



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO UNAM  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

EDUARDO NICOL:  
EXPRESIÓN MÁS ALLÁ DEL LOGOS

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

maestro en Filosofía

presenta:

Lic. CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO

tutor:

Dr. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL  
Facultad de Filosofía y Letras

México, D. F., agosto de 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

*A cuantos han aprendido de Eduardo Nicol*

## Agradecimientos

Pocas cosas valen tanto como la gratitud. Dar gracias es un ejercicio de franca humildad, de reconocimiento a la deuda que se ha contraído con quienes han dado algo de sí en pos de lograr la mejor forma para uno. Agradecer, por tanto, es declarar que sin los otros uno no sería quien es; uno no habría llegado hasta donde ha logrado; en suma, que uno no estaría cosechando frutos si no fuese por cuantos han enseñado a sembrar.

El agradecimiento hacia cada uno de los rostros que han aparecido en mi camino, para ayudarme a llegar hasta aquí, multiplicaría estas páginas drásticamente. Sin embargo, existen nombres que no pueden quedar en el silencio y que es menester explicitar por cuanto a ellos debo.

En primer lugar, agradezco al Posgrado en Filosofía y al Colegio de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, los cuales me han permitido desarrollarme profesionalmente, tanto en el plano académico como en el administrativo. En virtud de esto, agradezco a mis compañeros de trabajo: Rafael A. Gómez Choreño por sus gentiles consejos y su fraternal apoyo; Leticia Flores Farfán por su presencia y paciencia, por apoyarme en mi desarrollo académico y por darme la posibilidad de abrirme un camino en mi facultad; Gerardo de la Fuente Lora por su amabilidad y apoyo, por su apertura al diálogo y su comprensión; Ivette Sarmiento por sus consejos y sus atenciones, por su paciencia y orientación. También agradezco a cuantos han colaborado conmigo en el trabajo administrativo: Lety, Cristopher, Marco, Paco, Eduardo, Dominic, Litza y mi querido Rafael Álvarez, amigos todos de cuantiosas jornadas de trabajo.

Deseo agradecer a mis maestros de la maestría por la generosidad y paciencia con las cuales, sesión tras sesión, compartían con mis compañeros

y conmigo sus conocimientos. Mención especial quiero hacer a Ma. Teresa Padilla, Ma. Dolores Illescas y Jorge Linares por sus consejos, gentileza, comprensión, seriedad y compromiso con la filosofía. Ellos son, sin duda, modelos de magisterio. Asimismo, quiero agradecer con el alma la presencia constante de mi querido maestro y amigo, Josu Landa, quien ha fomentado e impulsado mi vocación filosófica y ha sido ejemplo a seguir en muchos ámbitos de mi vida.

Desde luego, reconozco la atención, claridad y crítica fecunda de mis lectores de tesis: a los antes mencionados Leticia Flores Farfán y Gerardo de la Fuente Lora. También agradezco el tiempo y la disposición de Jorge Armando Reyes Escobar y, por supuesto, quedo en gran deuda con Crescenciano Grave, quien ha sido un maestro excepcional, por cuyo trabajo veo un modelo de ejercicio filosófico afín a mis intereses personales.

Además de a cuantos he nombrado, deseo dar las gracias por el trabajo profesional de Teresa Islas y Enrique Hernández, hermanos entrañables a cuyo cuidado quedó el trabajo de edición de la presente tesis.

Con profundo agradecimiento, quiero destacar la presencia, apoyo, amistad y magisterio de Ricardo Horneffer, quien me ha guiado y permitido compartir el sendero del pensar con él. Le debo el impulso y la creencia de que aún queda mucho trabajo por hacer en la metafísica, así como el empuje necesario para abrazar mi vocación y pensar juntos nuevos rumbos de los problemas de siempre. Con la mano en el pecho, le agradezco.

Por último, mi gratitud mayor la he reservado para Claudia, mi compañera infatigable, por sus constantes alientos; por ayudarme a salir en los momentos apremiantes; por ser mi consuelo, mi ánimo y mi alegría; por dar aliento a mi vocación; por permitirme pensar con ella y, sobretodo, por dejarme aprender de ella; por su invaluable e inmerecida presencia; por ser mi deseo cumplido todos los días.

# Índice

INTRODUCCIÓN | 11

I. SURCOS DEL LOGOS | 17

1. Logos y expresión | 17

a) El hombre como articulación de la expresión y el logos | 17

b) El logos como base del conocimiento | 22

c) El carácter simbólico del logos | 30

2. Logos como orden de lo real | 35

3. La forma dialéctica del logos | 45

II. EXPRESIÓN DEL SER | 53

1. El Ser como fundamento | 53

2. Expresión como rasgo ontológico: fenómeno-logía | 61

3. Atisbo del *haber*: más allá del Ser | 70

III. SENTIR Y EXPRESIÓN | 77

1. Más allá de la palabra | 77

2. Sentir lo que *hay*: más allá de la expresión | 87

IV. CONCLUSIONES | 97

1. El logos no se reduce a palabra y razón | 98

2. El hombre es de la expresión, no al revés | 100

3. Lo que hay es algo más allá del Ser | 100

4. Lo que hay se expresa por medio del hombre | 101

BIBLIOGRAFÍA | 103

## Introducción

Todo hombre es expresivo. De acuerdo con el pensamiento de Eduardo Nicol, enunciar esta evidencia sería trivial si no fuese porque en ella se manifiesta lo que define ontológicamente al ser humano. La expresión no se reduce a una mera capacidad del hombre con la cual exterioriza lo que le ocurre. En sentido estricto, piensa Nicol, la expresión *es* el hombre mismo. Todo cuanto le acontece y, por supuesto, todo lo que efectúa lleva el sello de su peculiar modo de ser. A través de su actividad constante, los hombres se reconocen como seres afines, al tiempo que descubren su diferencia respecto de otros entes, porque la expresividad les permite transformar lo dado en la naturaleza para *crear* un mundo, literalmente, sobre-natural. En este sentido, piensa Nicol, la expresión es un *algo más* del Ser:<sup>1</sup> es una adición ontológica que se hace manifiesta con la presencia del hombre y que, a través suyo, revela que el Ser se expresa siempre de modos novedosos.

Pero el hombre es el ser de la expresión no sólo por las acciones que realiza, sino también porque su presencia es comunicativa. Con esto se quiere decir que el mero hecho de que un individuo esté presente ante otro ofrece

<sup>1</sup> Una de las contribuciones más importantes en la obra de Eduardo Nicol es el modo en el que comprende al Ser. De acuerdo con el autor, una gran parte de la tradición en Occidente confundió la esencia, es decir, aquello en virtud de lo cual cada entidad es la que es, con la *presencia* de dicha entidad. De este modo, el Ser se refiere al hecho “puro y simple” de que cualquier entidad *es*. El Ser (escrito con mayúscula por Nicol para distinguirlo de lo que tradicionalmente se pensó de éste) es el dato evidente de la presencia de los entes. Por lo tanto, no se identifica con algún ente en particular ni con la suma de todos ellos. Así, Nicol postula una *diferencia ontológica*, según la cual el Ser se muestra en cualquier entidad sin que se reduzca a ella. De este modo, lo primero que *se ve* al mentar con el logos cualquier cosa, es el hecho “puro y simple de que *hay Ser*”.

a este último el testimonio de que es un ser semejante y susceptible de entablar un diálogo. La relación intersubjetiva, incluso de culturas y épocas distintas, parte del dato fundamental de que los hombres se reconocen como seres expresivos, con la misma capacidad de generar una *relación dialógica*. Así, la certeza de que el otro es un como-yo y, recíprocamente, uno mismo es un como-tú, *se expresa* de manera inmediata con el simple hecho de estar presentes el uno frente al otro.

