el sueño percibe; puesto que no hay, propiamente dicho, objetos que estimulen la sensación mientras se está dormido resulta evidente que la sensación se produce en el yo interno, separado de las afecciones del cuerpo. Asimismo, vuelve a sospechar que bien pudo ser que existiese una “divinidad” que lo hubiese creado con absoluta distorsión y, por ello, en realidad sus sensaciones son equivocadas. *Cf. ibid.*, p. 139

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 141

Lo externo, pues, resulta certero en la medida que a Dios no le es lícito engañar. Por medio de Dios –afirma Descartes– el yo pensante recupera al cuerpo y sus afecciones, y los reconoce como *parte* suya. Por supuesto, este argumento es bastante débil pues supone la existencia de un ente del que no se puede dar cuenta en términos científicos ni de experiencia inmediata; además, no ofrece una explicación efectiva de la vinculación entre el yo, su cuerpo, el tú y lo demás. Dios no puede ser ni ha sido dato primero de experiencia y, por consiguiente, no cierra el abismo metafísico que hay entre el yo y la *res extensa*. El solipsismo no sólo abre este espacio irreconciliable al interior de la metafísica cartesiana sino que genera una inconmensurable distinción entre la *praxis* cotidiana de los hombres y su explicación metafísica. Por supuesto, en la experiencia –como ya se ha mencionado– la comunicación y relación entre el hombre y aquello que lo circunda es evidente, por lo que la explicación cartesiana no sólo cae en el absurdo sino que se refuta desde sus supuestos.

La solución de esta cuestión no puede darse por gracia divina. También es cierto que el propio Descartes se percata de que el *ego cogitans* no se encuentra radicalmente aislado del cuerpo. El pensador francés menciona casi al final de sus *Meditaciones* que la vinculación del cuerpo con la cosa pensante es tan estrecha que no es posible distinguirla de aquél.<sup>52</sup> Esto da la pauta para advertir que el propio Descartes tiene la intuición de que el cuerpo humano no es *mero* cuerpo sino un compuesto distinguible de otros que no son humanos. Sin embargo, según este filósofo,<sup>53</sup> a pesar de que en apariencia y por gracia divina el cuerpo parece formar una unidad con el yo pensante, aquél no es parte constitutiva del *ego*. En este sentido, para decirlo aristotélicamente, el cuerpo resulta ser un accidente de la sustancia pensante. Esto lo justifica Descartes al determinar que el yo pensante no posee partes porque carece de extensión, a diferencia del cuerpo que puede ser dividido. El yo, por consiguiente, se mantiene íntegro y cabal a pesar de

<sup>52</sup> Dice Descartes: “[...] que no estoy en mi cuerpo metido como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo”. *Idem*

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, p. 145

que el cuerpo sea cercenado. De nueva cuenta, el problema es determinar cómo es que el yo pensante se encuentra tan *con-fundido* en el cuerpo si, en rigor, no se localiza en ninguna parte.

La duda cartesiana niega constantemente la evidencia fenomenológica de la complejidad y expresión del hombre. Para el pensador francés lo dado siempre tiene un carácter *aparente* en sentido negativo, esto es, como algo que no es lo que parece ser. La verdad, según esta idea, está más allá de lo evidente. Ante esto, Nicol sostiene que el problema sobre el cuerpo en el que la metafísica cartesiana cae se debe a la ambigüedad en los conceptos de *cuerpo* y *cuerpo humano*.<sup>54</sup> Recuérdese que la ciencia física, desde tiempos del propio Descartes (y quizá desde antes), ha concebido al cuerpo como aquello que ocupa un lugar en el espacio. La extensión, por consiguiente, es una cualidad inherente a los cuerpos porque lo extenso siempre se inserta en el espacio y, por ello, todo cuerpo es espacial.<sup>55</sup> Puesto que el cuerpo humano se ubica en una espacialidad desde un punto de vista físico no difiere esencialmente de otros cuerpos no humanos. Ahora bien, el adjetivo *humano* que califica al sustantivo *cuerpo* revela una peculiaridad esencial pues éste ya no es un simple cuerpo. Tal parece que lo humano es lo que hace que el cuerpo adquiera una dimensión ontológica radicalmente distinta que se caracteriza, según Nicol, por la expresión. Esta peculiaridad conduce invariablemente a una nueva dualidad, a saber, lo humano y lo no humano; lo expresivo y lo inexpressivo (a esta cuestión se volverá más adelante). Ante esto, Descartes podría oponerse pues, a pesar de que se percata de la estrecha unión entre el cuerpo (humano) y la *res cogitans*, insiste en afirmar que ello es sólo una apariencia y que, en realidad,

<sup>54</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica...*, p. 146 y ss. Y también E. Nicol, “El falso problema...”, p. 133.

<sup>55</sup> La noción de *espacio* es tremendamente compleja y posee una larga historia de estudio. Cuando se menciona el espacio en estas líneas, se entiende por tal, no la configuración que un sujeto cognoscente imprime sobre los objetos, sino la noción clásica de un horizonte en el que se insertan los objetos, es decir, como una categoría independiente del hombre. Desde luego, a partir de la “revolución copernicana” llevada a cabo por Kant, esta noción en filosofía ya no puede ser validada como una verdad de hecho; sin embargo, la ciencia física contemporánea, aún asume al espacio como una cualidad inherente de la realidad externa que circunscribe al sujeto. Esta última noción de *espacio* es la se emplea en estas líneas para poder contextualizar el pensamiento cartesiano.

la peculiaridad estriba en el hecho de que el yo pensante garantiza, en tanto consciente, la constitución óptica del cuerpo. Así, el cuerpo pierde relevancia y lo humano se reduce al *ego* solitario que piensa. De esta forma la noción *cuerpo humano* se convierte en una ilusión que encubre la verdad última: el cuerpo de lo humano no es otra cosa que un cuerpo más de entre todo lo extenso. Lo humano, en tanto que *res cogitans*, es pureza sin espacialidad que impregna al cuerpo que se le asocia. Ésta sería, para Descartes, la peculiaridad distintiva frente a otros cuerpos. La expresión, desde el punto de vista cartesiano, sería un producto del pensar solitario y su cuerpo el medio por el cual se externa.

Ahora bien, la refutación a los argumentos cartesianos no se encuentra en sus conclusiones sino en sus supuestos. Es decir, Descartes supone que debe existir una sustancia inmutable que, lejos de las apariencias, garantice la certeza de todo lo que se alcanza a observar. Sin embargo la seguridad de que los objetos que se perciben *son*, es bastante fidedigna. Pero para el pensador francés el hecho de que las cosas sean no agota su modo de ser *realmente*. Para Descartes las cosas que se presentan ante uno *no son realmente* lo que aparentan, por ello hay que dudar de ellas, es decir, negar su presencia para saber lo que son de veras, en sí mismas. En otros términos, Descartes decide anteponer como literal *pre-juicio* que los entes *no son* en la aprehensión de los mismos: impone el *no-ser* a la evidencia del ser. Correlativamente, la negación del ser y de las cosas exige la suspensión del propio cuerpo porque todo lo que el sentir capta, en tanto que aparente, debe ser suspendido para llegar a lo verdadero. Entonces el cuerpo y su sentir (la *aísthesis*) deben ser negados porque conducen a equívocos y sólo por medio de la razón se llegará a la verdad indubitable. Este proceder –semejante en principio al llevado a cabo por Parménides– sostiene, no que la verdad se halla pura en sí misma o como un *Eidos* platónico, sino que se halla en el hecho de que el propio pensamiento se sabe pensante. Todo lo demás, incluido lo que uno mismo siente en general, es dudoso o carente de realidad por sí mismo; lo único cierto es que se sabe que se siente, pero el sentir está supeditado al hecho de que haya razón para hacerlo presente. Sin cosa pensante simplemente la *aísthesis* no es.



Los postulados cartesianos incurren en error de principio pues –como reitera Nicol– el hecho “puro y simple” de que las cosas *son* se presenta como dato, no como supuesto de teoría. La creencia en algo ulterior o trascendente que se halla más allá de lo que se ve a simple vista es un supuesto teórico que, al elevarse hasta tales alturas, pierde de vista el suelo desde el que se impulsó. La evidencia no puede ser negada con un supuesto. Ahora bien, es notable que mirar el cuerpo del otro no es igual que observar cualquier otro cuerpo. Ante el otro, uno adopta una disposición diferente que frente a otros objetos y dicha diferencia estriba en la posibilidad de establecer una comunicación con el otro. Efectivamente, observar a un semejante no quiere decir que capturemos sólo su cuerpo y se suponga o asuma que hay algo dentro de él que es semejante a uno mismo. Por el contrario, es en la captación del cuerpo del semejante que se reconoce la figura humana, es decir, al ver el cuerpo del otro se observa a un hombre entero. Esta identificación que uno tiene con el otro es la solución que ofrece Nicol ante el dualismo cartesiano.<sup>56</sup> La evidencia del semejante está en su ser presente como ser humano de *carne y hueso*. El cuerpo del hombre no oculta su esencia; por el contrario, la expone cabalmente.<sup>57</sup>

*b) El problema del “auténtico dualismo”*

La solución que ofrece Nicol al dualismo iniciado por Descartes supera el abismo que separaba al cuerpo de lo sustancial del hombre. Implica, por consiguiente, que el cuerpo ya no es sólo una presencia accidental del ser del hombre sino parte constitutiva suya. Esto último genera una diferencia radical entre el cuerpo del hombre y el resto de lo corpóreo. Los entes que poseen una determinada corporalidad sólo coinciden con el ser humano en el hecho

<sup>56</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica...*, pp. 149-151

<sup>57</sup> Es interesante resaltar que en este punto Nicol coincide con otro gran pensador en lengua hispana, Miguel de Unamuno, para quien el hombre no puede reducirse a un yo abstracto, sino que siempre se hace referencia a un hombre concreto de “carne y hueso”. “Preguntarle a uno por su yo –dice Unamuno– es como preguntarle a uno por su cuerpo. Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal”. (Véase Miguel de Unamuno, *op. cit.*, p. 31)

de la espacialidad. Sin embargo, el del hombre es un cuerpo expresivo porque sólo él es el ente de la expresión. De modo que el nuevo dualismo (y al cual Nicol denomina “auténtico dualismo”)<sup>58</sup> es el de lo expresivo y lo inexpressivo; el hombre frente a lo demás.<sup>59</sup>

La superación del dualismo cartesiano que escinde la unidad patente del hombre y genera dos polos ontológicamente irreconciliables (cuerpo y alma) debe llevarse a cabo, según Nicol, al volver la mirada a la evidencia fenomenológica de la presencia inmediata del hombre. La noción de *cuerpo humano* no procede de la experiencia cotidiana porque el dato fenomenológico —advierte Nicol— muestra que, cuando se ve a un semejante, no se percibe sólo un cuerpo modificado por la cualidad de *lo humano*, sino un hombre:<sup>60</sup> *cuerpo* es una abstracción, no un dato de experiencia. Esto se afirma porque lo corpóreo, desde un punto de vista físico y metafísico, no es una entidad en sí misma, sino una cualidad que se entiende como el despliegue espacial de algunos entes. Esto es, se puede comprender que existan algunos entes que posean un determinado cuerpo, pero la corporalidad siempre se ha entendido como una cualidad del ente, no como un ente en sí mismo. Por ejemplo, desde el punto de vista idealista, y sobre todo después de la revolución kantiana, podría afirmarse que los cuerpos son el producto de la manera en que la razón representa todo lo externo al formar el mundo con las categorías de espacio y tiempo. Los cuerpos son, desde esta perspectiva, espacio concreto en un tiempo determinado; por consiguiente, lo corpóreo es el resultado de la facultad representativa de la razón. Así, al hablar de *cuerpo humano* se asume que éste no es más que una construcción de la razón que se genera mediante

<sup>58</sup> E. Nicol, *Metafísica...*, p. 148

<sup>59</sup> Esta forma de caracterizar al ser humano frente al resto de los entes da la impresión de que el filósofo catalán cae en una especie de antropocentrismo. Sin embargo no sería descabellado afirmar que el centro del hombre no es una egolatría sino la toma de conciencia del lugar que le corresponde en la realidad. Para Nicol el hombre no es el núcleo de lo real, aunque posea una constitución ontológica distinta y eminente del resto de los entes. Además, en todo caso, la toma de conciencia de la peculiaridad ontológica del hombre no le otorga mayores privilegios sino mayores responsabilidades ante el otro y lo otro.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 149

la representación.

Ahora bien, la peculiaridad del cuerpo humano –aun asumiendo que efectivamente es producto de la estructura racional– se cifra en el fenómeno de la expresión pues esta última no se genera en el cuerpo pero se observa en él. Las categorías de tiempo-espacio en las filosofías de estirpe kantiana, que posibilitan la representación del mundo y, con ello, los fenómenos en tanto cuerpos, no alcanzan a dar razón de la expresividad del hombre; en otras palabras, la representación no puede explicar por qué los otros hombres que aparecen ante la propia conciencia poseen una cierta expresividad peculiar e irrepetible. La expresividad de *lo humano* que se añade a un *cuerpo*, entonces, no proviene de la configuración racional: no es el producto de un sujeto cognoscente que configura al individuo que se le pone enfrente. De manera que la expresión del hombre no se explica en términos de representación: el hombre es más que su cuerpo (el cual es producto de la representación); y este *más* se cifra en el hecho de la expresión. Esta última es el dato de experiencia que se observa inmediatamente cuando se está frente a un semejante, por consiguiente, el hombre y no el cuerpo (entendido este último como producto de la representación) es lo dado de inmediato en la experiencia concreta.

Por otra parte, afirmar que el hombre no se reduce a su cuerpo puede generar la idea de que existe algo detrás de éste que le da vitalidad, dinamismo y expresividad. Sostiene Nicol que tales ideas tienen su origen con la experiencia de la muerte. En efecto, tal acontecimiento genera la opinión de que algo que habitaba en el cuerpo se ha ido dejando al cadáver como un vestigio de la vida que ha concluido. En consecuencia, la opinión común insiste en afirmar que el hombre posee un alma (o algo inmaterial) que es separable del cuerpo. Afirma el pensador catalán:

Es el cuerpo inanimado el que induce a pensar que algo lo animó, y que sería un ánima separable: separada ya en vida esencialmente. [...] Esa unión en vida del alma y el cuerpo, en la unidad del hombre, sigue siendo un misterio. Pero el misterio es el territorio de la creencia. La ciencia es más limitada. Ella

se atiene a lo dado, y el dato es justamente aquella unidad del ser.<sup>61</sup>

Puede observarse en la presente cita que Nicol no niega el compuesto de alma y cuerpo que conforma al ser humano. La fenomenología, en tanto que atiende a lo dado, debe partir del hecho de que el hombre es, ante todo, un ser dinámico, o sea, vivo y complejo. En vida es donde el hombre, literalmente, existe: va expresando y externando su ser en su hacer. Y mientras se hable del hombre es imposible afirmar que su cuerpo no le pertenece como parte esencial de su ser: en el cuerpo del ser humano está “presente y activa” toda la humanidad o peculiaridad ontológica del hombre. Ahora bien, podría objetarse que Nicol mismo ha afirmado que el *cuerpo* es una abstracción y, sin embargo, ahora se asume como una realidad palpable que *con-forma* al ser de la expresión. Para solucionar esta confusión de términos Nicol recurre a la noción de *carne* para referirse a la corporalidad humana.<sup>62</sup> Podría decirse que la carne produce deseo, se estremece, se contrae, siente, palpita; en una frase, la carne es vida humana.

La peculiaridad ontológica del hombre, es decir, la expresión, genera una nueva ruptura con el resto de lo real. Diríase, entonces, que el hombre queda incomunicado con todo ente que carece de expresión. Nicol asume tal cuestión cuando indica que el ser humano se dirige a un semejante para hablar acerca de lo que, por sí mismo, carece de expresión. Esto último es lo que modifica el esquema tradicional del conocimiento sujeto-objeto porque es imposible que el individuo se comunique con lo que no tiene posibilidad de comunicación. Para generar el conocimiento el hombre requiere un interlocutor con el cual hablar sobre su *objeto de estudio*. En otros términos, el nuevo esquema del conocimiento que instaura Nicol es el de sujeto-objeto-sujeto porque el conocimiento supone un logos compartido con un semejante, esto es, un diálogo. Es por medio de este último que el hombre se vincula con el otro y genera el puente de la comunicación y, al mismo tiempo, *re-une* todo lo que no se expresa en el hecho de hacer presente con la palabra aquello de que se habla. Así pues, el logos es el punto

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>62</sup> Cf. E. Nicol, “El falso problema...”, pp. 144-145

de vinculación entre los hombres con todo lo que no es humano.<sup>63</sup> Como reitera constantemente Nicol, logos es *diá-logos* puesto que a través de la palabra y la razón con alguien más es posible, literalmente, la comprensión de lo real. Esto sugiere que el cuerpo humano, en tanto que categoría ontológica constitutiva del ser de la expresión, ya no puede ser tomado como sólo una parte del ser humano porque se volvería a la ruptura del dualismo tradicional, pero deja abierta la posibilidad de que el cuerpo (o la carne) dependa del logos para que se relacione con el resto de lo real. El ser humano –siguiendo el planteamiento nicoliano– no se relaciona ni comunica con lo otro por mor del cuerpo; en todo caso, reintegra la unidad ontológica de su presencia con lo diverso a través de lo más propiamente humano que posee: el logos.

Pero el “auténtico dualismo”, igual que el tradicional al cual Nicol critica, presenta el problema del vínculo efectivo entre los dos polos que se generan. El hombre queda diferenciado del resto de lo real en virtud de que es el único ser que posee logos. En un principio el autor advierte que es mediante su peculiaridad ontológica con lo que mantiene el vínculo con el ser pues en el ser mismo hay logos, esto es, un orden dentro de la realidad que no da pie al caos absoluto. De modo que la realidad (a la cual Nicol empata con el ser, por lo menos en su *Metafísica...*)<sup>64</sup> mantiene su unidad a través del logos porque se presenta como el vínculo entre el ser, el hombre y el resto de los entes no humanos. Sin embargo el logos de lo real no es expresivo porque la expresividad es esencialmente humana. Luego, el logos humano es diferente del cósmico. Este problema, llevado al extremo, hizo que Nicol enunciara que el logos es únicamente humano. La palabra-razón continúa siendo el rasgo esencial y distintivo del hombre, pero ya no podría admitirse que se halla en la realidad independiente de éste. Así, se advierte que el auténtico dualismo conduce al misterio pues resulta imposible dar cuenta de cómo es que el logos vino a ser. La palabra-razón tuvo que provenir del ser pues es lo que siempre es. Sin embargo, no siempre ha habido logos; el problema queda expuesto: ¿cómo es posible que haya surgido el logos? ¿Cómo es posible que de lo inexpressivo, de lo material, haya surgido la expresión y lo

<sup>63</sup> E. Nicol, *Metafísica...*, *passim*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 99

*in-material*?<sup>65</sup> Lo cierto, admite el filósofo catalán, es que materia y logos quedaron unidos desde que éste apareció pero, al mismo tiempo manifiesta su peculiar distinción del resto de lo real: “Ha de quedar esto claro: son inseparables la materia y el logos desde que el segundo existe; pero hablar de la materia es distinguirse de ella”.<sup>66</sup> El problema del “auténtico dualismo” no sólo es el origen del logos y del hombre como ser de la expresión sino cómo se vincula efectivamente con lo que, en sí mismo, es mudo: el hombre es comunicativo sólo con otro hombre, pero con aquello que posibilitó su surgimiento se halla *in-comunicado*.

El “auténtico dualismo” demanda la presencia del ser humano. El logos, para hablar del ser, exige que un hombre tenga un *alter* con quien hablar de lo común. Y aunque el pensamiento se pueda entender, como lo hace Platón, como el “diálogo silencioso e interno del alma consigo misma”, bien es cierto que hace falta otra alma para compartir lo que aquella dialoga consigo. En otros términos, el “auténtico dualismo” exige que el hombre persista como género para que el ser se exprese; para que haya una racionalidad que estructure y dé cuenta cabal de lo real. Pareciese que la idea del hombre como ser simbólico o ser de la expresión se asemeja bastante a la noción de sujeto representador de la realidad, propia de los idealismos, según la cual es necesaria la subjetividad para que haya mundo representado. En el sistema nicoliano el ser del logos (es decir, la humanidad) es indispensable para que la totalidad de lo ente sea expresado y, por consiguiente, para que sea más de lo que es. En ambos casos, el dualismo es patente y la reintegración de la unidad parece caer en el ámbito del misterio.

### c) *Aísthesis y cuerpo*

El hombre no se reduce a su cuerpo si se entiende éste como una parte de aquél. La separación de algo inmaterial respecto del cuerpo humano no es un dato de experiencia que pueda corroborarse *de facto* y la creencia que se funda en la experiencia de la muerte, donde el cadáver subyace como aque-

<sup>65</sup> Para un análisis detallado de estas problemáticas véase E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, x, 2, §§ 40-41, pp. 256-277

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 262

llo que persiste sin lo que le da vida, no alcanza a dar cuenta de cómo es que algo que se encuentra dentro del cuerpo es lo propiamente humano pues incluso al cadáver no se le trata como *mero* cuerpo. Sin duda la expresión es un rasgo peculiar del ser humano que lo distingue eminentemente del resto de los entes.<sup>67</sup> No obstante, hay que poner en cuestión si el logos por sí solo es lo que dota de expresividad y, por tanto, de peculiaridad ontológica al hombre. Se comparte con Nicol la intuición de que el sentir en general, la *aísthesis*, implica siempre al logos; lo cual repercute en la noción de *cuerpo*. Se admite también que el cuerpo humano es un cuerpo lógico (pues lo humano se manifiesta en la posesión del logos) y, consiguientemente, expresivo. Todo indica, por tanto, que el logos es una especie de *principio activo* que posibilita la expresión y está implicado en el sentir del cuerpo. Pero, ¿realmente es sólo el logos lo que posibilita la expresión?

Es menester atenerse a lo dado. Es un hecho que todo sentir se relaciona con el cuerpo;<sup>68</sup> se siente por y en el cuerpo todo tipo de afecciones, tanto sensoriales como sentimentales o emocionales. Quizá convenga señalar, entonces, que el cuerpo no se reduce al conjunto de huesos, músculos, venas, arterias,

<sup>67</sup> Naturalmente puede afirmarse que hay ciertas especies animales que también se expresan pues emiten ciertos gestos, sonidos, etc. Sin embargo, la noción de *expresión* adquiere en el pensamiento de Nicol una peculiaridad que va más allá de la exteriorización de ciertos rasgos que indiquen un estado determinado. Para el filósofo catalán la expresión es racionalidad y palabra, libertad y *póiesis*; y aunque no podría afirmarse tan tajantemente hoy en día que el hombre es el único ser que posee razón, ciertamente tampoco se puede decir que los animales poseen una racionalidad idéntica a los hombres. Así, el logos humano, aún asumiendo que el resto de los animales posee una cierta racionalidad, sigue siendo distintivo del hombre. De manera que la expresividad es la cualidad ontológica que distingue al ser humano, luego el hombre es expresión y, por ello (según Nicol), sólo él puede expresar propiamente. Véase nota 24.

<sup>68</sup> A partir de ahora es conveniente advertir que cuando se hable de *cuerpo* se hará referencia al cuerpo humano. Esto se debe a un dato de la experiencia común: las personas comprenden de suyo que al hablar de *cuerpo* ya se hace referencia explícita al de un ser humano. Hoy por hoy se asocia *cuerpo* con *ser humano* y no con la noción abstracta de *aquello que ocupa un lugar en el espacio*; inclusive, esta última definición suele emplearse mayormente en contextos de investigación científica. Pero en el lenguaje ordinario el cuerpo se refiere más a los hombres concretos. Lo peculiar de este dato es que no se tiene una explicación clara de por qué se asocia el término *cuerpo* sólo con la noción *ser humano* y, sin embargo, la asimilación es tácita.

órganos y terminales nerviosas interconectadas. El cuerpo no es sólo una cosa mecánica que opera aun sin la voluntad de quien lo posee, ni tampoco el constante fluir de sustancias químicas al que se asocia una determinada conciencia. Con el cuerpo el hombre siente su propia vitalidad, a veces saludable y otras, agobiada por el dolor; también siente el contacto con lo que le rodea: calor, frío, humedad, aspereza, suavidad, etc. La *aísthesis* se despliega por todo el cuerpo: sentir es saberse corpóreo. Todo lo que el hombre vive implica necesariamente su cuerpo;<sup>69</sup> cada individuo se refiere a sí mismo como asociado a su propia corporalidad: es la mirada que abarca todo lo que la vista puede alcanzar, es la audición que interpreta, disfruta o se molesta con lo que oye, es el olfato que huele los humores del exterior, es el gusto que saborea y el tacto que toca las texturas del mundo; gracias a este cuerpo la *aísthesis* configura el mundo: sentir es volver la realidad *mi* mundo. Ahora bien, esto no quiere decir que sentir sea sólo la sensación de los sentidos pues al tiempo en que esto pasa, efectivamente, se da la presencia de la emoción sobre lo sentido: lo que se mira, se escucha, se huele, se degusta o toca nunca es indiferente, hay constantemente un estado de ánimo que condiciona la sensación del mundo: sentir algo implica una cierta emoción.

La *aísthesis* acompañada del *logos* permite que el hombre se sienta en un espacio y un determinado tiempo; en un aquí y ahora. Permite, además, hacer familiar aquello que el individuo no es: el objeto se configura al *contactar* lo ajeno. En este ejercicio el cuerpo permite *in-corporar* el entorno a la propia presencia. Merced al cuerpo se puede tener la seguridad de que hay algo allí que se puede sentir; y en esta primera intuición que cada hombre tiene con

<sup>69</sup> Podría pensarse frente a esto que, por ejemplo, en los sueños se tienen experiencias que prescinden del cuerpo precisamente porque son considerados *estados de conciencia* y no vivencias, las cuales sólo podrían ocurrir en la vigilia. Ante esto, puede afirmarse que la gran parte de los sueños, por extraños que parezcan, no permiten que quien sueña prescindiera de un cuerpo. Los testimonios de quienes afirman –por ejemplo– tener ciertos sueños donde se ven a sí mismos, evidencia que ven *su* cuerpo como si fuese de otro. Inclusive, el hecho de que se vean supone la necesidad de unos ojos que miren, lo cual implica la presencia de algo corporal. Por otro lado, también es verdad que los sueños alteran al cuerpo de quien duerme: se agita, suda, se acelera y le ocurren un sinfín de fenómenos semejantes, lo cual evidencia que aun los *estados de conciencia* que parecen prescindir del cuerpo se pueden considerar como vivencias que implican la propia corporalidad.



su cuerpo se da la efectiva certeza de que lo que se siente *es*: la presencia del propio cuerpo permite sentir que el mundo *es*. Por el cuerpo, entonces, se siente el ser. Ahora bien, la corporalidad que siente y contacta lo externo no realiza su función independientemente del logos; es decir, no ocurre la aprehensión de lo externo mediante el cuerpo y después una configuración de la razón sobre los estímulos. El logos se halla presente en toda la comprensión estética, por esto es posible que surja una interpretación de lo captado. Así, el cuerpo no recibe puros estímulos sino que lleva en sí el logos para comprender lo que siente, para interpretarlo y, desde luego, expresarlo. Y, sin embargo, el hombre no sólo configura su mundo lógicamente, también lo hace *estéticamente* con todo su cuerpo. El logos, pues, no es una sección del cuerpo que permite representar el mundo; por el contrario, es el cuerpo entero, que conjunta la *aísthesis* y el logos, lo que permite representar lo dado, comprender la presencia de los entes y, desde luego, la del ser.

Por esta razón el cuerpo palpita, se estremece, se acongoja, en una palabra, está vivo. El hombre vive en su totalidad sintiendo el mundo que lo rodea y a sí mismo. En consonancia con esto, la expresión no se reduce a la comunicación que se da entre los hombres a través de la palabra. El logos se manifiesta también en la presencia silenciosa del otro. No se requieren palabras para comunicar el ser al semejante y como ejemplo de esto se puede mencionar a la música y la danza, la pintura o la escultura. Es verdad, como reafirma Nicol constantemente a lo largo de su obra, que el logos es un rasgo distintivo del hombre; pero dicho rasgo no está *descarnado*. El verbo es la proyección del cuerpo de quien lo emite pues al escuchar o leer una palabra ajena no se piensa que sea una entidad pura, sino que se reconoce a un ser humano en la percepción misma de la palabra, se comprende un sentido y un significado e incluso se es capaz de responder: se reconoce con la palabra al propio símbolo, que es un ser humano de carne y hueso como uno mismo. El logos es peculiar porque es estético, lo cual quiere decir que, a un mismo tiempo, genera algún tipo de sensación (con su emisión, por ejemplo, el otro puede sentir temor, ánimo, aburrimiento y un sinfín de sentimientos) y proporciona sentido y significado. La palabra, pues, no puede estar dissociada del cuerpo del hombre.

Todo lo humano tiene la forma del hombre cuya concreción evidente es la de su cuerpo. Esto no quiere decir, sin embargo, que las expresiones humanas tengan la figura del cuerpo humano. Se quiere decir que al ver una expresión la imagen a la que remite dicha expresión es a la de hombres como uno mismo. Los vestigios del pasado, que son la evidencia de la expresividad humana a lo largo del tiempo, proporcionan la sensación de que fueron hechos por manos como las propias. Mirar al pasado no sólo es entender cómo vivían, sino, literalmente, tratar de sentir el momento histórico y actualizar la vivencia de entonces. El hombre es un ser histórico, dice Nicol. Lo menciona porque se lleva en el propio ser la totalidad del pasado que actualiza constantemente. El pasado es símbolo de uno mismo. Pero esto se puede explicar también por la función de la *aísthesis* pues al mirar las huellas de la creación humana se comprende estéticamente, esto es, se siente que ello corresponde a un ser semejante al propio. La identificación con el pasado no es puramente racional; es una *racionalidad estética*.

La *aísthesis* no puede entenderse sin el cuerpo. Y sin éste, tampoco se logra comprender cabalmente al hombre. Pero el cuerpo humano no es sólo sensible sino también *lógico* porque el *hombre es el ser del logos*. La razón es rasgo esencial del hombre como la corporalidad misma; esto, desde luego, no quiere decir que sean secciones diferentes del ser humano. La racionalidad humana no es pura, el logos es corpóreo en el hombre. Asimismo la *aísthesis* no se desliga nunca de la racionalidad humana; no es, por tanto, una cualidad en sí misma: es un sentir lógico, es una pasión expresable (y a veces hasta explicable). El cuerpo sintetiza lo que gran parte de la tradición de la filosofía había desligado. El hombre, que es de carne y hueso siempre, conjunta en su ser la *aísthesis* y el logos. La expresión, por tanto, siempre es estética y lógica a un mismo tiempo; es por ello que nunca pasa inadvertida por otro hombre. La comunicación no sólo es verbal sino de cuerpo a cuerpo: los humanos se tocan entre sí, lo mismo con las manos que con las palabras, porque los unos son símbolos de los otros. El cuerpo es el hombre; el hombre es logos y *aísthesis*. La expresión y la comunicación son, por tanto, lógicas y estéticas.



## II. EXPRESIÓN: SÍNTESIS LÓGICO-ESTÉTICA

### 1. Fenomenología y aísthesis

#### a) *El ser y la fenomenología*

En diversos pasajes de su obra Eduardo Nicol indica que el método de la filosofía debe ser la fenomenología. Esta indicación no es arbitraria pues se inserta en el plan revolucionario de su pensamiento. Puesto que un gran número de filósofos ha pretendido llegar al Ser, esto es, a la realidad absoluta o a eso que trasciende la experiencia inmediata, era menester emplear un método adecuado para lograr tal propósito. Como es sabido, *método* significa etimológicamente *camino*; es la vía que conduce hacia cierta meta. Ya en Parménides queda establecido que sólo un camino queda hacia la verdad rotunda: el Ser es. Este Ser, sin embargo, sólo es asequible a quien sigue el camino de la razón y renuncia a las apariencias y los pareceres que de ellas se hacen. La confusión impide llegar a la realidad, por ello es necesario pulir el pensamiento y conducirlo hacia el Ser, pues recuérdese que, según Parménides, aquél es la vía para llegar a éste.<sup>1</sup> Después del eléata casi todos los grandes filósofos asumieron que la verdad no se halla en la apariencia y, por consiguiente, era imprescindible establecer un método adecuado para acceder a ella. En este sentido —afirma Nicol— las diferentes filosofías eran, a su modo, *discursos del método*, pues inventaban e implementaban una determinada metodología para poder acceder al Ser de veras.<sup>2</sup> Ahora bien, en general, todo método su-

<sup>1</sup> Véase Parménides, *op. cit.*, DK 28 B3; B6, 1-2; B7, 1-2; B6, 4-9

<sup>2</sup> Véase E. Nicol, “Discurso sobre el método”, en *Ideas...*, p. 269

pone que la meta se encuentra en un *más allá* y, por tanto, establece la exigencia de invalidar o superar la apariencia porque ésta capta el cambio, mismo que, también desde Parménides, se ha considerado contingente y, por ello, *in-cierto*. Por esta razón la realidad o el Ser —que debe cumplir con la cualidad de ser inmutable, perenne y eterno— no podría ubicarse allí donde el cambio es manifiesto. El método que conduzca a la verdad, entonces, debe suspender toda clase de sensaciones para alcanzar una corrección racional que permita comprender la verdad. De manera que el establecimiento de un método exige también la eliminación o superación del sentir en general; la *aísthesis* sería siempre errónea porque capta la apariencia que, a su vez, es fuente del error.