Que el hombre se exprese implica que con su presencia siempre *diga algo*. De acuerdo con Nicol, la expresividad se logra a través del *logos*. Este término griego es caro para el pensamiento nicoliano. En efecto, el autor comprende la voz griega *logos* en su doble acepción originaria: como *palabra* y *razón*. Nicol, partiendo de su lectura de los clásicos, concluye que no es posible disociar la facultad racional y la capacidad lingüística. Ello implica que todo pensamiento sea el discurrir de un lenguaje y, correlativamente, la manifestación del habla, la exposición de pensamientos. Ahí donde algo se piense, lo pensado fluirá por medio de la palabra. De igual modo, es gracias al *logos* que se ofrece lo captado por uno mismo a un interlocutor quien, a su vez, podrá *ver* lo referido merced a la palabra compartida.

La relación dialógica ocurre cotidianamente. Esto quiere decir que la intercomunicación subjetiva que se establece merced a la expresión y el diálogo es un hecho, no un postulado teórico ni un supuesto epistemológico. La expresividad dialógica es, por lo mismo, aparente y evidente. De aquí que Nicol sostenga que la expresión y el *logos* son datos primarios y apodícticos del ser humano; consiguientemente, la relación intersubjetiva no es un problema. Al contrario, el filósofo catalán sugiere que la vinculación entre los humanos se debe a la expresión y el *logos*: ante la presencia de la expresividad ajena, uno mismo se reconoce y se enriquece porque lo que el otro haga y diga es siempre una posibilidad de uno mismo.

Por otro lado, la expresión dialógica es la forma más acabada de vinculación interhumana porque reúne a los hombres *simbólicamente*. Nicol indica que los individuos mismos son simbólicos. Esto es así porque con su presencia dicen algo *a alguien*. El otro es siempre el complemento del propio ser y, entonces, cada cual —como pensara Platón en *Banquete*— es *símbolo del hombre*. Además, el hombre es simbólico porque el *logos* se articula generando símbolos que permiten mostrar lo captado en la experiencia. Así, el lenguaje en su conjunto (y, por lo dicho previamente, también el pensamiento) es un tramado simbólico que *recrea* aquello que rodea al hombre, permitiéndole

ofrecerlo discursivamente a su congénere. Por consiguiente, de acuerdo con las tesis nicolianas, toda relación dialógica es, a la vez, una relación simbólica.

La vinculación intersubjetiva que se da por medio de la expresión y las relaciones dialógicas también une a los hombres con una *realidad común*. En efecto, Nicol señala que todo logos hace patente la presencia de los entes sobre los cuales con-versan los dialogantes. En este sentido, lo dado en la experiencia, por medio del diálogo, se manifiesta como aquello en común sobre lo cual es posible articular toda comunicación. Así, el logos permite expresar lo otro a través de relaciones simbólicas. Pero, además, por medio de la palabra no sólo se puede dar cuenta de las diversas entidades, sino que también posibilita mirar lo más primario, según Nicol: el Ser. Por lo tanto, toda expresión y todo logos siempre muestran el Ser, debido a que todo decir versa sobre lo que *es*. Y este Ser es lo que primariamente se reconoce, afirma Nicol, para poder comenzar a articular el logos.

*Expresión, logos y símbolo*, desde la filosofía de Nicol, son la constelación que con-forma el ser del hombre y, además, son aquello que siempre muestra la presencia del Ser. Tomando como punto de partida estas nociones, la presente investigación pretende mostrar que, más allá del logos (entendido como palabra-razón) y de su función simbólica, la expresión posee un modo más que atraviesa y enriquece a la palabra y la racionalidad. Se propondrá que la expresividad, frente a la propuesta nicoliana, no sólo acontece por medio de la palabra, sino que se manifiesta a través de todo el ser del hombre. En este tenor, el acto de *sentir* es ya un modo fundamental en el cual la expresión se da.<sup>2</sup> Con base en esto, se abrirá un diálogo con Nicol donde se cuestionará la recíproca relación entre expresión y logos si se sigue considerando a éste *sólo* como racionalidad y lenguaje.

Así pues, a lo largo de este trabajo se pretende mostrar que la dimensión del *sentir* es una forma más del logos y, consecuentemente, que la expresión va

<sup>2</sup> Como se irá analizando a lo largo del trabajo, con el término *sentir* se pretende aludir a un ámbito general que engloba lo sensible, lo perceptible e, incluso, lo emocional. Esto se debe a que dichos planos de experiencia están vinculados básicamente por el hecho de que *se sienten*. Todo lo perceptual, así como lo emocional, se manifiesta en el ser humano como un modo de sentir, con diversos niveles de intensidad, pero manteniendo el factor común de ser sentidos. Por lo tanto, el *sentir* es aquello primario que acontece al hombre, en su contacto con el mundo y, desde luego, con los otros, y que no depende del lenguaje ni la racionalidad. Sin embargo, el sentir proporciona información al individuo mismo y también es condición de comunicación intersubjetiva, por tanto, puede considerarse como esencialmente *comunicativo* y, por ello, un modo de intelección que todavía no se articula con términos ni conceptos.

más allá de la racionalidad y el lenguaje. Asimismo, se intentará hacer ver que aquello que Nicol considera *datum* primero de experiencia, o sea, el Ser, en realidad es también un producto del logos del hombre y, por consiguiente, no es *lo primario* a partir de lo cual toda expresión es posible. Dado que el *sentir* expresa algo, se propone que sólo puede afirmarse que lo expresado a través del ser humano es aquello que, previo a las palabras y consecuente conceptualización, se revela como lo *que hay* más allá de uno mismo. Pretender asignar un nombre a eso otro que se manifiesta al sentir implica ya una estructuración por parte del logos y, por lo mismo, es resultado de su configuración simbólica. En el logos-sentir, en cambio, se encuentra un modo primario del ejercicio del lenguaje y la racionalidad. En este sentido, el sentir es ya una forma de entrar en contacto con aquello otro que rodea al hombre y que, cuando más, puede referirse como *aquello que hay más allá de uno mismo*. De este modo, el Ser postulado por Nicol ya no puede considerarse como evidencia primera carente de problemas.

Para mostrar lo anterior, el presente trabajo cuenta con tres capítulos generales y las conclusiones. En el primer capítulo, titulado “Surcos del logos”, se analizarán los rasgos que pueden encontrarse en el pensamiento de Nicol acerca de lo que es el logos. Así, se subdivide en tres apartados el capítulo para revisar la relación entre el logos y la expresión, el logos del hombre y el Logos de lo real y, finalmente, la condición dialéctica del logos. Asimismo, en el primer apartado del capítulo se establecerá una subdivisión donde se expone la vinculación entre el logos, la expresión y el hombre; el logos como base de todo conocimiento posible y, por último, el carácter simbólico de la palabra-razón. Con todo esto, se pretenderá dar un panorama general de los componentes esenciales de un concepto tan caro para Nicol, como lo es el logos.

En el segundo capítulo, titulado “Expresión *del* Ser”, se mostrará cómo el logos y la expresión se vinculan con lo que Nicol entiende por el Ser. Este capítulo también se divide en tres apartados, donde se analizará la relación de la expresión, el logos y el Ser. De este modo, en el primer subcapítulo se expondrá brevemente la idea postulada por Nicol, según la cual el Ser es fundamento, en virtud de ser lo *dado primariamente*. En dicho apartado, a su vez, se establecerán las bases para criticar tal postura y se indicará que el Ser es problemático porque, en realidad, proviene de la articulación del logos humano y ello implica que no se trata de un dato primario.

Por su parte, en el segundo apartado del capítulo segundo se llevará a cabo una revisión de la idea de fenomenología que postula Nicol, y se hará

hincapié en el modo en que el autor comprende la noción de *fenómeno*. Desde esta perspectiva, se propone que todo fenómeno es, en rigor, la presencia del logos del hombre que expresa recreativamente aquello otro que está más allá del individuo mismo. Por lo tanto, todo fenómeno es fenómeno-lógico, es decir, creación del logos que re-presenta lo que hay más allá de uno mismo. En el tercer apartado del segundo capítulo, se establecerá un diálogo con el pensamiento de Ricardo Horneffer, en el cual se muestra que el Ser ya no puede seguirse considerando evidencia primera, como sustenta Nicol. Sin embargo, esto no implica que no haya nada más allá del hombre. Por el contrario, se hace manifiesto que de lo que puede hablarse es, precisamente, aquello otro *que hay*.

Por último, en el tercer capítulo, titulado “Sentir y expresión”, se indica que el logos puede comprenderse en una dimensión más amplia si se considera el acontecimiento en general del *sentir*. Con este último término, no sólo se hace referencia al fenómeno perceptivo del ser humano. Se sostiene, más bien, que los ámbitos de lo sensible, lo perceptible e, incluso, lo emocional, comparten el hecho común de que *se sienten* en el propio ser. Por consiguiente, puede afirmarse que todo cuanto se siente es ya *expresión* que se manifiesta en el ser del hombre. Sobre el análisis de este fenómeno versa el primer apartado del tercer capítulo. Además, ahí mismo, se postula la tesis según la cual el *sentir declara* su presencia, sin la incumbencia expresa de palabras ni razones. Por contener el carácter comunicativo, el *sentir* es otro modo en el que la expresión se articula, permitiendo postular la idea de un *logos-sentir* que complementa y aun atraviesa el logos racional y verbal. El último subcapítulo retoma la idea del *sentir* para explicar cómo por medio de éste, aquello otro *que hay* se expresa a través del hombre mismo. Por consiguiente, se afirma que la expresión no es pertenencia del ser humano, sino que es de aquello otro que hay.

Finalmente, en las conclusiones se retomarán las consideraciones anteriores para señalar que la expresión admite una dimensión mayor que la del lenguaje y la racionalidad y que, incluso, estos últimos se enriquecen con el sentir porque ellos no acontecen al margen de este último. Asimismo, se concluye que, dado que la expresión proviene, literalmente, de *lo que hay*, difícilmente puede sostenerse que el hombre es el único ser expresivo. Por lo tanto, la expresión, más que ser el hombre mismo, es la manifestación *a través del hombre* de aquello otro que *hay* y en donde *habita* el ser humano.

El presente trabajo tiene la intención de dialogar con el pensamiento, todavía vivo y vigente, de Eduardo Nicol. Pero este diálogo no puede evitar exponer cuestiones fundamentales que, en gran medida, son distanciamientos de la reflexión filosófica nicoliana. Mas, acaso, ése sea el mejor modo de dialogar en filosofía: aproximándose a un autor con el propio ejercicio de reflexión. Como enseña Nicol, no se trata de ser un seguidor: se trata de aprender a pensar los problemas que, por su hondura y complejidad, siguen ahí, comunes e irresueltos. Este trabajo es, en suma, un intento por repensar el problema de la expresión que sigue al maestro, pero de otro modo.

# I. Surcos del logos

## 1. Logos y expresión

### a) El hombre como articulación de la expresión y el logos

Resulta asombrosa la familiaridad con la cual se presenta la palabra en la cotidianidad; su acontecimiento es ya tan inmediato, que se pierde de vista su peculiaridad y complejidad. Sin prestar demasiada atención, los hombres se vinculan entre sí y con el mundo a través de la palabra. Dicho con más precisión, el ser humano instaura un mundo distinto al dado en el orden natural a partir del logos.<sup>1</sup> Con éste se establece la cultura, es decir, un tramado de relaciones simbólicas que posibilita la comunidad entre los seres humanos. Por ello mismo, la palabra siempre exige un interlocutor que comprenda y participe del orden simbólico.<sup>2</sup> De este modo, el lenguaje se revela como el pun-

<sup>1</sup> El vocablo griego λόγος [*lógos*] es capital en el pensamiento y la obra de Eduardo Nicol. En lo general, el filósofo oriundo de tierras catalanas emplea las acepciones fundamentales de dicho término. En este sentido, para Nicol *logos* quiere decir *razón* y *palabra*. Es importante señalar desde ahora que para el filósofo, el sustantivo en cuestión no significa en algunos contextos sólo lenguaje y en otros únicamente racionalidad. Para Nicol, en el logos la capacidad lingüística y la racionalidad operan simultáneamente. Por ello, al indicar que *logos* quiere decir *palabra* y *razón*, se enfatiza el hecho de que dicha voz antigua comprende el acontecimiento de ambos fenómenos. Sobre esto se hablará en el cuerpo del trabajo.

<sup>2</sup> La noción de *símbolo* es capital para el pensamiento de Eduardo Nicol. Más adelante se abordará con mayor precisión el análisis de este término. Sin embargo, es pertinente indicar brevemente que éste no se limita al empleo de signos lingüísticos con los cuales se hace referencia a los objetos del mundo. *Símbolo*, según Nicol, es una condición inherente al ser

to de inflexión donde aquello que rodea al hombre se vuelve comprensible y comunicable. El asombro que produce la palabra se debe a esta posibilidad suya: procurar la unidad de lo diverso y la comunidad intersubjetiva.