Ante esto la revolución nicoliana de la metafísica se efectúa, no sólo por su objeto, sino por su método. Sostiene Nicol que “el ‘discurso del método’ no ha de entenderse como el camino que nos conduce al ser. Frente al ser estamos ya, siempre que discurrimos”.<sup>3</sup> El ser no requiere método porque no es lo buscado; en tanto evidente, no exige un ejercicio racional que coloque el camino para mirarlo. Entonces, ¿por qué Nicol habla del método fenomenológico? Si el ser es fenómeno y es evidente, ¿por qué se requiere la fenomenología? Las respuestas a estas interrogantes las ofrece Nicol en varios pasajes de su obra. No se trata, según declara el autor, de colocar a la fenomenología como el método óptimo porque sea el más conveniente para su investigación. Para el filósofo catalán la unidad del quehacer filosófico no puede ser establecida por la razón de cada pensador; el método debe ser común a toda filosofía.<sup>4</sup> De manera que el método fenomenológico no debe considerarse como una metodología más que se suma a las que se encuentran a lo largo de la historia de la filosofía. Lo que Nicol busca es lo común a la pluralidad de métodos, la base que posibilita la diversidad metódica de la *ciencia primera*. Por esta razón, el autor de *El porvenir de la filosofía* no desea hacer un discurso *del* método, sino un discurso *sobre* el método. Así, la fenomenología deberá ser considerada como la condición de posibilidad de cualquier método. Esta nueva manera de comprender a la

<sup>3</sup> E. Nicol, *Metafísica...*, p.116

<sup>4</sup> Véase E. Nicol, “Discurso...”, p. 269

fenomenología tiene por objetivo que todo método posible cobre conciencia del hecho “puro y simple” de que “Hay Ser”.

Ya se ha visto en el segundo capítulo que el ser y el conocer están íntimamente asociados: el conocer depende de la forma de ser de lo conocido. Puesto que lo conocido primariamente es el ser, el modo en que el hombre conoce dicha evidencia ha de ser por la fenomenología. De acuerdo con Nicol la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, respectivamente, no constituyen aún una base metodológica que reconozca la presencia apofántica del ser. En ambos casos el fenómeno no resulta evidente y, por ello, sus fenomenologías deben acceder a eso que naturalmente no se ve. Que el ser esté en el ente no quiere decir que se refiera a su esencia; ésta es la mismidad del ente pero su ser es la presencia prístina que se capta inmediatamente.<sup>5</sup> Por la misma razón no puede pensarse que el ser esté oculto en el ente pues su presencia es un dato evidente y es allí donde reside el ser. Por esta razón la fenomenología, según Nicol, no vuelve fenómeno al ser; éste ya lo es.<sup>6</sup> De manera que las fenomenologías de los dos filósofos alemanes suponen que el ser no es primario y, por ello, sus métodos plantean la necesidad de ir *más allá* de lo dado. Frente a esto el filósofo catalán asegura que si el ser es fenómeno, entonces de manera inmediata es aparente y lo que hace el hombre es articular su logos sobre dicha apariencia: el hombre, en general, es *fenómeno-logo*; mira y expresa verbal y racionalmente la apariencia.<sup>7</sup> Como se puede apreciar, esto último no es una capacidad exclusiva del filósofo, pues el ser es común y, por esto, se comunica *lógicamente* el fenómeno del ser. De suerte que todo método que se proponga ahondar en la realidad o en un ente particular debe partir —por necesidad— del hecho de captar su presencia (fenómeno) y hablar sobre ella (logos). Así, todo método supone la fenomenología: si el ser es fenómeno, el

<sup>5</sup> Todavía en Husserl podría decirse que la fenomenología llega a la esencia de las entidades que son puestas entre paréntesis. Cuestión aparte es la fenomenología de Heidegger, pues para él, el fenómeno no se refiere a la esencia del ente, pero tampoco a su presencia. El ser es lo siempre oculto que se muestra en el ente; por ello hay que *des-ocultarlo*. Cf. E. Nicol, *Metafísica...*, pp. 116-119 y E. Nicol, “Discurso...”, p. 271

<sup>6</sup> Véase E. Nicol, *Metafísica...*, p.118

<sup>7</sup> Véase E. Nicol, “Discurso...”, p. 267

hombre es fenomenólogo. Lo dado es el ser, el modo de conocerlo es fenomenológicamente.<sup>8</sup>

Ante el ser —afirma Nicol— todos los hombres se encuentran *de facto*. Cada mirada que se arroje hacia lo otro revelará la presencia indubitable del ser. De modo que la filosofía se debe considerar como ciencia que parte constante y rigurosamente de lo dado: debe ser fenomenología. La unidad del método en la *ciencia primera*, de acuerdo con el pensamiento nicoliano, es también un dato: todo conocer inicia, de hecho, fenomenológicamente. Por consiguiente, la revolución metafísica, no sólo implica reconocer que el ser “está a la vista” sino también que el método consiste en reiterar la experiencia inmediata que se tiene del ser. La labor revolucionaria del sistema nicoliano, entonces, no consiste en implementar un método sino en volver al fundamento de toda metodología posible. La filosofía es, por consiguiente, metodológica siempre porque invariablemente es fenomenológica. Cabe señalar que, a partir de lo expuesto hasta aquí, la fenomenología que propone Nicol no debe comprenderse estrictamente como un método porque su fenomenología no es un conjunto de pasos que conduzcan a una verdad *más allá* de la presencia, de lo dado. En todo caso debe ser considerada como el *proceder metódico* que el hombre en general posee y ejerce, lo sepa o no. Dicho en otros términos, para Nicol la fenomenología puede entenderse como la manera en la que el hombre hace frente a la evidencia del ser y no como el sistema de razón que conduce a algo que no se encuentra de inmediato. Por consiguiente, todo análisis que busque profundizar en alguna entidad de lo real, deberá emplear un método que suponga, necesariamente, la fenomenología. Por ello, todo método *procede* fenomenológicamente pues no podría ser de otro modo.

¿Por qué la filosofía no ha declarado abiertamente que es fenomenológica? De acuerdo con Nicol esta falta de conciencia teórica sobre el dato del proceder fenomenológico deriva de la distinción entre la apariencia y el Ser

<sup>8</sup> En el apartado sobre el ser y el conocer de este trabajo se hizo mención del *conocimiento ontológico*, que consiste en la aprehensión inmediata del ser. Puede decirse ahora con base en lo expuesto aquí que dicho conocimiento acontece de manera fenomenológica.

de veras.<sup>9</sup> Y es que, efectivamente, al observar un objeto cualquiera su simple presencia no revela *qué es*; sólo muestra su presencia, esto es, el hecho de *que es*. Lo esencial del ente en cuestión es lo que prácticamente toda la historia de la filosofía ha considerado como el Ser; por ello, no era posible que la apariencia dijera todo lo que del ente se puede saber. De ahí que la presencia no baste, pues la apariencia genera pareceres que pueden ser erróneos. En virtud de esto la filosofía necesitaba un método para que la razón no se dejase llevar por el parecer. Las apariencias, entonces, generan *opinión* (el parecer sobre lo aparente); de modo que para superar las ambigüedades de ésta era menester suponer que la apariencia no aportaba ninguna fuente segura para descubrir lo que las cosas son realmente. Pero la apariencia y la opinión no son lo mismo.<sup>10</sup> Naturalmente en el parecer se pueden generar errores y equivocaciones que conduzcan a la falsedad; pero la evidencia del ser no puede ser negada porque no es un asunto de opinión. Cuando en la cotidianidad se escuchan las expresiones “las apariencias engañan” o “tiene una falsa apariencia”, no se refieren al ser sino a la suspicacia que generan ciertas entidades. La incertidumbre se presenta después de haber tenido la certeza de que el ente se halla frente a uno; de que *es*. En el mismo tenor, Juliana González afirma:

Como ya se apuntaba, la fenomenología de Nicol pone de manifiesto que toda la tradición, incluyendo ahora la fenomenológica, ha confundido y asimilado el nivel de la *opinión* y el nivel de la simple *aprehensión* de la realidad. Siempre se ha visto en la *doxa* el nivel primario del conocimiento, sin advertir que éste es en realidad *secundario y derivado*; que lo efectivamente *primero* se da *antes* de esta toma de posición, siempre insegura, incierta y relativa, que representa la opinión.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Véase *ibid.*, pp. 272-273; *Metafísica...*, p. 116-117; *Crítica...*, pp. 156-160. Recuérdese que, en este caso, *Ser* (con mayúscula) se refiere al “ente en tanto que ente” de la tradición metafísica previa a Nicol.

<sup>10</sup> Véase E. Nicol, *Metafísica...*, p. 104; cf. *Crítica...*, pp. 157-158

<sup>11</sup> Juliana González, *Metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 120



La evidencia del ser que, por ser tal, se ha tomado siempre por supuesta, fue lo que provocó la idea de que el Ser se hallaba superando las opiniones que surgen de la apariencia y no en la presencia del ser que se da en el aparecer mismo. Por consiguiente el hecho de confundir la presencia del ser con la opinión es lo que ha impedido que se tenga una conciencia explícita de que es fenómeno y de que se le conoce fácticamente merced a la fenomenología.

Ahora bien, afirma Nicol que el ser es absoluto.<sup>12</sup> La fórmula “Hay Ser” implica que el *haber* del ser es total y cabal. No hay más ni menos ser en una parte de lo real que en otra, el ser es plenitud. La fenomenología, entonces, muestra el absoluto porque éste es la evidencia del ser. Esto sugiere, desde luego, que la noción misma de *absoluto* ha sido reformada por el pensamiento nicoliano. Así lo sostiene el autor de la *Crítica de la razón simbólica*:

[...] 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. [...] La razón reconoce que debe discurrir siempre apegada al ser relativo, porque es ahí donde reside el absoluto: no en ningún privilegiado, ni en la suma de todos los seres, sino en el hecho puro y simple de que hay Ser.<sup>13</sup>

El absoluto ya no se considera trascendente porque se halla en la evidencia común y cotidiana. El ser se manifiesta a cada momento y en cualquier lugar pues toda vivencia que tenga el hombre se lo mostrará indefectiblemente. Abrir los ojos es darse cuenta de que se está en una determinada circunstancia, en una situación vital donde todo el entorno *es*. La presencia del ser, de acuerdo con el filósofo catalán, se da por todas partes. Ningún ente contiene en sí más ser que otro; en todos se da, por igual, la presencia cabal del ser. En efecto, no hay entes cuya presencia sea mayor a la de otros en

<sup>12</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica...*, pp. 161-166. Desde luego, absoluto en sentido metafísico, no teológico.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 163

sentido cualitativo; el hecho de que los entes *son* no tiene grados ni intensidades. Incluso lo esencial de los entes (es decir, aquello que los constituye y no se puede observar a simple vista) se hace presente al estudiarse por medio de las ciencias *segundas*, pero dicha presencia no es menor que la primaria, pues el hecho de que haya algo desconocido en el ente no quiere decir que carece de ser sino que aún no se le reconoce su presencia: al conocer algo que se ignoraba se hace patente su ser. Conocer es traer a la presencia los *des-conocido*.

Así, la filosofía de Nicol advierte que el absoluto no se halla en una experiencia de orden superior porque él mismo no se encuentra allende los límites de la percepción. El ser está presente en cada mirada, sonido, roce, aroma o sabor; inunda al hombre porque se encuentra íntegramente en cada experiencia. Ante el absoluto se encuentra el hombre ya y no requiere método alguno para alcanzarlo. Sin embargo, para hacer ciencia, los métodos se articulan porque es necesario acceder a lo constitutivo de los entes, a esa naturaleza que sí es vedada para el ser humano. Pero para tener tal acceso el método que se emplee deberá ser, por principio, fenomenológico debido a que todo procedimiento exige, necesariamente, el reconocimiento inmediato de la presencia. Por ello se puede afirmar que del absoluto es de donde parte toda investigación, cuyos resultados, al hacerse presentes, también revelarán el ser. Por más oculto que se encuentre lo esencial de los entes, al traerlos a la presencia se evidenciará también que el ser está allí. Por ello, ninguna investigación se aparta del absoluto: el ser siempre está allí, en lo otro. “Hay Ser”, dice Nicol, y ello implica que lo hay siempre y en cualquier lugar, por eso es absoluto. Por consiguiente, el modo de conocerlo siempre será –por lo menos para el hombre– fenomenológicamente. Hay ser, por tanto, hay fenomenología.

*b) El ser de la expresión y la fenomenología*

Del mismo modo en que el ser en general no requiere un ulterior camino para ser captado, la presencia de un hombre ante otro resulta apofántica. El ser humano, como señala Nicol, es el único que lleva su esencia “a flor de piel”. Reconocer al prójimo no exige un método que permita tener la

certeza absoluta de que se está frente a un semejante pues se le reconoce de inmediato. Ahora bien, la presencia humana no consiste meramente en un *estar allí*, como en el caso de cualquier ente no humano. Según el filósofo catalán, la presencia humana revela, al mismo tiempo, su esencia constitutiva: se reconoce al otro porque expresa y se hace expreso su ser, por ello es el *ser de la expresión*. Esta distinción (humano frente a lo no-humano), que ya se había señalado en el capítulo tercero, implica una manera diferente de relación entre los hombres. En efecto, ante los entes que no se expresan, esto es, todo lo no-humano, la fenomenología es la base sobre la cual se instaura el método propio para llegar a la esencia del ente. Pero en el hombre, su esencia se encuentra manifiesta en su propia presencia debido a que la expresión es evidente. La fenomenología, por tanto, consistiría en articular el logos sobre el fenómeno de la expresión. Sin embargo, no se requeriría un método para llegar a lo esencial del hombre, pues ya está manifiesto. ¿Quiere decir esto que todo lo humano está resuelto en su presencia? Nicol parece responder negativamente cuando sostiene que, a pesar de que la esencia del hombre se revela en su presencia, ésta no es unívoca. La fenomenología, entonces, impone la necesidad, en el caso específico del hombre, de ser *hermenéutica*.<sup>14</sup>

Los entes no-humanos poseen una esencia determinada que se puede revelar con estudios de las ciencias segundas. Una piedra, por ejemplo, revela sus propiedades en un estudio químico de sus elementos. En este sentido el proceder científico permite comprender cabalmente *qué son* los entes. Pero en el caso del hombre, al tener su esencia “a flor de piel”, no precisa tal indagación. Es la expresión el dato indubitable del ser humano que abre el reconocimiento de la cualidad ontológica que se comparte con el prójimo. Sin embargo la expresión humana no es unívoca. Lo expresado requiere la necesidad de adoptar una disposición interpretativa. Sobre la base fenoménica de la expresión que, desde luego, se capta fenomenológicamente, debe establecerse una hermenéutica que permita comprender lo expresado por el otro para lograr una efectiva comunicación. Ahora bien, así como se genera la duda sobre la opinión y no sobre la aprehensión del ente cuando el hom-

<sup>14</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica...*, p. 119

bre se relaciona con éste, en el plano de la relación *inter-humana* la suspicacia se da en la interpretación y no en la captación inmediata del prójimo. La interpretación que se genere sobre la expresión del otro puede ser atinada o incorrecta, de ahí que haya *malas* o *buenas* interpretaciones en el terreno existencial o cotidiano de los hombres. Pero la certeza apodíctica se halla en la expresividad misma: el hecho de que el ser humano expresa es inconfundible e indudable. Por esta razón se tiene la confianza absoluta de que se está frente a un semejante porque al igual que uno mismo, él se desenvuelve expresivamente.

De acuerdo con Nicol al captar la expresión fenomenológicamente se observan tres características del hombre: 1) la forma común de ser humano, pues todos son expresivos; 2) la peculiaridad y originalidad de la expresión misma; y por último, 3) la individualidad de quien expresa.<sup>15</sup> Así, la simple aprehensión inmediata del prójimo permite saber *qué es* él, lo cual muestra que su esencia está manifiesta. Pero saber *quién es* exige una hermenéutica que permita conocerlo plenamente: en el hombre la esencia no es definitiva. De manera que sólo sobre la base fenomenológica de la expresión es posible generar una hermenéutica que abra el pasado del hombre. La peculiaridad del individuo se halla en su historia: el ser humano es lo que ha sido y su pasado se hace presente al exponerlo ante el otro. Esto último no quiere decir que, necesariamente, el individuo deba contar su historia, sino que, la cuente o no, sus expresiones son el resultado del decurso de su propia existencia. De ahí que el logos que conforma la *fenómeno-logía* permita acceder al otro para saber *quién es*. Hablar sobre la expresión del otro no es sólo señalar su presencia manifiesta sino traer al presente la historia que da razón de la presencia del otro actualmente. Por esto se puede afirmar que el hombre es un ser histórico; su forma de ser nunca se acaba sino que se transforma con el transcurso del tiempo. La hermenéutica, pues, permite acceder al modo particular de ser de cada individuo pero también posibilita saber quién y cómo ha sido la humanidad a lo largo del tiempo, y ello sólo es posible porque se yergue sobre la evidencia firme de la expresión.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 195

<sup>16</sup> Cabe señalar una cuestión peculiar en el planteamiento de la hermenéutica de Nicol

La expresión no sólo se refiere al hombre sin tomar en cuenta todo lo que le rodea pues éste habita su existencia en un entramado de relaciones y circunstancias. La expresividad posee un contenido significativo que siempre alude a algo que *es*. De manera que la expresión remite constantemente a la evidencia del ser. Esto último se halla ligado al hecho de que –según Nicol– el ser es absoluto; por consiguiente, estando el hombre inundado de ser, es necesario que su expresividad represente siempre al ser. De manera que si, como sugiere el filósofo catalán, la fenomenología es la manera primera y natural en la que los seres humanos “hablan sobre lo que ven”,<sup>17</sup> la hermenéutica es la manera en la que el logos se articula para acceder al ser-histórico del otro una vez que ha captado su presencia. Así, la fenomenología ha de ser hermenéutica en la relación intersubjetiva de los hombres. Esto se debe a que la expresión del otro siempre tiene algo que decir y que, por ser semejante a uno (esto es, por ser simbólico),<sup>18</sup>

frente a pensadores como Heidegger. Para este último la hermenéutica no consiste sólo en una articulación metodológica; si hay hermenéutica es porque el hombre es el ser-ya-interpretado, esto es, el ser humano no puede evitar interpretar porque él mismo es, en su ser mismo como existencia, *interpretación* (Cf. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 32-37). De manera que las opiniones y hasta la ciencia son una interpretación pues son un parecer del hombre. En Nicol esto último no se consideraría una interpretación pues sugiere una diferencia entre las *opiniones* que se generan en torno a los entes no humanos y las *interpretaciones* que se hacen respecto del hombre, exclusivamente. Interpretar y opinar, para Nicol, no son lo mismo. A juicio de quien escribe estas líneas la clave está en que, dado que los entes no son expresivos según el planteamiento nicoliano, estos *no dicen nada* que amerite ser interpretado. Más bien, ellos sólo están ahí y deben ser escudriñados, mientras que en el caso del ser humano no se requiere investigación, sino interpretación, pues su expresión tiene *algo que decir*. Por tanto, para Nicol, *interpretar* no es *ver algo como algo*, sino asimilar y comprender un mensaje que sólo puede ser expuesto (vale decir, expresado) por otro humano. De modo que la interpretación no es un modo de comprender el mundo para Nicol, sino la disposición atencional que se adopta cuando se está frente a otro hombre.