Para Eduardo Nicol —inspirado en el pensamiento de los vetustos griegos— el término griego λόγος significa originariamente *palabra*. Además, no sólo concibe el vocablo referido como la capacidad verbal, sino también como *facultad racional*. Esto se debe a que, frente a tradiciones que suelen colocar el pensamiento como algo privado y distinto a la palabra, Nicol considera que el acontecimiento del pensar es ya un flujo lingüístico, es decir, el hecho de que haya pensamientos implica la articulación de un conjunto de símbolos verbales que permita la *intelección*.<sup>3</sup> Por consiguiente, todo pensar es un *discurso* “interno y silencioso” que el hombre lleva consigo mismo, como pensara Platón,

Ahora bien, dado que el ser humano es el ente que reúne la capacidad verbal y la racionalidad, en principio sólo él puede ser considerado *el ser del logos*. Tal apreciación del hombre lleva a otra consideración fundamental de su modo de ser. En efecto, el hecho de que el ser humano sea *lógico* implica que todo cuanto le ocurre sea *expresado* por él mismo. Mediante la palabra-razón, entonces, el ser humano tiene la capacidad de mostrarse, a sí mismo y frente a los demás entes, como el ser que gracias al logos inevitablemente expresa todo lo que experimenta. Por lo mismo, la presencia del hombre es expresividad que transmite su forma de ser, en tanto *ser de la expresión y del logos*, y simultáneamente permite que aquello que lo rodea *se exprese* a través de él. Por esta razón, para Nicol es claro que el hombre siempre *dice algo*: su sola presencia ya es comunicativa.

Como puede apreciarse, el autor de *Los principios de la ciencia* sugiere que en el hombre convergen el logos (al cual, por lo brevemente esbozado,

---

humano, pues él mismo *es simbólico*. Esto implica, a su vez, el rescate de su significado etimológico, según el cual todo símbolo es el *complemento* de otro. Por esta razón, afirmar que el hombre es simbólico supone que este último es complemento y requiere ser completado por otro simultáneamente. En consecuencia, toda acción suya es siempre *un mensaje*, un *decir* que afirma su singularidad y su forma común de ser-hombre. Por último, el hecho de que lo simbólico sea una condición permite notar que el hombre *es expresivo*. Esto último no debe interpretarse como el hecho de que lo simbólico sea lo que permite la expresividad. En realidad, ambos fenómenos ocurren a la vez, y por darse uno, acontece el otro. Más adelante se hablará de todo esto con más detalle.

<sup>3</sup> *Intelectio* en latín proviene, a su vez, de *intus legere*, “decir adentro”. Es la idea de un diálogo interno que cada cual lleva consigo.

Nicol comprende como razón y palabra) y la expresión de manera recíproca. Quiere decir esto que ahí donde acontece la expresividad, la palabra-razón se presenta también y viceversa. Dado que ésta es la condición de ser del hombre, de acuerdo con las tesis nicolianas, puede afirmarse que ser expresivo y lógico no es una alternativa.

Por consiguiente, el ser humano no puede evitar comunicar al otro su ser, pues resulta compatible ontológicamente con el del prójimo. Cada hombre reconoce a su congénere en virtud de su carácter expresivo: cada quien ofrece en su estar-presente el *ser-cómo-tú* que el individuo reconoce en el otro de manera intuitiva. No hay deliberación de por medio en el reconocimiento de la presencia del *alter*: su ser está expuesto y, a la vez, receptivo a la expresión de uno mismo.

Además, gracias al logos, la afinidad ontológica de los congéneres se afianza, según Nicol, al percatarse no sólo de que son semejantes en la apariencia, sino también porque son capaces de generar una *relación simbólica*. Esto quiere decir que el logos que comparten dos hombres les hace ver que pueden vincularse entre sí exponiendo razones ofrecidas a través de la palabra. Pero, por si fuera poco, aquello a lo cual los conduce la palabra —piensa Nicol— no sólo es al encuentro entre sí, sino también hacia aquello otro sobre lo cual con-versan. Por medio del logos, piensa el filósofo catalán, los hombres generan símbolos que les permiten *re-presentar* la realidad común captada por ambos. De este modo, los hombres expresan entre sí, no sólo su propio modo de ser, sino también lo otro gracias al logos. Este último, a su vez, permite la gestación de símbolos que comunican lo captado por ambos, de manera que la expresión es lógica y simbólica.

La íntima relación que se da entre el logos, la expresión y el símbolo se muestra como una suerte de constelación que permite caracterizar al hombre y que, de acuerdo con Nicol, lo distingue eminentemente del resto de los entes. Pero estos últimos, a su vez, son manifiestos al hombre y, por ello, expresados por éste. Lo dicho y pensado se referirá siempre a algo *que es*. En este sentido, podría afirmarse que los entes motivan al hombre dándole de qué hablar. Desde luego, esto no quiere decir que los individuos entren en comunicación con las cosas. El fenómeno comunicativo revela, en todo caso, que el hombre requiere siempre del otro para con-versar sobre los entes.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Se puede decir que no por el hecho de estar solo, esto es, sin compañía física de alguien más, deja de haber logos. Todo logos entraña a un inter-locutor. Eduardo Nicol, con buen tino, hace notar que incluso el pensamiento solitario es dialógico. Esto quiere decir que aun uno

Para ello acontece el *diálogo*, con el cual los hombres establecen un vínculo simbólico entre ellos que se refiere a lo común.

Pero eso común sobre lo cual hablan los hombres, piensa Nicol, permite hacer expresiva una evidencia: el hecho de que los entes *son*. Para el filósofo catalán, esta evidencia es literalmente básica. El hecho de que los entes *sean* no es igual al modo de ser de las diversas entidades que se observen. De este modo, Nicol sostiene una diferencia ontológica según la cual el ente es aquello conformado por características y propiedades que constituyen su ser-en-sí. Por otro lado, el Ser es la presencia manifiesta *en* los entes que,<sup>5</sup> por lo mismo, no se reduce a ninguno de ellos ni tampoco resulta de la suma de todos. Así pues, desde la perspectiva nicoliana lo primero que el hombre reconoce y, por tanto expresa, al referirse a los entes es el hecho —innegable y evidente, según Nicol— de que *hay Ser*.

Puesto que lo primariamente manifiesto en toda expresión es el Ser, resulta claro, según Nicol, que toda conversación lo hará manifiesto. Por consiguiente, todo logos hará *expreso* al Ser puesto que nada que pueda decirse prescinde de la presencia del Ser. Esto es así porque siempre se habla de algo que es. Por ello, además de los entes a los cuales se puede hacer referencia simbólicamente, acontece también el hecho de que aquello de lo cual se habla, *es*. En virtud de esto, para Nicol es claro que la expresión, el logos y el símbolo, siempre se las ven con el Ser. Dado esto, no es posible dejar de expresar al Ser. Así pues, hombre y Ser están íntimamente relacionados, toda vez que el hombre, *en tanto expresión*, es el gozne en virtud del cual el Ser es expresado.

La expresividad es el fenómeno que muestra clara y cabalmente el modo de ser del hombre. Éste no posee, según enseña Nicol, una esencia ulterior

---

mismo, al pensar, se *torna* otro respecto de sí. El hecho de que el pensamiento sea discursivo supone la presencia de una duplicidad: el que discurre y el que capta el discurso. Tal como Platón indica en el *Sofista* y en el *Teeteto*, el alma de cada cual es siempre su propia compañía: uno mismo es ya otro para sí mismo. La soledad radical es imposible.

<sup>5</sup> Dentro de la obra nicoliana, el término *Ser* es fundamental. El motivo por el cual Nicol decide escribirlo con mayúscula se debe a que, con ello, pretende distinguirlo de la interpretación de la metafísica tradicional. Así, para Nicol el Ser es la evidencia primaria, apodíctica y apofántica que se muestra plenamente, sin intervención de método racional alguno para alcanzarla. Así pues, cuando a lo largo del presente trabajo se emplee la palabra con mayúscula se estará refiriendo a lo que el autor de *La idea del hombre* quiso señalar al optar por escribir dicho término así. Para ahondar más en la cuestión sobre el Ser frente al ser, véase *Crítica de la razón simbólica*, §26, p. 160.

que se halle detrás o más allá de su presencia efectiva: su simple estar comunica nítidamente su ser. Así pues, la expresión no debe comprenderse como una propiedad o cualidad del ser humano. Antes bien, la expresión *es* el hombre mismo. Pero si la expresión se da con el logos —como indica Nicol—, entonces el ser del hombre queda ceñido al ámbito de la palabra-razón. Por consiguiente no puede afirmarse que el logos sea una posesión del ser humano, sino la condición de su posibilidad. El ejercicio de la palabra-razón no es una característica entre otras o una actividad determinada, ni siquiera una capacidad humana. Lo definitorio de lo humano, en sentido estricto, es el logos y la expresión.

El logos siempre se deja ver en todo hacer del hombre. Como se mencionó líneas arriba, se puede afirmar, siguiendo el planteamiento nicoliano, que la acción del ser humano es reconocible porque siempre comunica algo. Esto último no quiere decir que, de manera inmediata, cada cual sea capaz de entender las intenciones, circunstancias y consecuencias de la acción concreta del otro. Se reconoce en el hacer del prójimo su ser-hombre, que es común al propio. Además, este reconocimiento expresivo entre los individuos se refuerza con la relación *dialógica* que pueden emprender al charlar. Por tanto, aunque la presencia del otro *ya dice* quién es ontológicamente por medio del logos, el individuo puede expresar su modo singular de ser. Según Nicol, el logos permite replicar la presencia constante del Ser.

Nicol sostiene que la expresión y el logos permiten reconocer al otro, incluso si se halla en latitudes lejanas o en la historia. Todo lo hecho en otros lugares y otros tiempos por los hombres es expresivo, y por ello asimilable por uno mismo. Esto implica que es posible entablar un *diálogo* con las culturas del presente y del pasado, puesto que éstas, en tanto resultado del ser de la expresión, son inteligibles para quienes viven en el presente. De nuevo destaca el hecho de que todo cuanto hace el humano es lógico y expresivo a la vez originariamente. De aquí que, tanto la cultura como la historia, siempre tienen *algo que decir*. Pero este carácter comunicativo sólo puede ser atendido por el ente capaz de reconocer *su propia expresividad en las ajenas*.

Ahora bien, para Nicol es clara la existencia de algo que, de suyo, es inexpressivo. Según el pensador, se asume tajantemente como “auténtico dualismo” (a saber, el ser de la expresión y el resto de lo que no expresa) el hecho de que los entes, desde sí, están impedidos *ontológicamente* para comunicar. Según el filósofo, la cuestión es clara: los entes no humanos no declaran su ser. El modo peculiar de la respectiva estructura ontológica de cada ente

sólo adquiere significado (por ello puede ser expresado) a partir de que el hombre se refiere a ellos por medio de la palabra. Así, lo que Nicol sugiere es que, para hacer expresa la presencia de lo real, se requiere de la presencia del hombre. Por consiguiente, sin el ser de la expresión, los entes se pierden en la homogeneidad del silencio.

¿Cómo es posible que el logos sea el punto de inflexión desde el cual la expresividad se articula? Esta pregunta obliga a llevar a cabo un análisis que permita comprender con mayor amplitud la razón por la cual Nicol considera que el logos es lo que posibilita la expresión del Ser y el despliegue óntico del hombre. No es impertinente recordar que para Nicol el ser humano es el *ente lógico*. Desde esta perspectiva, el hombre podría ser considerado, con toda propiedad, como el único ser *onto-logo*. Si esto es así, surge de inmediato una pregunta inquietante: ¿es el hombre expresivo porque su ser es exclusivamente lógico? Partiendo de esta cuestión, será menester comenzar la indagación de la naturaleza del logos.

#### b) El logos como base del conocimiento

Asombra el modo tan habitual con el cual acontece la palabra en todos los ámbitos de la vida de los hombres. Sin poner demasiados reparos, se pierde de vista el hecho de que el verbo permite, en gran medida, el despliegue del propio ser en el mundo. Desde la perspectiva nicoliana, por medio de la palabra el hombre adquiere conocimiento de los diversos entes que capta por los sentidos. Merced a los términos, no sólo se observa a la cosa sino que se le nombra, dotándola de *sentido* con esta acción. Es decir, la palabra otorga a la cosa algo más que el hecho de *estar-presente*. Mediante este acto, las cosas adquieren *significado* para el hombre, por esta razón ya no son entidades ajenas al mismo. Esta acción de significar es lo que permite a la palabra hacer de las cosas *objetos* para el hombre. Que la cosa devenga objeto implica que ella se ha tornado *significativa* para el sujeto. Así, el logos hace que el objeto diga algo al hombre. En este sentido, los términos hacen que los entes del mundo se vuelvan materia de conocimiento. El logos genera *símbolos* para referirse a los objetos y, más precisamente, *representarlos* por medio de un lenguaje. De este modo, con el lenguaje el hombre logra re-conocer lo propio del ente al exponerlo simbólicamente con la palabra. Al hacerlo, piensa Nicol, el hombre logra conocer la cosa.

Pero la palabra no sólo nombra los entes como generando etiquetas. Nicol advierte que, en sentido estricto, el ser humano no percibe entes aislados. La experiencia efectiva deja ver un conjunto de diversas entidades dispuestas en relaciones. La palabra hace explícitas dichas relaciones y, merced a ello, configura un lenguaje que permite representar en *unidad* lo captado previamente. De este modo, los objetos y las relaciones entre ellos y con el individuo se integran a la cotidianidad de este último a través del lenguaje. Así, lo diverso se retrata como unidad en la expresión simbólica de la palabra. Por consiguiente, es esta última aquello fundamental para el conocimiento. El mundo se *re-crea* simbólicamente gracias al logos.