<sup>17</sup> E. Nicol, “Discurso sobre...”, p. 267

<sup>18</sup> La noción de *símbolo* es central en el pensamiento nicoliano. En estas breves líneas, desde luego, es imposible dar una definición cabal de dicha categoría pero se pueden dar trazos generales del asunto. Nicol emplea *símbolo*, generalmente, en su sentido etimológico y aludiendo siempre a Platón en su famoso diálogo *Banquete*. La idea central es que “cada hombre es símbolo del hombre” porque cada cual es un complemento que potencialmente reconstituye la unidad de ser primigenia. Desde esta perspectiva, el hombre es un ser mutilado pero nunca aniquilado, lo cual le brinda la posibilidad de ser más de lo que es en la

tiene un sentido que incumbe a la propia existencia. La expresión del otro no puede ser indiferente pues siempre refleja algo que uno mismo podría ser. De manera que la interpretación que se hace de la expresión del otro es el modo en virtud del cual uno hace propio el ser ajeno: interpretar es *in-corporar* en uno mismo la expresión ajena.

La fenomenología es expresión humana. Si como se ha indicado, para Nicol la *fenómeno-logía* es hablar sobre lo que se ve, resulta claro que sólo el hombre es quien lleva a cabo esto porque es el único ser que tiene logos, o sea, palabra y razón. Ahora bien, la expresión no es sólo hablar de lo que se ve pues este *hablar* implica siempre al complemento simbólico que escucha lo dicho. El ser se transmite mediante la expresión y, según el filósofo catalán, preponderantemente con la palabra. Esto garantiza que el individuo no sea un yo solitario que se refiere a un objeto; por el contrario, su esencia misma contiene la necesidad del interlocutor. Así, la expresión revela el modo de ser del hombre y, al mismo tiempo, ofrece el ser cuando aquél *habla* acerca de lo que *es*. Como se ha indicado, en el pensamiento de Nicol la fenomenología no corresponde a un método más que intenta superar a los anteriores dentro de la tradición filosófica. La fenomenología nicoliana adquiere un carácter *ontológico* porque es expresión humana y, como ésta es la esencia del hombre, resulta que no puede renunciar a ella. La fenomenología es el modo de ser del hombre, por ello la filosofía –que en última instancia es expresión humana– es fenomenológica.

No obstante lo anterior nace la duda en torno a si la expresión se reduce a fenomenología: ¿es sólo el logos la manera de comunicar el ser? ¿La expresión es únicamente comunicar lo visto (el fenómeno del ser) a través de la palabra? Ante estas últimas interrogantes, Juliana González parece responder: “[...] es el *logos*, la palabra, la que revela el *fenómeno* del ser, pues es el *logos* la primaria y principal modalidad de la expresión”.<sup>19</sup> Y más adelante afirma:

continua relación con los otros hombres. Además cada uno posee, aunque no cabalmente, algo en común con los otros, por ello son afines, o sea, simbólicos. En el caso específico de Nicol eso común a los hombres es la expresión, por tanto, se reconoce esa afinidad simbólica con el otro cada que se observan sus expresiones.

<sup>19</sup> J. González, *op. cit.*, p. 135

Y expresiones son todos los actos, los movimientos, las palabras, *los gestos y todos los símbolos comunicativos del hombre*, todos los modos de ser y de comportamiento cuyo signo común es que en toda expresión el hombre se *da*, se entrega, se pone a la luz, se hace presente.<sup>20</sup>

La expresión tiene múltiples facetas. El hombre no sólo se presenta ante el otro hablando o escribiendo. Se puede notar que la expresión es todo cuanto hace el hombre y éste, naturalmente, no sólo habla. Advierte González, acorde al pensamiento del propio Nicol, que la palabra es la forma *principal* de la expresión. ¿Por qué razón sólo la palabra comunica principalmente al ser? Acaso sea que, efectivamente, la palabra es una cualidad sublime, esto es, que se eleva por sobre la materialidad de las cosas y las manifiesta ante el interlocutor sin necesidad de la presencia física de las mismas. Sin duda esta virtud es constante pero no exclusiva. El habla no es sólo emanación de palabras o de razones; lleva consigo la entonación, la impresión y la visión de quien la expone. El logos, entonces, posee –además del pensar– el sentir de quien habla; su emoción que al comunicarse se convierte en *con-moción*. El logos, claro está, es eminente en la expresión; pero ésta no es *puro* logos. La expresión es más que hablar porque es, en sí mismo, un fenómeno complejo. De modo que si el logos no es habla pura ni la expresión tampoco, se abre la posibilidad de que la fenomenología misma entrañe algo que no se había hecho explícito. “Hablar sobre lo que se ve” no es mera *palabrería*: la *aísthesis* se halla presente y activa en todo este fenómeno.

### c) *El sentir y la expresión*

Se decía líneas arriba, con base en las ideas de Nicol, que la forma de ser determina el modo de conocer algún objeto en particular. En el caso del ser que, según se ha visto, se encuentra por todas partes, la forma de conocerlo que tiene el hombre es la fenomenología. Llama la atención, sin embargo, que esta última adquiere un sentido muy acotado a los hechos de ver y hablar sobre lo que

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 237. Los resaltados, salvo el término *da*, son del presente texto.

aparece. Cuando Nicol se refiere a la etimología de la palabra *fenómeno* pone énfasis en el carácter visual que entraña dicho concepto por la raíz *phós* que significa *luz*. Decir que el fenómeno es e-vidente refuerza el hecho de que la captación fenoménica es visual y, por tanto, intelectual, pues para el filósofo catalán “el entendimiento es visual”.<sup>21</sup> Acaso habría que señalar que esta última afirmación procede del análisis filológico del concepto *fenómeno* y que no sería inoportuno preguntar si, de hecho, todo fenómeno, esto es, todo lo manifiesto y aparente es necesaria y únicamente visual. ¿Es realmente el entendimiento *exclusivamente* visual? No pretende negarse, desde luego, que la visión y la mirada son formas abarcentes de los fenómenos pero tampoco se puede afirmar que son las únicas maneras de presenciar lo que se halla ante uno. Aquello que aparece o se hace manifiesto ante uno se capta a través de todas las sensaciones, razón por la cual, aunque la visión sea abarcente, resulta incompleta. Al estar inmersos en un entramado de relaciones entre los entes no sólo se capta a un objeto específico ni tampoco se lleva a cabo la captación únicamente a través de la vista. Esto quiere decir que, si bien se puede ver un objeto, al mismo tiempo se tienen otras impresiones que brindan la certeza de estar en un mundo rodeado de entes que *son*. Al ente no sólo se le ve, también se le escucha y, en general, se le siente (por ejemplo: al tener la sensación de la temperatura del lugar o del ente mismo, al palpar su textura, al degustar el sabor, al inundarse del aroma o cualquier otro estímulo del propio cuerpo); y de todas estas experiencias se puede decir que *son*, tanto la experiencia misma como aquello a lo que remiten porque –como señala el propio Nicol– en todo se presenta el ser. De manera que la manifestación del ser no sólo se lleva a cabo por la vista, sino por medio del conjunto de sensaciones que acercan al hombre con su entorno. En este sentido, se puede afirmar que al *ser se le ve porque se siente*, porque el fenómeno es sensible en general.

Toda experiencia remite al fenómeno del ser pero no puede afirmarse que toda experiencia sea visual. La noción misma de *experiencia* entraña en sí la *aísthesis*, no sólo como captación perceptiva (y menos aún, específicamente visual), sino también como la conformación de sentimientos en relación con

<sup>21</sup> Véase E. Nicol, *Crítica...*, pp. 156



aquello que se esté experimentando. No basta mirar pues todo aquello que rodea al hombre lo toca, haciéndose sentir con su presencia. Así, cuando el ser humano se enfrenta al ente que se halla ahí, frente a él, no genera una opinión sólo como resultado de su mirada. La opinión es el producto de una gama compleja de sensaciones y, en algunos casos, de sentimientos en torno a lo que aparece. Pero, efectivamente, el hombre siente la presencia de lo ajeno y en ese mismo instante tiene la certeza –porque así lo siente– de que aquello que está ahí *es*. Antes de que el sentir suscite una opinión acerca de los entes revela invariablemente que el ente es. La presencia es una cuestión *estética* en el sentido radical de *aísthesis*. Ahora bien, esta seguridad de la presencia del ente que proporciona el sentir no requiere la legitimación expresa del logos.<sup>22</sup> Por esta razón la presencia no es un asunto que la razón instaure sino que opera naturalmente a través de los sentidos y las emociones.

Nicol afirma que el ser es apofántico. Este último término posee la misma raíz etimológica que *fenómeno*. La relación, entonces, entre la apofántica presencia del ser y la *aísthesis* resulta inevitable. Esto se afirma porque, si el ser es lo que siempre se muestra o manifiesta, entonces es claro que debe sentirse también. Lo apofántico, en todo caso, es más que aprehensión visual. La presencia no es tan sólo que algo se muestre ante alguien en el sentido de que *se deje ver*. El presenciar y el presentarse implican una relación sensible mucho más compleja: al tocar algo se sabe que *es*, al olerlo, al degustarlo y oírlo, también; en suma, al sentir lo que sea y como sea se hace manifiesto que aquello sentido *es*. La apófansis es, invariablemente, *estética* porque supone la *aísthesis* de aquel ante el cual se hace presente el ser. Por esta razón, que el ser sea apofántico implica que éste se siente; es el sentir lo que comprende el dato primario del ser. Diríase, además, que por ser absoluto el ser, la vía que conduce al hombre ante aquél es la del sentir. Es en la *aísthesis*, por consiguiente, donde se encuentra la constante relación con el absoluto. En virtud de todo

<sup>22</sup> Esto último, sin embargo, no quiere decir que el sentir o la *aísthesis* actúe desligada totalmente del logos. Cuando se afirma que la *aísthesis* no depende de la legitimación del logos, lo que se quiere recalcar es el hecho de que a la racionalidad no le corresponde el papel de *activar* las sensaciones para que éstas capten el mundo. La función de la *aísthesis* es automática mas nunca desligada del logos.

esto se hace notorio que el sentir se torna imprescindible para la captación y consecuente expresión del ser.

Adicionalmente a lo que sostiene Nicol, a saber, que todos hablan sobre lo que ven y que, por ello todos los hombres son fenomenólogos, se sostiene que, en general, realmente se habla de lo que se siente. Este sentir, sin embargo, no se refiere exclusivamente a la percepción o aprehensión sensible. Al decir que los seres humanos hablan de lo que sienten se toma en cuenta el sentido emocional y el sentido perceptivo en conjunto pues generalmente no se pueden dissociar esos dos órdenes del sentir. Cuando algo perturba sensitivamente también lo hace anímicamente,<sup>23</sup> es decir, cada sensación lleva aparejada una cierta emoción, cuando menos. En el momento en el que se percibe el calor, por ejemplo, puede sentirse agrado o desesperación; y estas sensaciones no consisten sólo en una interpretación racional del estímulo sensible sino una vivencia que afecta directamente el propio ser en un determinado momento. Sentir, pues, no consiste sólo en la excitación de unos órganos sensoriales sino en el despliegue de sensaciones, sentimientos o emociones que se dan constantemente al vivir la existencia. A lo otro no sólo se le ve: la vida no es sólo una visión. De suerte que el logos no habla exclusivamente de lo visible, que es tanto como afirmar que el ser no es únicamente visual: el ser está en todo el sentir. La fenomenología nicoliana, por tanto, puede concebirse también como una fenomenología *estética*.<sup>24</sup>

La *aísthesis* siempre se encuentra vinculada con el logos al momento en que acontece el fenómeno del ser. El sentir se da en la manifestación del fenómeno porque el ser se presenta al *con-tacto* del hombre con los entes. Esto implica que en toda relación con lo otro existe una determinada experiencia que invariablemente se siente y ello reafirma la presencia apofántica del ser. El ser no sólo está a la vista, el fenómeno se siente con todo el cuerpo. Por su parte, se señala que la *aísthesis* está contenida en el logos porque éste no es un

<sup>23</sup> Aquí el término *anímicamente* se refiere al ámbito emotivo-sentimental del hombre, no necesariamente al alma.

<sup>24</sup> Desde luego, la palabra *estética* alude al término *aísthesis* con el sentido que se ha venido desarrollando a lo largo de este trabajo.

simple hablar o puro razonamiento frío. El logos contiene al sentir en un doble sentido; por un lado la palabra, en sí misma, es un fenómeno que se capta por medio de la *aísthesis*. Dicho de otra manera, es imposible que la palabra no cause ninguna sensación; toda palabra, necesariamente, se siente. Este hecho no quiere decir que la palabra sea, en sí misma, una sensación sino que la *aísthesis* es necesaria para que el logos acontezca; sin el sentir la palabra deja de ser una vivencia, pierde su vitalidad si no hay voz que la pronuncie ni oído que la acoja. Aquello que la palabra quiere decir es, también, un sentir que se manifiesta al escucharlo. El contenido de una palabra no es hueco; trae consigo una gama interminable de experiencias que se hacen patentes en su enunciación. La *aísthesis* transita, por tanto, a través de la palabra. Baste por ahora esta pequeña referencia a la relación entre *aísthesis* y logos, que se abordará más ampliamente en el siguiente capítulo.

Se puede afirmar, basándose en las tesis de Nicol, que la fenomenología es expresión. Esta afirmación concuerda con el hecho de que, inevitablemente, los hombres *son* fenomenólogos. De manera que si la expresión es esencia del hombre y éste no puede ser, sino fenomenólogo, la fenomenología se torna rasgo esencial del ser humano. Añadido a esto, resulta que la captación del fenómeno así como el logos mismo implican la *aísthesis*. De manera que el sentir se halla en la expresividad humana; la expresión no puede ser *in-sensible* y, por tanto, el hombre es esencialmente *estético*. Si como se ha afirmado líneas arriba la expresión es el fenómeno primario del hombre y los fenómenos implican la *aísthesis*, resulta claro que la expresión debe sentirse todo el tiempo en el hombre. Por esta razón contemplar a un semejante no quiere decir entender que es alguien parecido a uno mismo. Al mirar a un hombre inmediatamente se tiene la sensación de que es un ser humano. Esta confianza que se tiene acerca de la presencia del otro se siente, no se razona, como si se tratase de dos momentos separados. El sentir mismo es ya *lógico* porque nunca se disocian logos y *aísthesis*. Del mismo modo en que la *aísthesis* es la vía que constantemente vincula al hombre con el ser, también es la manera en la cual se siente la afinidad simbólica entre los seres humanos. Cuando se afirma que al estar ante otro individuo se sabe que es humano, no quiere decirse que este saber es

resultado de una deducción sino que se siente inmediatamente la semejanza que se guarda con él.

La expresión del hombre se da en la conjunción del logos y el sentir. La expresividad humana no es un asunto que se limite al razonamiento. El logos, entendido como palabra, no basta para expresar pues las palabras siempre transmiten experiencias, vivencias o sentires de los hombres. De manera que la expresión, además de lógica, es manifiestamente estética: el hombre expresa lo que siente y, al hacerlo, transmite su sentir también de manera sensible. Así, la expresión se enriquece al asumir el hecho de que el sentir implica una gama infinita de experiencias que pueden ser compartidas; esto hace ver que el mundo en el cual se habita es común y que el sentir del otro no puede ser absolutamente ajeno al propio. Atender la expresión del otro es saber que su sentir es una posibilidad latente en la vida de uno mismo. Conviene, pues, indicar que el ser humano entendido como el ser de la expresión es un ser *estético*. No sólo la palabra y la razón lo hacen expresivo; también lo hacen el canto, la danza, la risa, el gesto, etc. El hombre, en suma, se hace presente, o sea, se deja sentir.