Entender la disposición de los entes no es, todavía, conocerlos. El entendimiento (como la etimología misma de dicho término señala) es apenas un *tender hacia el interior (intendere)*. Se trata, por consiguiente, de percatarse de aquello que despliega su existencia con uno mismo, sin todavía tener nociones de sus respectivos o constitutivos modos de ser, pero asimilando el hecho claro de su presencia y los modos en los cuales se encuentran relacionados. Pero la representación racional del modo en el cual se encuentran dispuestos los entes es ya una forma de *decirse a uno mismo* lo que ha captado. De este modo, entender sería el acto de *dialogar* con uno mismo acerca de lo observado fuera de sí. Así, en la experiencia más elemental el logos se revela ya como la convergencia de la capacidad lingüística y la facultad racional: es racionalidad y palabra. Con base en este ejercicio elemental del logos, el sujeto adquiere el conocimiento básico de que los diversos entes *son* y que, a pesar de ser diversos, convergen en unidad por las relaciones que ostentan entre sí. De este modo, nombrar y entender son funciones del logos que permiten *comprender* la diversidad de entes en unidad.

El logos no puede prescindir del carácter comunicativo. La palabra no se dirige a los entes, sino a un interlocutor. Según Nicol, las cosas no se comunican entre sí. En todo caso, al nombrar las relaciones que existen entre los diversos entes, el ser del logos *comunica* la disposición de los mismos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Este punto es problemático. Nicol parece asumir que *relación* y *comunicación* no son lo mismo. Esto puede afirmarse, como hace el pensador catalán, si se asume que el acto comunicativo sólo puede ser llevado a cabo por un ser que posea logos. Desde el planteamiento de Nicol, el único ente *con* logos es el hombre y, por contraposición, el resto de las entidades que pueblan el mundo son incapaces de comunicarse. Sin embargo, sostienen, por sí mismos, *relaciones* entre sí. ¿Cómo puede afirmarse que los entes *poseen*, de hecho, relaciones entre sí? ¿No será, más bien, que el logos configura las relaciones entre ellos para permitir que sean comprensibles para el hombre? Claro está que hay muchos otros puntos problemáticos que

Ahora bien, la comunicación no se refiere al hecho de que deba haber, cuando menos, dos individuos presentes para que se active el carácter comunicativo del logos. El acto mismo de pensar o de entender, que cada quien ejerce, es una suerte de conversación interna. Esta idea, defendida por Nicol y retomada del *Sofista* platónico, permite mostrar que el logos siempre *dice* un determinado mensaje a un cierto receptor. En el caso del pensamiento que lleva a cabo cada quien, el logos informa al individuo mismo de la presencia de los entes y sus relaciones, comunicándole dichos hechos. El logos, así, desdobra al individuo haciendo ver que un solo hombre es siempre una dualidad. Naturalmente, la condición comunicativa del logos se manifiesta cabalmente en el acto verbal que realizan dos o más hombres cuando charlan, pero ello no quiere decir que sólo hay comunicación durante una plática. De este modo, para Nicol es claro que el logos es siempre comunicativo y, por esta condición, re-une a los diferentes individuos mediante el habla. Como se ha señalado, con el lenguaje se da la comunicación, y por ella la comunidad.

La palabra transmite aquello que cualquier hombre capta en la experiencia. Esto implica que aquello a lo cual *tiende* el logos hace posible un entendimiento común: por la palabra dos hombres pueden *dirigirse* a un mismo ente. Así, la diversidad de entes no sólo se muestra en unidad por medio de la palabra-razón, sino que da la certeza de ser lo común a lo cual se dirigen los hombres. La posibilidad de hablar de lo que aparece en común permite al ser humano generar el diálogo. La comunicación, por tanto, se enfoca en aquello que resulta compartido. Por consiguiente, la comunidad se fundamenta en el hecho de hablar sobre aquello que, de una o de otra manera, se presenta por igual ante los hombres. Comunidad será, en este sentido, aquella en la cual se hable de lo común, de lo que com-parece ante todos.

Pareciese que la relación entre el logos y la generación del conocimiento es clara de suyo. Pero, precisamente porque se ha considerado por un lado que el logos es facultad racional y por otro capacidad lingüística (esta última subordinada a la primera), no se ha reparado lo suficiente —cuando menos desde la modernidad— en la relación epistemológica que establecen dos términos en relación: el sujeto frente al objeto. Nicol afirma que dada la consideración de que el logos es exclusivamente racionalidad, se perdió de vista que la ac-

---

surgen a partir de este tipo de supuestos nicolianos pero, por razones de espacio y porque se desvían del tema principal de esta investigación, no podrán ser abordados a detalle.

tividad cognoscitiva no se reduce al fuero de la razón. Así, se asumió que el conocimiento sólo podía ser acometido por la racionalidad, siempre y cuando ésta se depurase de los engaños que los sentidos y el cuerpo transfiriesen.

Pero desde el pensamiento nicoliano, el conocimiento se integra por una dificultad mayor que deriva de la estructura compleja del logos mismo. De este modo, conocer no se reduce al ejercicio de representación mental mediante conceptos abstractos o imágenes de los objetos que se hallan frente a uno mismo. El conocimiento, piensa Nicol, es el producto de cuatro relaciones que operan simultánea e indefectiblemente en cada encuentro entre el sujeto y los entes. Así, el filósofo asume que la base epistemológica de todo saber no se configura de manera lineal entre un sujeto y el objeto. La convergencia de las llamadas “cuatro relaciones del conocimiento” funda el acto cognoscitivo.

En *Los principios de la ciencia*, el catalán declara que las relaciones lógica y epistemológica son las más recurrentes, aunque la fundamental es la segunda. En efecto, Nicol sostiene que “La relación epistemológica [...] es la relación que se establece entre el sujeto de conocimiento y los objetos en general, de cuyos caracteres ontológicos y ónticos logra el sujeto tener noticia justamente en y por esta relación”.<sup>7</sup> El encuentro entre los objetos y el individuo es un fenómeno que permite saber algo: la presencia efectiva de los entes y los modos en los cuales están dispuestos entre sí y en relación con el observador. En esta elemental experiencia (que se da en toda experiencia), el logos *recorre* junto con los sentidos el cúmulo de datos que se ofrece al individuo para comprender la multiplicidad de entes que se muestran. Así, para Nicol, el logos *discurre* por los entes representando las relaciones que, entre ellos, se encuentran. Asimismo, las diversas entidades se manifiestan bajo la forma de *cosas-cambiantes*, motivo por el cual el logos también es capaz de discurrir con el ente para captar el devenir que le es inherente. Mas con esta función del logos, aunque de suyo es ya una dotación de información bastante importante para el sujeto, aún no es suficiente para conocer a los entes mismos. Este reconocimiento del logos sobre la presencia y las relaciones que tienen las cosas entre sí y consigo mismas en tanto que cambiantes, es apenas la condición mínima necesaria para poder ahondar en los entes y, por consiguiente, generar conocimiento.

En la *relación epistemológica* que postula Nicol se revela que el logos *recorre*, junto con la percepción, la disposición en la cual aparecen los entes.