## 2. Logos y *aísthesis*

### a) *Dialéctica como fenómeno*

Ya se ha visto que la fenomenología es la manera natural en la cual el hombre reconoce el ser. Esto equivale a decir que aquélla no consiste sólo en ser una metodología sino que se muestra como la condición de posibilidad de cualquier método. No obstante, la palabra misma, *fenomenología*, posee en su composición –de acuerdo con Nicol– la nota distintiva del hombre: el logos. Este último término posee una riqueza semántica notable y ha devenido infinidad de nociones relacionadas entre sí. Con todo el autor de *La primera teoría de la praxis* hace énfasis en las maneras primarias en las cuales se puede entender mejor el logos para tratar de dar cuenta de cómo y por qué es tan notoria, en el hombre, dicha categoría. Así, el logos es tomado por Nicol

esencialmente como *palabra* y *razón*. Cuando el filósofo mexicano afirma que “el hombre es el ser del logos”, lo que quiere dar a entender es que el ser humano es palabra y razón, lenguaje y pensamiento a un mismo tiempo. En suma, el logos es signo inequívoco y apodíctico de expresividad, y puesto que, a su vez, es distinción eminente del hombre –de acuerdo con las tesis nicolianas– resulta evidente que la expresión es distintivamente humana. Ahora bien, el logos, en la filosofía de Nicol, no sólo le pertenece al hombre sino que atañe también al orden de lo real. En otros términos, el logos es una evidencia que se puede captar al mirar la realidad pues ésta es *racional*. En este punto está siguiendo las enseñanzas de Heráclito, para quien el logos es la razón a la cual debe escuchar todo mortal porque es la que rige al todo. Con base en esto puede señalarse –como lo hace Juliana González– que el logos posee, al menos, tres acepciones fundamentales: 1) como palabra humana, esto es, la expresión verbal que todo ser humano posee; 2) como racionalidad humana, es decir, el pensamiento que discurre y se transmite por medio de las palabras y que se halla como facultad humana; 3) por último, como racionalidad de lo real, como el orden que impera y regula la totalidad y que es concebible y reconocible por el ser humano. Éste sería el orden del *cosmos*.<sup>25</sup>

El logos posee un carácter dialéctico.<sup>26</sup> Esto último quiere decir que el logos no es estático ni unívoco, sino dinámico y plural. De acuerdo con Nicol la dialéctica es el modo de ser del cambio,<sup>27</sup> lo cual implica que este último no es caótico sino que posee un orden (logos). Dicho cambio ordenado afecta todo lo que es y, por ello, no puede considerarse que los entes sean cabales ni eternos; de lo contrario no habría cambio, todo sería estático y el devenir

<sup>25</sup> Véase J. González, *op. cit.*, p. 126

<sup>26</sup> Esta última noción, *dialéctica*, hace necesario todo un estudio particular dentro de la obra de Nicol; sin embargo el presente trabajo se limitará a señalar algunas cuestiones relevantes sin intención de dejar cabalmente estudiada dicha categoría en virtud del interés de la investigación. Pero no debe dejarse de lado el hecho de que es un factor esencial en la filosofía de Nicol.

<sup>27</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica...*, pp. 180-219; “Discurso sobre el método”, pp. 273-278 y “Fenomenología y dialéctica”, p. 106.

sería considerado como una anomalía. Asimismo si el logos –en tanto palabra– se refiriese a esa realidad inamovible, su decir sería unívoco porque sólo aludiría a lo mismo (o mejor dicho, a lo que es siempre *idéntico*). Puesto que la realidad es cambiante en función del orden que impone el logos de lo real, también lo es la manera a través de la cual el ser humano se refiere a ella. Ahora bien, del mismo modo en que la fenomenología no es sólo un método más, la dialéctica tampoco se articula en el sistema nicoliano como una doctrina filosófica producida por el pensamiento; antes bien, el pensamiento concibe la dialéctica porque tanto éste como el dinamismo de la realidad son dialécticos. Las variaciones de los entes por mor del cambio se manifiestan como un orden implícito en el ser. Así el tránsito del ser al no ser de un ente no supone una contradicción, sino una sucesión de opuestos donde el *no-ser* es una posibilidad del ente, no su aniquilación. En este sentido la noción de *no-ser* adquiere una positividad ontológica por el hecho de que, efectivamente, *es*. El no-ser no hace referencia a la nada, a esa ausencia absoluta que muchos pensadores imaginaron como opuesto ontológico del ser. La alteridad es, en última instancia, lo que se presenta con el no-ser. La potencia o posibilidad de ser que entrañan los entes en su propia constitución es lo que explica su devenir y éste nunca se consolida como una mutación arbitraria. Los entes son porque pudieron ser y, por la misma razón pueden dejar de ser de la manera en la que son actualmente para ser *de otra forma*. El no-ser, pues, tiene múltiples sentidos porque son variadas las maneras en las que los entes *pueden cambiar*; y a lo largo de las metamorfosis entitativas el ser no se altera. Al ser absoluto nada se le opone.

Se puede afirmar con Nicol que el cambio es una evidencia. Esto quiere decir que el devenir no es un asunto de opinión sino de vivencia común y cotidiana (de hecho, la cotidianidad es la evidencia misma del cambio); asimismo el devenir se evidencia en el paso del ser al no-ser y viceversa. Esta conciencia del cambio que se da en la realidad misma recibe, para Nicol, el título de *dialéctica*, enfatizando el hecho de que ésta no corresponde sólo al pensamiento humano. Así, la dialéctica es manifestación de lo real porque el paso del ser al no-ser no depende de las facultades humanas y, por ende, no

puede considerarse como una invención epistemológica del hombre:<sup>28</sup> éste no puede reducir lo real a su pensamiento. De manera que, en tanto que manifestación de lo real, la dialéctica es fenoménica; y puesto que el hombre puede hablar sobre dicha evidencia resulta que la dialéctica es *fenómeno-lógica*.<sup>29</sup> Como puede apreciarse, el gozne entre la fenomenología y la dialéctica es el logos. A través de la sucesión ordenada del ser al no-ser y de éste a aquél, el logos garantiza la continuidad y unidad de la totalidad; de manera que el ser no se pierde por la multiplicidad de cambios que se dan en los entes. Por consiguiente el ser mantiene la unidad de su presencia *a través* del cambio. Con esto último se quiere decir que el ser, que es presencia absoluta, se manifiesta en el devenir del ente por igual, sin sufrir mengua alguna. Es imposible negar al ser.

Para Nicol la dialéctica no implica contradicción. Esta última es una cuestión que se presenta en la racionalidad humana como error de coherencia en el pensamiento. La contradicción es un error conceptual, no una entidad que acontezca en la realidad. Como advierte Nicol: “en la realidad no existe

<sup>28</sup> Esta manera de concebir a la Dialéctica no es un asunto exento de problemas. A pesar de que Nicol señala constantemente que ningún presocrático emplea el término *dialéctica* para referirse al orden del devenir, afirma que es válido emplear dicha noción en virtud de que captura el comportamiento mismo del cambio y la temporalidad. Según declara Nicol, el hecho de que Platón emplee explícitamente el término *dialéctica* para referirse a la ciencia del Ser y el No-ser se debe a que emprende una recuperación de la intuición que los pensadores anteriores a Parménides habían señalado como el orden del logos en lo real. Es decir, el término *dialéctica* surge de la necesidad de hacer explícito el orden interno del devenir; por lo cual, para Nicol resulta claro que lo real, en sí, es dialéctico porque posee su propio logos, libre de la conciencia humana. A causa de esto último resulta coherente que el hombre también sea dialéctico porque su propio logos no rompe con la unidad de lo real. Queda abierta, sin embargo, la duda acerca de si, en verdad, Platón recupera a través de la noción de *dialéctica* aquel orden del devenir que se encuentra en pensadores como Heráclito y Anaximandro. Más aún, la rotunda afirmación de que lo real posee de suyo una racionalidad que no depende del hombre es altamente cuestionable porque sería tanto como afirmar que se tiene una certeza absoluta de aquello que es inaccesible al hombre, a saber, la permanencia de la racionalidad de lo real sin la presencia humana. Por desgracia los límites propios de la presente tesis impiden un análisis más preciso acerca de la afirmación nicoliana y, por tanto, sólo se deja abierta la posibilidad de un ejercicio más crítico sobre la cuestión de la dialéctica en el pensamiento de Nicol.

<sup>29</sup> Véase E. Nicol, “Discurso...”, p. 273

la contradicción”.<sup>30</sup> La contraposición del ser y el no-ser en un mismo ente no se da sobre su esencia a un mismo tiempo. Por ejemplo, el ser de una silla converge con el no-ser mesa o cualquier otra cosa; pero ciertamente es imposible que exista en la experiencia una *silla y no-silla*. Esto último, que es a todas luces un contrasentido, es producto de un error del pensamiento humano, es decir, es una forma incorrecta que el intelecto puede generar pero no corresponde con el ser fáctico del objeto en cuestión. Así, la razón por la cual el ser y el no-ser del ente son compatibles se debe a que ontológicamente son afines, esto es, ambos comparten el hecho de la presencia. La alteridad del ente no es una ruptura de su ser-mismo sino la unidad continua de su mismidad: todo ente deviene siendo él mismo. Los contrarios no generan repulsión sino armonía. En la tensión del ser y el no-ser del ente se hace manifiesto por igual manera el ser absoluto; la presencia no se diluye ni se suspende por el cambio.<sup>31</sup> Cabe enfatizar, por consiguiente, que la dialéctica podría comprenderse como armonía de contrarios; contrariedad que, por ser armónica, no es incompatible sino *com-puesta*.

Ahora bien, el logos como palabra debe ser dialéctico también. La palabra se consolida como una realidad que surge de la materia pero carece, en sí misma, de ella. El logos se torna siempre hacia el ser porque es absoluto, razón por la cual irremediabilmente tiende a señalarlo. La palabra manifiesta algo que *no es* ella misma. Asimismo, los términos vinculan a dos interlocutores entre sí, generando con ello una comunión que siempre versa sobre algo que, siendo común a ambos, no se identifica ontológicamente con ellos. Así, la palabra es más que una herramienta que posibilita la comunicación pues se presenta como una suerte de manifestación que *re-presenta* al ente mentado y, evidentemente, al ser manifiesto en él. El logos es, por consiguiente, vínculo entre los hombres, puente con lo no humano porque se refiere a ello y, desde luego, constante presentador del ser. Como puede notarse, la palabra siempre requiere un *ante quién* al momento mismo de su

<sup>30</sup> Véase E. Nicol. *Crítica...*, p. 187. Véase también Ricardo Horneffer, *La expresión, fundamento ontológico de la dialéctica del hombre en la obra de Eduardo Nicol*, pp. 93-94

<sup>31</sup> Cf. J. González, *op. cit.*, pp. 59-61



enunciación. Así ocurre también con el pensamiento, que se expone siempre hacia *alguien más* para ser comprendido. Fundamentado en esta idea, Nicol recupera los célebres pasajes del *Sofista* y el *Teeteto* platónico, donde el filósofo ateniense describe al pensamiento (*diá-noia*) como “diálogo interno y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma”.<sup>32</sup> Lo asombroso en este proceso es la manera en la que el logos comunica aquello de que se apropia y que no es él mismo. Sobre esto último, Ricardo Horneffer señala:

Pero, cabría preguntar, ¿cómo es posible el habla, el diálogo?, es decir, ¿cómo es posible que, mediante el logos, el hombre se apropie de algo que le es ajeno, logre comunicarlo a otro y encima éste le responda? La clave está en comprender que el logos es, en sí mismo, *dia-lógico*. La *diánoia* platónica [...] no tiene otro sentido más que indicar que el contenido del logos siempre tiene un destino, un destinatario *posible*. Esta característica del logos es la que le permite a Nicol confirmar que la *fenómeno-logía* es dialéctica.<sup>33</sup>

El pensar y el hablar, las dos modalidades primarias del logos, son intrínsecamente dialógicas y, consecuentemente, implican constantemente al otro. La alteridad es, nuevamente, signo inequívoco de la dialéctica y, desde luego, de la comunidad del ser.

Recapitulando. La dialéctica, de acuerdo con el pensamiento nicoliano, se hace patente como realidad dada, como fenómeno que no requiere un método especial para hacerse manifiesto. Esto se debe a que el cambio y la multiplicidad son evidencias fácticas que se encuentran en la realidad. El ser no se oculta *detrás* de dicha evidencia sino que constantemente se ve claramente en el cambio. El devenir, que implica el paso del ser al no-ser y viceversa, no es una arbitrariedad sino, por el contrario, es la manifestación de un orden en lo real, de un cosmos. Este orden es lo que Nicol rescata del pensamiento de Heráclito y Anaximandro, según el cual —piensa el autor de *Los principios de la ciencia*—,

<sup>32</sup> Cf. Platón, *Teeto*, 189 e y *Sofista* 263 e

<sup>33</sup> R. Horneffer, “De la *fenómeno-logía* al misterio: Heidegger y Nicol”, en *Theoría, revista del colegio de filosofía*, p. 47

queda establecido el principio de racionalidad de lo real. Así, el logos ordena dialécticamente al todo porque él mismo es dialéctico.<sup>34</sup> Por otra parte, la palabra muestra su carácter dialéctico porque implica siempre *otro* a quien se dirige lo enunciado. El logos es vinculatorio entre los seres parlantes pues con la palabra se habla de la realidad común. Efectivamente, los términos no son, por sí mismos, el objeto mentado; de manera que la palabra es dialéctica no sólo porque genera el diálogo entre los hombres sino también en virtud de que su constitución le permite transferir los entes sin identificarse con ellos: el logos es más que simple palabra. Por último, el logos trasmite y hace patente al ser: hablar es *con-versar* de algo que *es*.

*b) La razón, la palabra y el sentir*

Se puede observar que la razón no es una cuestión simple de explicar. En el pensamiento nicoliano el logos presenta dos dimensiones que se corresponden pero que, en el fondo, operan de manera distinta. La primera dimensión es la del logos como racionalidad de lo real; el orden inherente a la *physis* hace patente el comportamiento dialéctico, según se ha visto en el apartado anterior. Pero este logos, aunque implica al ser del hombre, no lo requiere para ser y ejercer su dinamismo. El logos cósmico se halla dado, de acuerdo con Nicol, en el ser mismo: el ser permanece mientras el cambio se da. Dicho cambio es, naturalmente, lógico. Sin embargo el logos de la realidad in-

<sup>34</sup> Este mismo pensamiento, llevado a sus últimas consecuencias, puede ser la base que conduce al logos hasta el ámbito del misterio. En efecto, el logos —indica Nicol— es dialéctico. Lo cual implica no sólo que entraña lo que *no es* en sí mismo, sino que la palabra misma y hasta la racionalidad humana, *pueden dejar de ser* y, naturalmente, *podieron llegar a ser*. Es decir, el logos contiene, por ser dialéctico, la posibilidad misma de su negación; pero, dado que negación no significa aniquilación sino alteración, no se alcanza a dilucidar qué *otra cosa* puede devenir el logos mismo o de qué otra vino a ser el logos. Hacia el final de su *Crítica de la razón simbólica* (pp. 256-277), Nicol observa que el logos es misterioso pues no queda claro cómo ha sido posible su advenimiento siendo que de lo que procedería, a saber, la materia, carece por completo de aquél. Igualmente, cómo sería el ser sin el logos, una vez que éste deje de ser, resulta inconcebible. El logos, siendo dialéctico, no puede dar razón cabal de sí mismo: siempre se halla rodeado de misterio.

dependiente del hombre es inexpressivo. La expresión es la peculiaridad que acontece en el ser con la aparición del hombre; de ahí que el filósofo catalán indique que ha sido desde cuando el ser humano apareció, que hay más ser por mor del logos.<sup>35</sup> Podría decirse, incluso, que este último es *re-flexivo* en tanto que refleja al ser: si éste es absoluto entonces no hay nada más de qué hablar. La segunda dimensión del logos es la presentación verbal del ser y, en este sentido, hace referencia al rasgo distintivo del ser humano.

En el caso del logos cósmico resulta coherente afirmar que siempre ha estado ahí, ordenando la metamorfosis de lo real, regulando el cambio. La racionalidad de lo real es una operación que, en principio, no depende del ser de la expresión. Más aún, parece que el hombre es quien adecua su propio logos con el cosmos, en virtud de que aquél es producto del devenir: el logos humano vino a ser *por razón* del logos cósmico. Sumado a esto puede decirse que el orden de lo real es racional pero no es expresivo, pues esto último –lo enfatiza Nicol– sólo pertenece al ámbito de lo humano. La realidad no habla, pero el logos es palabra; la realidad no emite pensamientos, pero el logos y el nous se identifican según el filósofo catalán. Por consiguiente, parece que lo común al logos cósmico y el logos humano es el orden (que es armonía de contrarios, o sea, dialéctica) y la referencia al ser. Esto último revela, entonces, que el logos es dialéctico en sí mismo por estas funciones, a saber, porque es común siendo dialéctico en la racionalidad de lo real y la racionalidad humana, y porque se refiere al ser en ambos casos; pero diverge actuando de manera peculiar en el hombre. En éste el logos es más que mero orden: es expresividad.

El ser humano es más que racionalidad. A pesar de que, ciertamente, la facultad de la razón es un rasgo distintivo del ser humano, hoy en día es cuestionable que sea por ello por lo cual difiere radicalmente del resto de lo real. El humano no sólo es razón, como tampoco es puro instinto o condición biológica. Ser racional no basta para definir al ser humano. Resulta sospechoso que una facultad determine la complejidad de ser de un ente tan característico como lo es el hombre. Desde luego, esto no implica que se deba dejar de lado la razón, como propugnan muchas filosofías en boga.

<sup>35</sup> Cf. E. Nicol. *Metafísica...*, pp. 128-130

Al contrario, hay que asumir que la razón humana tiene un peso indispensable para dar cuenta del hombre, pero ello no significa que sea lo *único* que explica su naturaleza. Si el ser humano se reduce a su racionalidad entonces queda escindido y encerrado en la intimidad de su pensamiento. El hombre es apertura y posibilidad; es comunicación efectiva y vinculación con el mundo: el ser humano es, esencialmente, simbólico. Como recuerda Nicol, ya Platón en su *Banquete* colocaba esta idea en boca del comediógrafo Aristófanes, afirmando que el hombre es un complemento de otro: la afinidad es fenoménica. El hombre expone sus pensamientos hacia un semejante que los comprende, esté de acuerdo o no con lo planteado. Por consiguiente la razón no puede ser solipsista ni depurada; el logos es simbólico en el hombre, lo cual quiere decir que exige la presencia de la contraparte que atienda el pensamiento expresado. De lo cual se desprende que la racionalidad no es sino un vínculo efectivo entre los hombres: dar razón es comulgar de lo común con el prójimo. Y, sin embargo, no sólo la razón vincula al hombre con el hombre. Como se intentará mostrar más adelante, la razón es simbólica pero lo simbólico no se reduce a la razón: el hombre se vincula también a través del sentir.

La razón se transmite con palabras; el logos tiene esta doble peculiaridad. La palabra es la exposición de un pensamiento que retiene aquello de que se habla y lo muestra ante alguien más. Incluso este *alguien más* puede ser uno mismo pues el pensamiento implica un desdoblamiento del individuo para hacer las veces de emisor y receptor: al decir o pensar algo uno mismo se escucha a sí mismo. La palabra se dirige al otro para mostrarle la realidad común de la que se habla, generando con ello un vínculo entre los interlocutores y el ser del que se habla. Así, la palabra se revela como el *salvoconducto* del ser. Ahora bien, ¿es la palabra sola la que transmite el ser entre los interlocutores? Desde luego la palabra va siempre cargada de *sentido* y *significado*, esto es, adquiere sentido porque es la posibilidad de un visión determinada acerca del ser por parte de un individuo y tiene significado precisamente porque señala al ente del que se habla y, consecuentemente, también apunta al ser. Pero, ¿es esto lo *único* que transmite la palabra? Más aún, ¿sólo la palabra puede transmitir el

sentido y el significado? Analizando con mayor detenimiento la palabra, se puede observar que no sólo transmite la perspectiva de alguien sobre algo. El logos lleva implícito la manera de ser de quien emite su voz. Esto no quiere decir que la palabra conduce a una cierta personalidad o un ethos del emisor, sino que, al escuchar, el receptor no sólo obtiene la visión del otro sobre lo otro, sino también una gama de sensaciones que se dan efectivamente en la comunicación: asentimiento, confianza, agrado o desagrado (que suele influir en el acuerdo o desacuerdo de lo dicho, por cuanto importa la manera en la cual se expresa), sospecha, conmoción, entusiasmo, aburrimiento, encanto, etc. Todo esto, que parecería secundario, afecta radicalmente en la disposición de atender al interlocutor porque el logos es más que pura lógica y, por lo tanto, no son sólo las palabras en sí mismas, ni únicamente las razones lo que vincula a los hombres. La palabra abre un ethos ajeno que estremece y, literalmente, altera la propia constitución; dicho estremecimiento es la *aísthesis* que manifiesta el *con-tacto* con el otro.<sup>36</sup>

El logos abre la posibilidad de sentir al otro. Pero el ser humano no entra en contacto con un semejante exclusivamente a través de las palabras y sus razones. La expresión, entonces, debe de ser algo más que razón y palabra. De manera que, o bien el logos no se reduce a ser palabra y razón o la expresión es más que puro logos. El sentir, no sólo avviene con la relación verbal, pues una imagen, una gama de sonidos, los aromas y los sabores, así como la multiplicidad de sensaciones que proceden de cualquier parte del

<sup>36</sup> Un par de casos anecdóticos refuerzan esta afirmación. El primero de ellos, bastante conocido, es el hecho de que a Heidegger le llamaban “el encantador” por la manera en la cual, precisamente, encantaba a sus oyentes, independientemente de lo que éste enunciara. El segundo caso, muy similar al anterior, lo refirió Juan Manuel Silva Camarena a quien suscribe estas líneas cuando contó que Nicol, al llenar auditorios o sus clases, embelesaba a su auditorio a pesar de que, quizá, no entendían lo dicho con precisión. Y casos como estos hay infinitos, lo cual reafirma, desde el terreno de la experiencia vital, que la atención al otro no se cifra en lo dicho, necesariamente, sino también en la forma de decirlo. La vocación libre, como la llamaba Nicol, que con maestría insuperable ha ejercido este fenómeno es la poesía porque los versos no sólo transmiten ideas, sino que generan gran cantidad de sensaciones. Como ha afirmado Josu Landa en clases y conferencias, “la palabra lleva alma”. Así, no bastan las palabras y las razones para expresar: el logos es más que mero o puro verbo.

cuerpo, pueden ser transmitidas de otras formas que no necesariamente son verbales. El arte, en general, sabe esto con claridad manifiesta: hay cosas que no se pueden decir y, sin embargo, se pueden expresar. El propio Nicol afirma que incluso la presencia silenciosa del otro es, de suyo, expresiva. Esto puede ser la pauta que permite afirmar que la expresión no sólo es logos; la palabra llega al límite de la propia expresividad cuando intenta hablar de lo que se manifiesta en silencio. Y, sin embargo, la palabra lleva siempre algo que no es enunciado abiertamente. Los términos están vivos porque son seres humanos vivos los que se vinculan con ellos. El logos es un sentir común de los hombres, pero esto no quiere decir únicamente que transmitan un sentimiento que compartan, sino que lo sentido por uno es comprensible para el otro por la afinidad simbólica de ambos. Es decir, lo que un individuo siente no es radicalmente ajeno a otro, en tanto una posibilidad de acontecer en uno mismo. Se puede desconocer el sentir exacto del otro, pero no se puede afirmar que no perturba en lo más mínimo en uno mismo. La palabra abre la posibilidad de sentir al otro en su propio sentir: a esto se le puede denominar *empatía* o *compasión*.

Ahora bien, ¿lo expresado, aunque sea sin palabras, resulta irracional? Es preciso señalar que, aunque el hombre no es pura razón, tampoco se puede sostener que pueda existir sin ella. Lo cual quiere decir que la racionalidad no es una opción de la que se pueda prescindir a voluntad. Toda comprensión es racional. Aquí el término *comprensión* significa entender el sentido general de algo. De manera que se dice que algo se comprende, porque tiene sentido aquello de que se habla; asimismo, la *in-comprensión* sólo se da desde la base de que lo dicho tiene un sentido, aunque no resulta claro. Dicho en otros términos, la incomprensión es comprensible. Del mismo modo, las incoherencias lógicas, los disparates y las contradicciones no resultan ser ajenas a la razón. No sólo porque ésta las produce sino porque las comprende. Pese a todo, lo que parece un mal funcionamiento de la razón tiene, también, alguna relación con la racionalidad. La razón es capaz de comprender incluso su propia negación: la razón es dialéctica. Por ello, la irracionalidad es algo que sólo se puede comprender desde la razón. Pensar

qué sería algo sin el pensamiento y la razón es como querer saber cómo vivir una vez muerto. La razón es el límite de sí misma y también lo es del hombre. No obstante, el logos permite comprender la diversidad de expresiones que los otros ofrecen y, puesto que la racionalidad es irrenunciable, resulta que siempre se vive comprendiendo las expresiones ajenas aunque no se esté de acuerdo con ellas. Así pues, la expresión del otro siempre conduce a algún lado, tiene sentido y, por lo mismo, es comprensible. La razón permite hacer asequible dicho sentido y deliberar en torno a si se comparte o no esa perspectiva. Ahora bien, a pesar de que la expresión del otro no necesariamente deba ser verbal, es decir, se puede hacer manifiesta por otros medios (la música, la imagen, la danza o el silencio, sólo por poner ejemplos), puede afirmarse, sin embargo que es racional aunque no se haga patente a través de las palabras.

Como puede observarse, la complejidad del logos no se reduce al binomio razón-palabra. La expresión reclama siempre algo más que el logos; supone una complejidad muy rica que se hace patente en la relación que tiene el yo con el tú. Los hombres, si se ven corporalmente, no pueden estar vinculados sólo por la facultad racional y lingüística: esa corporeidad es, notablemente, más que su logos. Todo el sentir se expone ante el otro al entablar la comunicación. No sólo es lo dicho sino la manera en la que se dice lo que le imprime vitalidad al logos. La palabra transmite toda una gama de sentimientos y sensaciones pero también lo hace una mirada silenciosa, un roce sutil sin verbo o un aroma que deja sin palabras. La expresión es comunicación del *sentir-se* de cada quien que se comparte con un semejante, quien, a su vez, altera el propio ser, esto es, lo vuelve otro sin dejar de ser quien es. La apropiación del ser ajeno no es una cuestión meramente lógica: es una complicidad sentiente que se despliega en la experiencia del otro. Asimismo, todo esto es comprensible, la razón puede dar cuenta de ello aunque no sea quien lo propicie. La racionalidad permite comprender pero no activa el funcionamiento cabal de la relación simbólica; el *re-conocimiento* del otro es comprensible, de ahí que es racional, pero dicho encuentro no se activa por la razón. Esta última, aunque dinámica, no es el motor que genera el mo-

vimiento de lo humano. Así pues, la racionalidad en tanto abarcadora está ligada siempre al sentir: *logos y aísthesis son símbolos uno del otro.*

c) *El sentir simbólico*

Se puede afirmar con base en el pensamiento de Nicol que el hombre es simbólico porque es incompleto. La carencia constitutiva del ser humano lo obliga a estar siempre volcado hacia lo que se halla más allá de su propio límite y que, naturalmente, puede completarlo. De este modo el filósofo mexicano, retomando el célebre mito que narra Aristófanes en el *Banquete* platónico, afirma contundentemente que el hombre es símbolo del hombre. Claro está, aquí la palabra *símbolo* posee su significado etimológico, que corresponde al fragmento escindido de una tablilla. El símbolo es un pedazo que siempre puede ser *re-unido* con su homóloga para restablecer la unidad pero nunca se funde con su complemento. Los símbolos no se funden en la unificación pues mantienen su particularidad a pesar de la reintegración. De la misma manera cada ser humano es el símbolo de otro, lo cual no quiere decir que al vincularse cada ser fragmentado se disuelva en la mezcla de ambos. La afinidad ontológica de los hombres no mina la particularidad existencial del individuo: se es común siendo diferente. La cuestión de fondo es que, esencial o radicalmente, un hombre no es *otra cosa* respecto de otro, como si de seres incompatibles se tratara.<sup>37</sup> Por esta razón el ser humano no puede arrogarse ser pleno por sí mismo pues su carencia no es un asunto que dependa de su opinión sino que resulta un hecho: no se puede ser pleno sin alguien más; la plenitud no puede surgir de un ser que, intrínsecamente, es incompleto. Naturalmente esto no implica que el individuo dependa siempre y en todo momento del otro, como si aquél estuviese totalmente vacío y éste fuese una fuente inagotable de ser. En la relación simbólica ambas partes ofrecen algo de su ser al otro: la vinculación no va sólo en una dirección.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Véase E. Nicol, *Metafísica...*, p. 193

<sup>38</sup> En este punto pueden surgir muchos problemas en términos fácticos o, inclusive, éticos. En efecto, en la existencia concreta pareciese haber casos de comunidad entre hombres y mujeres en las cuales se manifiesta una *sobre dependencia* de uno y otro. Podría afirmarse que



Nicol afirma a lo largo de toda su obra que el hombre es el ser del logos y también que es simbólico. Se puede sostener, entonces, que el logos es simbólico. Tomando al logos como razón queda confirmado que es simbólico si se alude, como lo hace Nicol, a la manera en que Platón concibe el pensamiento en el *Teeteto* y el *Sofista*. El pensar es, también lo afirma el filósofo catalán, esencialmente *diá-lógico*. La gama de imágenes y palabras con las cuales se articula el pensamiento genera la impresión de que hay un *alguien* que emite dichos estímulos y un *otro* que los recibe, comprende e interpreta en el acto mismo de pensar. Dicho acto, pues, supone una especie de alteración de la propia unidad que brinda la impresión de que uno piensa *con* uno mismo. El pensamiento es, entonces, literalmente *re-flexivo*; esto es, se refiere a sí mismo, desdoblándose y entablando una comunicación consigo. Ahora bien, este diálogo “interno y silencioso” que genera el pensamiento no se refiere exclusivamente a sí mismo. Dicho en otros términos, la razón no sólo habla de sí misma consigo sino que dialoga internamente sobre lo que se encuentra allende sus propios límites. El pensamiento hace asequible lo que le es ajeno y lo torna comprensible para sí mismo. Pero no basta decir esto de la razón pues el pensamiento no se queda encerrado en sí transmitiendo de un lado

incluso en casos así la afinidad simbólica desde el terreno ontológico se cumple. Póngase por ejemplo las denominadas “relaciones *co-dependientes*” (y nótese que éstas no sólo se refieren a relaciones de pareja sino de toda índole), donde uno de ambos, o los dos, refieren un vacío existencial que los obliga a estar ligados constantemente –rayando en la patología– con la homóloga de la relación. Efectivamente el reconocimiento de uno y otro se lleva a cabo y, merced a ello, se establece el vínculo afectivo entre ambos. Ahora bien, el vacío que pueda sentir alguno de los involucrados (o ambos) y que sea la razón por la cual se mantiene con el otro es una cuestión existencial y psicológica de la persona en cuestión, pues desde el punto de vista ontológico, creerse vacío no es lo mismo que *serlo*. Más aún, creerse vacío es tener una sensación de sí mismo, o sea que la patencia del propio ser es innegable aunque sea conteniendo un dolor emocional tremendo. Así, esa sensación de vacío (que de suyo ya es un contenido) se transmite hacia el otro quien la reconoce, bien sea porque también la padece o porque se compadece y desea transformarla. De manera que, en este ejemplo, puede notarse que la *simbolicidad* del hombre se cumple a pesar de que parezca fatuo en la existencia concreta. *Vid. ibid.*, p. 227, donde afirma Nicol: “Pero inclusive en los modos esencialmente negativos, la presencia es ontológicamente positiva y reveladora: el hombre expresa su ser, cualquiera que sea el contenido de su expresión”.

a otro aquello que ha comprendido sobre lo externo en el interior de su propia constitución. El pensamiento se transmite a otro hombre a través del lenguaje. Así, la razón es capaz de ofrecerse en la comunicación efectiva y cotidiana a un semejante que, también mediante su lenguaje, confirma que lo comprendido por el propio pensamiento se refiere a una realidad común de la cual él también puede dar razón. Como puede observarse, el logos como razón es simbólico porque se genera una comunidad entre lo pensado y el pensamiento, pues complementándose crean la unidad del conocimiento que el hombre posee. Asimismo, la razón no puede quedar ensimismada pues su conocimiento se *con-valida* en la cooperación cognoscitiva de otro individuo, de forma que la razón no es sólo una facultad unitaria y solitaria, sino comunitaria.

El logos como palabra, según se ha visto, también es simbólico. Cada término genera un vínculo con alguien más que entiende lo dicho. Las palabras, además, en sí mismas son un orden simbólico pues representan la realidad mentada para mostrarla a un interlocutor sin que los términos sean la realidad misma. Las palabras siempre se relacionan con lo capturado en su significado y con el receptor que lo comprende; de esta forma permiten el transcurso de las ideas que cada racionalidad genera para compartir una visión general del mundo. Con esto último se quiere decir que la palabra se refiere a una realidad común pero siempre con una perspectiva particular y original de la misma. Esto es lo que posibilita que lo dicho sobre la realidad por más de un individuo no sea nunca idéntico aunque se refiera a lo mismo. Cada *punto de vista* desde el cual el logos se articula para ser comprendido por el otro es simbólico, pues restituye la unidad de lo real y, al mismo tiempo, complementa o enriquece la expresión de uno y otro interlocutor. Ahora bien, el logos también es simbólico porque tiene rasgos comunes con el pensamiento. La palabra y la idea siempre se hallan vinculadas, de ahí que realmente ninguna palabra carezca de concepto ni que éste pueda ser concebido sin, al menos, un término que lo conecte con la realidad. Por ello razón y lenguaje generalmente se hallan vinculados pues son ontológicamente afines. De otra parte, la palabra tiene la peculiaridad de traer ante la presencia lo que se halla ausente. En este sentido, confiere ser al momento mismo de nombrar y, evidentemente, se

refiere al ser en general, en cada exposición. La palabra es simbólica, pues, porque reúne a los hombres en la comunicación (quienes son ontológicamente afines) y vincula también al individuo con todo lo que no es humano en la unidad del ser. El logos es simbólico, en suma, porque siempre habla de lo que *es*: el ser habla de sí mismo desde sí a través del hombre, por ello este último es el ser del logos.