<sup>7</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 42.

Destaca por su relevancia la acción de *recorrer* con que cuenta el logos. Con mayor precisión, la palabra-razón se manifiesta como el acto de *discurrir*. Por esto Nicol indica que:

El auténtico saber es un pensar, es una acción que lleva a cabo el sujeto sobre la base de sus aprehensiones inmediatas de los objetos, y con la cual trata de *figurarse* la interdependencia de esos objetos, y no sólo su mera presencia. El conocimiento es discursivo porque las cosas mismas se relacionan unas con otras, dependen unas de otras, o surgen unas de otras y constituyen, en suma, un orden aparente, subdividido en órdenes diversos o grupos especiales de objetos.<sup>8</sup>

Nicol indica que la comprensión del modo en el cual los entes se relacionan es ya una *figuración* o, podría decirse, una *re-presentación* llevada a cabo por el hombre. Y es que si el logos discurre (como indica el pensador catalán) por los modos en los cuales los objetos se hallan dispuestos, entonces el hombre no alcanza a mirar las relaciones de los objetos *en sí mismas*, sino la figuración que el logos ha generado tras haber captado aquéllas. Lo que se ve como relaciones entre objetos, entonces, es una suerte de imagen que el logos retrata; en este sentido, es una literal con-figuración según la cual los entes se muestran como el modelo a representar y el logos como el agente representador. La relación epistemológica no es, por consiguiente, una calca de las relaciones ópticas, sino una re-creación del logos. Así, a diferencia de lo sugerido por Nicol, no hay una vinculación inmediata entre lo captado por el hombre y éste: el conocimiento (aun el más elemental) es ya un acto simbólico: es la creación significativa del logos sobre el mundo.

Además de la *relación epistemológica* —según el pensamiento nicoliano—, la *relación lógica* es la base del encuentro primario entre un sujeto y los objetos. Es importante señalar —como Nicol se empeña en recordar— que si bien el conocimiento primario es la captación o aprehensión de las cosas merced a su presencia, esta operación no basta para saber algo sobre los entes. Al respecto, el filósofo es claro cuando dice que “La presencia de los entes es evidente. De ahí parte toda forma posible de pensamiento. *Parte de ahí* quiere decir que ahí no se detiene, que el pensamiento no se limita a registrar y reproducir las presencias evidentes”.<sup>9</sup> En estas palabras, Nicol permite ver una característica fundamental del pensamiento:

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 42-43. Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 47.

su *dinamismo*. El logos es activo y, por ello, el hecho de que el pensar *no pueda detenerse* es ya un síntoma de su naturaleza discursiva. El logos es agente. En este sentido, su movimiento es un constante flujo con los entes para poder comprenderlos a través de sus figuraciones. El logos, pues, representa lo real porque es dinámico.

Sin embargo, el dinamismo ínsito del logos —con el cual retrata los entes que se hallan en torno al hombre— no es un movimiento aleatorio sin ningún tipo de orden. De acuerdo con Nicol, hay una regulación al interior del propio logos sin la cual no podría adecuarse a las cosas que capta. El filósofo señala al respecto que: “El pensamiento es una acción, y aunque lo promueven unas evidencias positivas [los entes], no le basta reconocerlas o identificarlas: tiene que discurrir sobre ellas, y para esto requiere una conducta regular y uniforme del discurso”.<sup>10</sup> Si bien el logos es dinámico, ello no implica que sea caótico. Una característica de la palabra-razón es el *orden*. No debe olvidarse que el término *logos*, en griego antiguo, procede del verbo *légo* (λέγω) que puede ser traducido como *contar*. Este término en castellano, a su vez, es sumamente interesante porque integra la condición discursiva y ordenada de la palabra-razón. *Contar* se emplea para narrar acontecimientos, lo cual supone un orden de exposición de acontecimientos *en sucesión*. A su vez, el verbo referido sirve para nombrar la acción según la cual es posible articular series numéricas, cuya característica fundamental es, también, el orden sucesivo. Así pues, el logos es un *fluir ordenado*, cuya forma se reproduce al tratar de figurarse la disposición de las cosas.

Dado que el logos es ordenado y dinámico, la acción que emprende para adecuarse al modo en el que se presentan los entes exige una ordenación interna que permita la *coherencia* en la representación. En este sentido, todo pensamiento es una forma de ordenación. Pero cuando el logos adquiere la capacidad de cuidar las relaciones consigo mismo, el pensar genera una dimensión autocrítica. Con esto, se desea enfatizar que el logos tiene la facultad de cuidar la consistencia de su propia ordenación, confiriendo con ello mayor precisión al discurso que forma para *dar cuenta* de lo que el sujeto capta. Desde la perspectiva de Nicol, la lógica sería entendida como la estrategia que la filosofía generó para aprender a regular el discurrir del logos. La posibilidad de que la palabra-razón se organice a sí misma revela

<sup>10</sup> *Idem*.

la presencia de la *relación lógica*, con base en la cual —según el filósofo— todo discurso se articula.

De este modo, el discurso que el logos genera para comprender la disposición de los entes es la base primera, además de la captación de la presencia de los mismos para generar todo conocimiento posible. Del mismo modo y puesto que el pensamiento implica en todo momento la capacidad verbal, el carácter ordenado y dinámico del logos se hace manifiesto incluso en las más elementales conversaciones. En este sentido, todo lenguaje es ya la aparición de un logos ordenado, por lo mismo, posee una estructura lógica que puede ser expuesta formalmente por medio de la gramática y la lógica (esta última entendida como disciplina filosófica). Así pues, con la racionalidad y el lenguaje, el hombre logra generar el conocimiento mínimo de lo que los entes son y de los modos en que se vinculan.

Aunque las relaciones epistemológica y lógica, según Nicol, son fundamentales para la generación del conocimiento, resultan, sin embargo, insuficientes. La razón de esto se debe a que, merced a dichas relaciones, el conocimiento se explica como el acontecimiento que se da entre los entes y su captación llevada a cabo por el sujeto en el momento presente. Pero si sólo a dicho encuentro se redujese el conocimiento, entonces toda nueva experiencia echaría a andar estas relaciones del logos pero no hallaría el modo de hacer coincidir lo conocido en el pasado con lo experimentado en el ahora, por esto no proyectaría nada hacia el futuro. Conocer se reduciría, en suma, a conocer-ahora. Por consiguiente, el presente quedaría desconectado de lo conocido y lo por conocer. Frente a este problema, Nicol reconoce que el logos no opera aislando el pasado y el futuro del ahora, sino que ambos quedan integrados en el presente. Ello se debe a que el logos en tanto que dinámico y ordenado se revela también como temporal. La temporalidad es una estructura fundamental del logos, con base en la cual el hombre es capaz de integrar lo que ha sido y de proyectar lo que será en su ser-ahora: en el presente convergen lo que fue y lo que puede ser.