A pesar de todo lo anterior queda aún la cuestión acerca de si la expresión se centra sólo en el logos, entendido éste como razón y palabra. Acaso haya que afirmar que el logos se encuentra presente en la expresividad del ser humano pero no constituye lo único que opera en la expresión. En este sentido, se afirma que la *aísthesis* es complemento del logos porque éste, a pesar de los matices y funciones eminentes que posee, no parece satisfacer todas las formas de expresión posibles en el ser humano. El hombre puede comunicarse sin palabras a través de imágenes o canto, a través de ideogramas (que no necesariamente son palabras), a través de la expresión facial y corporal. El ser humano puede expresar cosas tales que la razón quede perpleja y sin posibilidad de interpretar con precisión. Asimismo, en la comunicación efectiva no son sólo las palabras y las razones lo más importante; el interlocutor siempre recibe y comunica también su agrado o disgusto, su simpatía, su conmoción, su afectividad; en suma, la comunicación no sólo es verbal y racional sino integral. Dicha integración consiste en la conjunción de lo lógico con lo estético, en donde el sentir o la *aísthesis* enriquece al logos en su exposición al otro. La palabra (y quizá hasta las razones) nunca va alejada del sentir de quien la enuncia; no es posible hablar sin sentir nada: el logos no puede ser nunca puro. Ya Nicol ha afirmado que la *aísthesis* siempre está acompañada de logos.<sup>39</sup> Pero a la inversa también sucede: el logos siempre va acompañado de *aísthesis*.

La expresividad se refiere a la forma de vida propia del ser humano. En este sentido el hombre no puede sino expresar *su propia vida*, es decir, el conjunto de vivencias que enfrenta en cada situación. Para comprender una expresión es menester el logos,<sup>40</sup> pero la racionalidad, aunque permite comprender y

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>40</sup> Se señala esto porque la mera presencia del tú frente al yo es, de suyo, expresiva; pero en

hasta interpretar al otro, no agota la expresión. La comprensión del otro no es exclusivamente racional pues su simple acto de presencia conmociona de múltiples formas el propio ser. La presencia del otro es estremecedora, es alarmante, es tranquilizante, es conmovedora, es decepcionante, es amigable, etcétera y muestran la múltiple gama de posibilidades que se despliegan en el vérselas con el congénere. En rigor cada palabra cuya referencia señala una sensación abre, precisamente, el horizonte del sentir y da la pauta para sostener que el reconocimiento del otro está cargado de vida. No se le mira al otro y, sin ningún tipo de sensación, se le afirma como otro. Efectivamente, se reconoce al otro, merced al logos, como un prójimo; pero en virtud de la aisthesis, existencialmente se adoptan ciertas maneras de relación con aquél. La *inter-relación* humana está cargada de emociones y sensaciones que activan el sentir de cada quien; es decir, la relación con un semejante comporta siempre rasgos que *se sienten*, y en virtud de tales sensaciones uno adopta una disposición particular con el otro. Al prójimo se le siente semejante porque su afinidad ontológica es evidente y, en este sentido, la certeza de que el otro es otro-yo no sólo es racional sino sensible: la seguridad de que el otro es como uno mismo, se siente. Pero a la vez, la individualidad y, por tanto, originalidad del otro también se hace patente con el sentir. Es decir, el prójimo da la sensación clara de que es un hombre como uno mismo en la aprehensión de su ser (al mirar su cuerpo, oírlo hablar, etc.), sin embargo, es hasta que se lleva a cabo la comunicación efectiva o se entabla un diálogo, que el sentir se activa y se adopta la disposición que se tendrá con el interlocutor. De manera que por la aisthesis se hace patente, o sea, se siente el ser común del otro y, al mismo tiempo, se manifiesta la sensación de su individualidad cuando está frente a uno mismo.

esta experiencia el logos del yo se despliega en la comprensión de la presencia del otro y, por ello se le reconoce como un semejante. Este reconocimiento es resultado de la comprensión del logos. Pero por parte del tú que se hace presente no es necesario que su logos se haga expreso pues que él esté presente no depende necesariamente de una “instrucción” (por decirlo de algún modo) de su racionalidad. La presencia la lleva cada individuo “a flor de piel”, deliberada o inconscientemente, pero la captación de ésta sólo puede llevarse a cabo con el logos que comprende el ser del prójimo.

La presencia del prójimo es siempre algo que inunda de múltiples formas y, por tanto, estremece la totalidad de uno mismo; más aún, la altera, la vuelve *otro* y construye su historia. De esta manera se puede afirmar que la *aísthesis* posee una función dialéctica pues siendo uno mismo, el sentir reafirma el propio ser, al tiempo que se *altera* con la presencia del otro: uno mismo se hace otro siendo semejantes. A su vez, puesto que la dialéctica es la explicación del cambio y, por consiguiente, de la historia, puede verse que la historicidad del ser humano se halla también ligada a la *aísthesis*. En efecto, si el hombre a través del sentir altera su ser propio al contacto con el otro e incluso con lo otro, resulta claro que ello va tejiendo el contenido de su propia historia. La historia, en este sentido, sería la narración de las múltiples alteraciones que cada individuo (y, desde luego, cada pueblo) va teniendo con sus experiencias a lo largo de la vida. Ahora bien, en la experiencia con el otro el propio ser retiene su constitución y, por otra parte, la expone cabalmente. Dicho en otros términos, el hombre no puede esconder su propio ser pero tampoco le es posible perderlo en su plena manifestación. Esto implica que la *in-corporación* del ser ajeno y la exposición del ser propio no es un asunto que sólo se concrete a través del logos. En efecto, además de la palabra, la simple contemplación del otro a la distancia, el peculiar aroma que lo envuelve y la posibilidad de tocar su cuerpo entre otras múltiples formas de captar la presencia del otro, hace que la expresión de lo humano sea apodíctica. Por la *aísthesis* se tiene la certeza de que el congénere es un otro-yo y uno mismo es otro-tú. Pero dicha certeza no es la sapiencia que se deduce de unos principios o del resultado de toda una indagación cuyo origen es la duda. No, el ser del otro se siente en la presencia misma de su ser: al otro en tanto que otro no se le concede el ser después de un análisis lógico o después de poner en suspenso su presencia; lo posee sin reparos y sin posibilidad de que la razón evite que se sienta.

El sentir da la certeza de que el otro es afin ontológicamente. La restitución simbólica del tú y el yo se da efectivamente porque, además de captarse con el logos, se le puede sentir. De esta forma, el sentir o *aísthesis* tiene una dimensión dialéctica desde esta perspectiva, a saber, como *in-corporador* del otro en el ser propio y del ser propio en el del ajeno. La palabra *incorporar* es muy afortunada

para señalar la restitución simbólica que se da merced a la *aisthesis*. Ciertamente cuando se siente la presencia del otro se reconoce en uno mismo de manera integral, es decir, en el propio cuerpo y desde la propia conciencia, la comunidad ontológica compartida a partir de la presencia viva (es decir, pensante y sintiente) del prójimo. Así, se puede observar que la empatía, por ejemplo, se da desde este reconocimiento que la *aisthesis* posibilita, desde la incorporación del otro en el ser propio. En efecto, tener empatía con el otro implica que hay un determinado sentir en común que trasciende el hecho de sólo entender lo que el otro siente. La empatía es, realmente, sentir con el otro lo que él mismo siente aunque no sea de idéntica manera. Esto se acentúa cuando el prójimo es alguien cuya relación afectiva es mayor para uno mismo, ahí no sólo se determina la relación en virtud del diálogo y la comprensión racional del uno con el otro. Las relaciones filiales o fraternales se solidifican por la *aisthesis*: es el sentir del prójimo lo que incrementa la relación con él porque su vida entera ya no resulta ajena y, por consiguiente, todo aquello que le acontece altera la propia existencia aunque sea mínimamente: en este caso, el otro está incorporado en uno mismo, habita con uno la propia vida. De suerte que, para abonar aún más la idea de que el hombre es el símbolo del hombre, como dicen Platón y Nicol, hay que enfatizar que dicha complementariedad no es sólo una cuestión teórica sino una vivencia común y cotidiana y, por tanto, que se sabe y se siente. Con la *aisthesis*, pues, la relación del yo y el tú se torna más concreta porque es estética en sentido radical, vale decir, se experimenta en la existencia, en la vida misma.

La *aisthesis* es símbolo del logos. Durante siglos gran parte de la tradición filosófica ha colocado a la razón como antagonica de lo sensible en general. Naturalmente esto implicaba que la racionalidad era una facultad libre, acaso pura de toda sensación posible. Por ello debía tener la virtud de superar siempre la sensibilidad para apartarse de las apariencias y lograr las certezas. La *aisthesis*, pues, debía ser orientada –en el mejor de los casos– por el logos como si el sentir fuese, en sí mismo, caótico y desbordado. Esta idea, sin embargo, suponía un dinamismo inexplicable (o sospechosamente justificado) en virtud del cual se consideraba al logos como una parte activa del hombre y al

sentir como la pasiva. Así, el hecho de sentir no poseía mérito pues éste ocurre de manera automática; en cambio, el pensar se consideraba un acto volitivo del sujeto. El pensar puro se consideraba, en última instancia, el acto más peculiar del hombre porque enfatizaba su libertad, en tanto que absoluta independencia de todo lo sensible. El sentir, por otro lado, podría ser tomado incluso por una condena pues es inevitable su acontecimiento. De manera que el sentir sería una condición, un destino que indefectiblemente se le hace patente al ser humano, mientras que la racionalidad sería la gran apertura del hombre pues con su pensamiento conduciría su propia existencia por senderos que él mismo eligiera o construyera. Todo este cúmulo de explicaciones parecía viable y aun descriptivo del comportamiento humano y, sin embargo, no pueden dejar de ser puestas en cuestión.

En primer lugar, la idea de que el pensamiento o la racionalidad configuran una parte activa o dinámica del hombre es altamente cuestionable. En efecto, si la racionalidad es intrínseca al hombre entonces resulta claro que el acto de pensar es una condición, no una posibilidad; desde esta perspectiva puede apreciarse que la racionalidad es ineludible en el hombre. El logos es constante y, si acaso, la libertad de esta condición se cifra en el hecho de que puede pensar varias cosas y no sólo una. Pero el logos, en tanto facultad, no es una posibilidad: el hombre no puede renunciar a éste. En segundo lugar, el sentir también opera constantemente en el individuo pero no como si fuera una esponja que absorbe aquello que se encuentra fuera de sí. Al sentir, la atención se vuelca sobre lo sentido para apropiarse la forma de ser del objeto. Pero el modo en el cual se *siente* dicho objeto nunca es idéntico en cada experiencia que se tiene de éste porque no posee sólo una única manera de presentarse ante el hombre. De manera que el sentir nunca es idéntico porque los entes con los que el hombre se las ve son multifacéticos. Así, el sentir no es homogéneo y, por tanto, la pluralidad de sensaciones no puede catalogarse como *idénticas*. Dicho en otros términos, no se puede sentir igual ninguna experiencia aunque sea la misma. Es conveniente aclarar esto último con un par de ejemplos: al comer una manzana la experiencia puede ser la misma en una y otra ocasión y, sin embargo, la textura de la fruta, el color que la ilumina

y el aroma que emana no son idénticos en cada caso. También, por ejemplo, al experimentar la muerte de un ser querido el sentimiento de conmoción o de duelo puede resultar familiar si se ha experimentado más de una vez y, sin embargo, lo sentido en cada caso nunca es idéntico entre sí. De este modo se muestra que el sentir nunca es idéntico pero tampoco es radicalmente distinto en cada ocasión que se presenta una experiencia: la singularidad de cada sensación no las hace inconmensurables entre sí y, por ello, la mismidad del sentir se mantiene. La mismidad del sentir es lo que permite que se *reconozca* la sensación (ya sea de los sentidos o emotiva) a pesar de que, al mismo tiempo, ésta es siempre distinta; por ello el sentir también es dialéctico.

Se decía líneas arriba que, en el dinamismo vital del hombre el sentir siempre acontece con el logos para comprender lo que se capta.<sup>41</sup> De este modo, la interacción del sentir y la racionalidad son cuestiones innegables en la experiencia pues constituyen un fenómeno integral del ser humano. El sentir necesita a la racionalidad para comprender lo sentido y, recíprocamente, el logos siempre está adherido a una sensación que exige ser expresada. En virtud de esta vinculación inseparable, *logos y aísthesis siempre se complementan en el transcurso de la existencia del ser humano*. El sentir, pues, es símbolo del logos porque lo acompaña en el despliegue de las múltiples experiencias y expresiones humanas. Más aún, diríase que es por la conjunción del logos y la *aísthesis* que se puede hablar de experimentar y expresar. Así, una metafísica de la expresión requiere atender también al fenómeno de la *aísthesis* en tanto símbolo del logos. La *aísthesis*, a partir de lo hasta aquí expuesto, ya no puede ser considerada simple percepción sensible que, pasiva, aguarda el dinamismo de la racionalidad y la palabra. El sentir posee un dinamismo interno que es determinante en la expresividad humana pero, además, su propia constitución hace imposible que prescinda del logos: el hombre no

<sup>41</sup> Aquí naturalmente, no sólo se dice que el sentir acude al logos para comprender lo que capta con los sentidos sino que también se requiere logos cuando el sentir capta emociones que le acontecen al individuo. Lo emocional también requiere una cierta comprensión racional aunque no haya explicaciones lógicas que den la causa exacta de la emoción; pero el hecho es que la racionalidad permite entender cómo se siente uno mismo y no sólo las causas por las cuales uno se siente de tal manera.



expresa únicamente con sus razones y sus palabras, también lo hace a través de sus emociones y sensaciones. Por esta razón el ser humano no sólo es expresivo por lo que dice sino que lo es incluso cuando no pronuncia palabras pues su presencia es expresión: es la integración de sentir y pensar. Así pues, podría decirse que si el hombre es expresión, como lo sostiene Nicol, habría que afirmar también que es el ente, no sólo del logos, sino de la aísthesis también. Sentir, pensar, hablar y actuar: esto es expresión, esto es el hombre.

### III. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha intentado sacar a la luz una nueva manera de entender la *aísthesis* en general y, particularmente, en la metafísica de la expresión de Eduardo Nicol. Naturalmente, quizá no sea lo único que se puede decir sobre el asunto pero es un primer paso para expandir la obra nicoliana en lo concerniente al conocimiento del ser humano, en tanto que ser de la expresión. Se han asumido, no sin talante crítico, las tesis fundamentales de su filosofía y se ha enfatizado que al interior de su propia obra no resulta impertinente señalar al sentir como el componente que, aunado al logos, posibilita la expresividad humana. Para tal fin se mencionó que el término *aísthesis* resulta afortunado porque puede capturar con mayor precisión lo que se quiere decir con *sentir*. En efecto, como se explicó al inicio del presente trabajo, la *aísthesis* se suele entender como *percepción o captación sensible* y se asume, en general, que se refiere a la reacción que tiene el individuo ante estímulos externos. Sin embargo esta explicación es producto de un análisis que postula ciertas funciones de la percepción que se suponen operantes de idéntica manera en cada experiencia con lo ajeno al individuo. La pretensión de dicho análisis es, literalmente, desligar la racionalidad de cualquier tipo de sensación y dar razón de esta última en términos de algo radicalmente distinto (incluso contrapuesto) a la racionalidad. Pero este tipo de perspectiva acerca de la *aísthesis* es sólo un esquema operativo creado por corrientes racionalistas. Por ello hay que enfatizar el carácter integral del logos y la *aísthesis*, y señalar que desde la más *simple* sensación, hasta las emociones más complejas, el logos siempre se halla presente. Por consiguiente la *aísthesis* ya no puede corresponder a una supuesta primaria aprehensión sensible que posteriormente es procesada en la mente.

Sin embargo, la aísthesis se manifiesta en tanto que el hombre siente. Esto último exige conciencia, de ahí que la aísthesis no pueda prescindir de la racionalidad. La “pura sensación” es una idea, una explicación que la razón ofrece para esclarecer el acontecimiento del propio sentir. Pero en la experiencia no es posible desarticular del logos a la aísthesis y, por consiguiente, tampoco resulta apropiado reducirla a pura captación sensible, como aislada de lo racional. La aísthesis es *sentir*; es el complemento que propicia la unión vital de cuerpo y logos; y es precisamente este compuesto la base desde la cual se articula la expresión humana. De aquí la importancia de explorar un poco más el ámbito del sentir, donde reside ese complemento que nutre la expresividad. Nicol dio atisbos acerca de esta peculiar manera de comprender la aísthesis cuando afirmó que ésta nunca se halla desprovista de logos.<sup>1</sup> Por lo cual la racionalidad siempre se halla “presente y activa” en el sentir, como dice el autor de *Formas de hablar sublimes*. Esto abre la posibilidad de que no sea sólo el logos el que está en la aísthesis sino también esta última en aquél. De aquí que, a lo largo de este trabajo, se pudo observar que el sentir no es un mero conjunto de sensaciones sino una sensibilidad con sentido que, acompañada del logos, dice mucho del ser humano. Así pues, de la relación entre logos y aísthesis para la captación del ser y para dar cuenta de la expresión se lograron obtener las siguientes conclusiones:

### **1. Si el ser es lo más patente, entonces se siente**

La piedra angular a partir de la cual se construye todo el sistema nicoliano es “el dato puro y simple de que Hay Ser”. Así, el ser no puede considerarse como aquello que está tras los velos que las apariencias cubren. El ser es la apariencia misma; la presencia clara y apofántica que constantemente revela que los entes, sean del modo de que sean, se hallan presentes, *son*. Y puesto que la presencia se da en el aparecer mismo de los entes, resulta claro que no es necesario un método que permita llegar hasta lo que se manifiesta cabalmente. Ahora bien, dado que esto es así, entonces es posible afirmar que la experiencia inmedia-

<sup>1</sup> *Idem*.

ta capta la presencia del ser y, por consiguiente, la aísthesis resulta bastante fidedigna para aprehenderlo. Así, se puede decir que el sentir hace patente al ser pues éste no es un asunto que la razón deba atender dejando a un lado la sensibilidad; por consiguiente, en cada sentir que le acontece al hombre se hace expreso el hecho de ser. El ser, pues, se encuentra en la comunicación, en la palabra, en cada sensación o emoción, en cada mirada, en cualquier sonido, en todo aroma, en cada toque, en los sabores; el ser se expande por todas las sensaciones que posee el ser humano.

Como se mencionó en este trabajo, los entes *se dejan sentir* aunque de maneras distintas que varían según la forma de ser de aquéllos. En efecto, como se señaló, Nicol indica que la forma de ser del ente determina el modo de conocerlo. Naturalmente la forma no se refiere exclusivamente a la figura física que posea el ente, sino a aquello que lo define y hasta permite clasificarlo en géneros. Diríase que la forma puede corresponder a la *idea general* que se tiene de un objeto determinado y que comparte con otros, aunque sean de figuras distintas. En este sentido no resulta descabellado sostener que la forma de ser de un ente corresponde a la esencia que lo determina y, por ello, no se reduce a su apariencia externa. Sin embargo, la figura del objeto debe tener alguna relación con la forma que lo constituye pues es en su apariencia donde se le reconoce como perteneciente a ella. Ahora bien, las formas no se manifiestan *en sí mismas*, por ello siempre se encuentran articuladas en objetos palpables por la aísthesis. De manera que al captar un ente el logos se da con el sentir para conocer su peculiar modo de ser y, al mismo tiempo, reconocer la presencia del ser en él. Pero, de acuerdo con Nicol, no todas las formas de ser de los entes son iguales y, por consiguiente, el modo de atenderlos varía. Así, la atención —que según se analizó, puede verse como la posibilidad de ir hacia los entes, con el fin de entenderlos— se dispone a acudir a los entes en función del grado de extrañeza que su forma de ser tenga. No obstante, aunque la forma de ser del ente sea todavía desconocida, su presencia, el hecho de que *es*, nuevamente revela que el ser es manifiesto y siempre conocido.

Por último, la cuestión del cuerpo. El análisis fenomenológico de Nicol deja ver que, a la distinción entre una realidad trascendente y una apariencia mundana, corresponde una escisión en la constitución del ser humano.

En efecto, el individuo tendría una parte trascendente y otra contingente, las cuales suelen asociarse al alma y al cuerpo, respectivamente. Lo real, por consiguiente, se encontraría fuera de los alcances del sentir (pues, desde luego, éste se halla ligado al cuerpo) y habría que superarlo. Frente a esto, la revolución nicoliana que afirma que “el ser está a la vista” implica que no hay nada que superar, que la realidad está en la presencia asequible con la *aísthesis*. Y, puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, resulta claro que el ser siente con (e incluso *en*) el cuerpo. Pero, además, no es posible disociar lo somático del logos; es decir, también la racionalidad y la palabra están vinculadas con la corporeidad. Asimismo, fue menester distinguir al cuerpo, entendido como un concepto que refiere espacialidad, de la *carne* –término que el propio Nicol emplea– para hacer referencia al ser humano. Es en el cuerpo humano (o la carne), pues, donde acontece la unión de *aísthesis* y logos que posibilitan la experiencia del mundo y consiguiente expresión. Evidentemente ello supone también que es merced a dicha conjunción que el ser se hace manifiesto para el propio cuerpo. De esta manera se concluye que por el cuerpo el ser se siente y experimenta. A través del cuerpo, al hablar, bailar, emitir sonidos o simplemente estando frente a alguien más el hombre expresa la cabalidad de su ser.

## **2. Todo fenómeno implica la *aísthesis*. Por tanto, el logos de la *fenómeno-logía* versa sobre lo que se siente.**

Como se vio, Nicol acude a la etimología de la palabra *fenómeno* para hacer explícito el hecho de que lo aparente es aquello que se manifiesta sin ninguna mediación. De manera que, si el ser es fenómeno, no requiere ningún método que lo haga patente. La fenomenología, a partir de esto, ya no puede considerarse como una metodología más entre otras, sino –como se observó– el proceder natural que todo individuo lleva a cabo, es decir, “hablar sobre lo que se ve”. Sin embargo, todavía el autor de *La vocación humana* acentúa el carácter eminentemente visual del fenómeno pues afirma reiteradamente que el ser es siempre lo que está ante los ojos. Esto, desde luego deja de lado la compleja riqueza que

el sentir engloba. Como se trató de mostrar en este trabajo, el ser se capta con todos los sentidos, dado que en cada manifestación de sensación se tiene plena certeza de su presencia. Aquello que se manifiesta o aparece no sólo se puede captar con la mirada pues el sonido emitido de la naturaleza o de la voz humana, los aromas que el olfato percibe, las texturas y los sabores son, indudablemente, manifestaciones del ser ya que cuando acontecen se tiene plena certeza de que *son*, de que están allí. Puede afirmarse, entonces, que el fenómeno es el horizonte donde el sentir se encuentra con lo otro y el otro. Así, dado que la aisthesis se activa en todo aparecer, resulta claro que cualquier fenómeno es estético en sentido radical. Por lo mismo el ser se manifiesta en la aisthesis y no requiere su suspensión para lograr captarlo.

Sostiene Nicol que todos los hombres son –lo sepan o no– fenomenólogos en virtud de que “hablan sobre lo que ven”. Lo que aparece ante los ojos es materia de diálogo que posibilita la comunidad entre los hombres y lo real. Con base en lo dicho sobre el fenómeno puede ampliarse la afirmación del filósofo catalán y decir que se habla, en general, de lo que se siente y no sólo de lo que la mirada ofrece. El fenómeno es, se insiste, más que visión. En este sentido no es impertinente declarar que el logos –en tanto razón– se articula siempre sobre lo que la aisthesis toca, haciendo con ello posible la creación de la expresión. De nueva cuenta puede verse que esta última es el resultado de la conjunción del logos con la aisthesis. A pesar de esto hay que matizar un poco más esta idea pues el hecho de que la palabra haga explícito lo captado por la aisthesis puede sugerir que ésta es previa a la acción del logos. Ante esto hay que recordar que aisthesis y logos no son funciones aisladas, sino constantemente vinculadas. Es verdad que el sentir se puede comunicar por medio de la palabra, pero al momento mismo de la aprehensión del fenómeno, el logos se halla presente para hacer comprensible lo que se está experimentando, por lo que la captación del fenómeno nunca es *i-lógica*: al sentir no se anula la racionalidad. Por esta razón debe tomarse en cuenta que el logos no se actualiza sólo *después* de que se ha captado el fenómeno pero puede volver a presentar lo comprendido –esto es, lo re-presenta– al versar sobre ello con alguien más.

Pero hablar sobre el fenómeno es, a su vez, un fenómeno y, por consiguiente, algo que se capta con el sentir. De manera que, al hacer referencia a algo que aparece, el logos hace surgir de nueva cuenta la *aísthesis*. El hecho de hablar sobre algo que se ha vivido es una vivencia. Por consiguiente el advenimiento del verbo es un nuevo acontecimiento para la *aísthesis*, un fenómeno susceptible de ser *re-presentado* al hablar sobre él. Por esto el logos no sólo muestra al ser cuando habla sobre algo, sino que en éste mismo se siente la presencia del ser; lo cual implica que el logos posee dos funciones interconectadas y que corresponden a los modos en los cuales Nicol interpreta este término: logos es racionalidad humana y palabra. La primera acompaña en todo momento al sentir y, por ello, al enfrentarse con los entes el sentir y la razón configuran la experiencia en conjunto y captan la presencia del ser en ella. Pero, además, el logos entendido como palabra brinda la doble posibilidad de enriquecer la experiencia y hacer que lo experimentado vuelva a ser traído ante la presencia cuando se habla sobre ello. Al hacer esto la *aísthesis* (acompañada del logos como racionalidad) comprende que el acontecimiento de la palabra es, al mismo tiempo, vehículo de la experiencia y *otra* experiencia porque el habla misma es un fenómeno y, por consiguiente, se siente.

### 3. La *aísthesis* es dialéctica y simbólica

Para Nicol la relación interhumana es simbólica. Esto, como se vio, no se refiere sólo a que se empleen símbolos en la comunicación de los hombres, sino que, más radicalmente, “el hombre es símbolo del hombre”. Quiere decir esto que cada individuo es un complemento que enriquece el ser de otro y por medio de la expresión se *re-une* con su semejante. Así pues, la noción de *símbolo* hace referencia a su sentido más radical, cuyo significado es el fragmento escindido de una unidad. De este modo, al afirmar que el hombre es un ser simbólico, lo que quiere decir esto es que su ser se halla incompleto y, por lo mismo, en constante búsqueda de plenitud. Esta última, desde luego, sólo podrá encontrarse en quien es afin ontológicamente; de ahí que se requiera un congénere para resarcir la ruptura que separa a unos de otros de inicio. El

medio por el cual se vincula con mayor efectividad el hombre es la expresión y, específicamente –según Nicol–, con la palabra. El logos, además, tiene la peculiaridad de ser dialéctico pues ofrece lo otro, sin identificarse con ello, a un interlocutor, o sea, es dialógico. Esencialmente la palabra siempre supone un *alguien más* que complementa la comunicación. Así, el logos es siempre un lazo, un nexo que *re-integra* a dos hombres que *con-versan* sobre su realidad o circunstancia común. Por estas razones, dado que el hombre es simbólico, o sea, incompleto, requiere del logos, que es dialéctico, para *re-unirse* con lo otro y el otro.

Ahora bien, puesto que la expresión no se reduce al logos y demanda también la aístesis, se ha sostenido en este trabajo que esta última es, a un mismo tiempo, dialéctica y simbólica. El constante acercamiento de la aístesis con lo otro es evidente. Cuando el ser humano siente, se hace patente lo que él mismo no es; además, en cada aparecer que se capta por la aístesis, el propio ser se altera pues no puede quedar incólume ante las vivencias que le acontecen, por mínimas que sean. Ahora bien, a pesar de que el hombre está volcado hacia lo otro en cada contacto del sentir, se afirma en ello mismo su propia singularidad pues aunque lo otro se integra en él cuando lo siente, tiene plena conciencia de que lo sentido y lo que siente no son idénticos. Por consiguiente la aístesis, literalmente, *in-corpora* lo otro en el ser propio sin por ello perder la unidad de sí mismo. Aunado a esto, la aístesis se comporta como el símbolo del logos. En efecto, el sentir por sí mismo es incompleto aunque sus funciones sean de primer orden para la experiencia y la expresión. De este modo la aístesis siempre se acompaña, para complementarse, del logos. Como se mencionó, para que el sentir comprenda lo que siente, es decir, para que tenga sentido, es menester la razón. La racionalidad nunca se halla desligada de sensación alguna; esto último arroja que, si la aístesis es símbolo del logos, éste, por sí mismo, también resulta insuficiente para la expresión. Líneas arriba se dio atisbos acerca de esto al indicar que en cada palabra emitida la aístesis se hace presente, no sólo porque se puede hacer sentir aquello de lo que se habla, sino porque el habla misma, independientemente de lo que se diga, es un sentir que hace manifiesta la presencia del ser. De manera que siempre que aparece el logos



la *aísthesis* lo acompaña. Por consiguiente, si la expresión es lógica, también es, inevitablemente, estética.

#### 4. La *aísthesis* acompaña al logos en la expresión

A partir de la conclusión anterior se desprende esta última. En efecto, la expresividad no queda centrada sólo en el logos en tanto pura racionalidad pues asociado a él, y no como subordinada, aparece la *aísthesis*. La expresión no sólo es racionalidad y verbo; involucrado con esto, también posee modos a través de los cuales se capta la presencia del otro independientemente de lo que diga. Es decir, el prójimo siempre se expresa de maneras distintas aunque diga lo mismo en una y otra ocasión porque no hay sólo una manera de decir lo dicho. Además, también puede manifestar su expresión sin la necesidad de dar una sola palabra. La clave de esto la da el propio Nicol cuando indica que hasta la presencia silenciosa del otro es expresiva; y lo es —cabe insistir— porque su presencia se siente, es una vivencia que, literalmente, hace que uno *se sienta común*. En el cruce de las miradas, en el sonido de una voz, en el aroma de un semejante o al tomar su mano la *aísthesis* indica, inequívocamente, que el otro es un hombre: su forma es palpable. Pero, además, el ser humano es el único que logra tocar a un congénere a través de miradas, palabras o actitudes que lleguen hasta las emociones. Los sentimientos son un claro ejemplo del simbolismo humano, es decir, a través de aquéllos el hombre reconoce a su semejante.

Así, hay que enfatizar que la *aísthesis* no es sólo la aprehensión sensible (aunque la implica) sino la totalidad de conmociones que el hombre capta. El sentir acude al llamado del otro cuando lo escucha y tiende a él cuando le habla; también abre la comprensión de lo que los ojos y la razón contemplan, haciendo de ello una vivencia estremecedora o plácida, gustosa o doliente, pero nunca carente de sensación. El cuerpo *re-siente* lo que el logos contempla; el logos contempla porque el cuerpo siente. Y en esta armonía la expresión acontece y externa ante los congéneres todo lo visto, escuchado o tocado e imprime en ello el sello de individualidad que cada hombre posee, al tiempo que reafirma su comunión ontológica como ser humano. Asimis-

mo, con el logos y la aísthesis formando la expresión, el ser se manifiesta en su total y cabal luminosidad, dejándose sentir y transmitir por medio de la palabra, el canto y la acción en general.

A pesar de las conclusiones aquí extraídas de todo este trabajo no puede darse por concluida esta investigación. La noción de aísthesis, según se intentó mostrar en esta tesis, puede integrarse en la metafísica de la expresión llevada a cabo por Nicol por su carácter constituyente de la expresividad. El hombre, si es expresivo, no sólo es lógico, también es estético. Esto tiene implicaciones que pueden seguir siendo investigadas en trabajos posteriores, como la relación de la aísthesis con la ética y, claro está, con la estética, pues el sentir está presente también en la relación fáctica entre individuos y, evidentemente, en las múltiples formas del arte que el ser humano ha creado.



## BIBLIOGRAFÍA

- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*. 14a. ed. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1978.
- GONZÁLEZ, Juliana, *Metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México, unam, 1982.
- HEIDEGGER, Martín, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 2007.
- HORNEFFER, Ricardo, “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol”, en *Theoría, revista del colegio de filosofía*, núm. 3, marzo de 1996. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- HORNEFFER, Ricardo, *La expresión, fundamento ontológico de la dialéctica del hombre en la obra de Eduardo Nicol*. México, 1984. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona, Planeta DeAgostini, 1985.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*. México, fce, 1982.
- NICOL, Eduardo, “Discurso sobre el método”, en *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990, pp. 267-278.
- NICOL, Eduardo, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990, pp. 131-146.
- NICOL, Eduardo, “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990, pp. 87-110.
- NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*. 2a. versión. México, FCE, 1974.

- NICOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*. México, FCE, 1963.
- PARMÉNIDES, “Poema ontológico”, en *Los filósofos presocráticos I*. Trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 2008, pp. 474-483.
- PLATÓN, “Fedón”, *Diálogos III*. Trad. de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2008, pp. 24-142.
- PLATÓN, “Fedro”, *Diálogos III*. Trad. de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2008, pp. 309-413.
- PLATÓN, “Teeteto”, en *Diálogos V*. Trad. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2008, pp. 173-317.
- PLATÓN, “Sofista”, en *Diálogos V*. Trad. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2008, pp. 331-482.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Sarpe, 1984.
- WOLFF, Werner, *Introducción a la psicología*. Trad. Federico Pascual del Roncal. México, FCE, 1970.