La capacidad que el logos posee de *volver* sobre lo que ha ocurrido, le permite recorrer su propia historia, esto es, hacer un literal *re-cuento* de lo que ha comprendido. En este sentido, Nicol reconoce una tercera relación que el logos posee y que hace posible la continuidad del conocimiento: la *relación histórica*.<sup>11</sup> Por medio de esta relación que la palabra-razón posee consigo

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 55 y ss.

misma, se integra el conocer-ahora que la experiencia presente ofrece y la interpreta a la luz de lo que se ha experimentado *antes*. Con esta estructura, a su vez, el logos puede generar una *expectativa*, esto es, puede, literalmente, pre-figurarse una situación a partir de los elementos que ya posee. De aquí que las situaciones sean configuradas por el logos y lo dado en el mundo, pero integrando, también, situaciones experimentadas previamente y siempre proyectadas hacia el porvenir.<sup>12</sup> Así pues, el logos no sólo es dinámico y ordenado sino, a la vez, temporal e histórico.

El hecho de que el logos sea histórico permite saber que es posible comprender lo dicho por otros, no sólo en el presente, sino también en el pasado. El logos no sólo establece una relación con las cosas para que el sujeto las comprenda, sino que su relación será principalmente con otro logos que hable sobre lo captado. Por ello, Nicol asume que el logos es diá-logos. Es la co-incidencia de dos o más sujetos que intervienen en la reafirmación de que lo conocido por cada cual, efectivamente, es una *realidad común*. Lo representado mentalmente sobre aquello captado en la experiencia *se ofrece* mediante el lenguaje y, gracias al mensaje transmitido por las palabras, el interlocutor *confirma* que lo conocido es, objetivamente, algo en relación con ellos sobre lo cual es factible conversar. Así pues, la unidad de lo diverso no depende del ejercicio que el logos de cada individuo efectúe, sino que se afianza por medio del carácter dialógico que posee. Así, la cuarta y última relación cognoscitiva que Nicol señala, a saber, la *relación dialógica*,<sup>13</sup> termina por confirmar que el conocimiento no es el resultado de un mero estar frente al objeto y, por consiguiente, tampoco se trata de un acto individual. El logos requiere de alguien más, además de lo otro, y no sólo del presente inmediato sino también del pasado, para con-figurar un porvenir. Así, el acontecimiento del conocimiento es un acto que muestra caracteres del logos muy precisos: dinamismo, orden, temporalidad y diálogo. Pero

<sup>12</sup> Es notorio que la forma de tratar la temporalidad subjetiva, por parte de Nicol, se aproxima mucho al modo en el cual Husserl explica el dinamismo temporal de la conciencia en sus *Lecciones acerca de la constitución interna del tiempo*. En efecto, para el alemán, la *vida de conciencia* posee la forma del *fluir* y, en este sentido, cuenta con una estructura temporal que permite comprender la vida del individuo como un devenir que constituye el presente mediante la intuición efectiva del ahora que transita hacia lo pasado y que configura lo porvenir. El tema es, sin lugar a dudas, un punto de encuentro entre las fenomenologías de Husserl y Nicol que ameritaría un desarrollo más amplio. Desafortunadamente, el espacio del presente trabajo no permite llevarlo a cabo.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 61 y ss.

por el carácter dialógico el logos se muestra como la base de la expresión. En efecto, la relación intersubjetiva que establece el logos por ser diálogo muestra también la presencia de una forma inherente al logos mismo: su carácter simbólico.

### c) El carácter simbólico del logos

El logos se com-parte. La palabra dice siempre un trozo, *una parte* aportada por quien habla. El complemento de dicha aportación llega cuando el interlocutor entiende lo mentado con los términos expuestos. Sin el otro, el logos queda trunco. En la recepción de la palabra ésta se complementa: captar el mensaje es volver a aquello que despertó la urgencia de ser dicho. En este sentido, los términos conducen a los interlocutores, una y otra vez, hacia aquello sobre lo que se habla. Así pues, el que discurre con alguien sobre algo captado permite que el otro individuo se dirija hacia ese objeto que despertó la exigencia de ser mentado. Con esta acción, la cosa (o situación) sobre la cual se comenta no requiere tener presencia física en el momento en el que se lleva a cabo la plática. En efecto, el logos permite a un individuo re-tener en la mente la presencia y disposición de aquello sobre lo que se habla, al tiempo que posibilita que el otro también sepa a qué se está refiriendo y, por tanto, com-pretende,<sup>14</sup> es decir, *logra asir con el otro*, la entidad o el conjunto de entidades mostradas por el logos.

Así pues, el hecho de que el logos sea compartido muestra otra característica suya: ser *simbólico*. Nicol retoma la noción *símbolo* del *Banquete* de Platón. En efecto, cuando Aristófanes toma la palabra, reafirma ante los convidados al simposio que, en sentido estricto, los hombres no conocen el poder de Eros.<sup>15</sup> Tras dicho señalamiento, el comediógrafo comienza a

<sup>14</sup> Desde luego, al separar por medio del guión la palabra *comprender*, se pretende hacer un juego de palabras. *Comprender* significa *abarcar en conjunto*, como cuando se trata de alcanzar el máximo conjunto de objetos al ceñirlos con los brazos extendidos. En este sentido, el prefijo *com-* se refiere a la multiplicidad tomada. Pero, jugando con los términos sin forzarlos demasiado, el término *comprender* podría significar también *tomar algo con*, lo cual permite referir la acción de juntar lo múltiple mediante el apoyo *de alguien más*. En este sentido, el juego de palabras del *com-prender* podría significar, también, la acción de mantener algo *con alguien más*.

<sup>15</sup> Platón, *Banquete* 189c.

narrar lo que, según él, es el origen de la propia naturaleza humana y el vínculo que ella tiene con el dios del amor. Así pues, Aristófanes declara que *originariamente* existían tres especies de entidades, de las cuales proceden los hombres. Dichos seres contaban con una naturaleza peculiar, pues estaban dotados de un cuerpo esférico con dos rostros unidos a un mismo cuello, cuatro brazos y cuatro piernas, así como la integración de dos sexos. Por esto último, dichos seres podían pertenecer a uno de tres géneros: varón-varón, mujer-mujer o varón-mujer. Al continuar con su discurso, el autor de *Las nubes* narra que, por su arrogancia, dichos seres creyeron ser tan perfectos como (y quizá más que) los dioses. Ante tal altivez, Zeus tuvo que tomar la decisión de debilitarlos y los dividió en dos. Cada cual de los escindidos, según cuenta Aristófanes, acongojado por el dolor de la separación, buscaba a su complemento que era, originalmente, él mismo y, abrazados, morían los unos y los otros añorando la unidad perdida.<sup>16</sup>

Con base en el discurso de Aristófanes, Platón expone la que acaso sea la más bella caracterización de la condición humana. Para el ateniense, el *hombre es símbolo del hombre*.<sup>17</sup> El *símbolo* es, originalmente, el término designado para mentar el fragmento de una tablilla de arcilla. La ruptura en dos partes del *bolón* (la tablilla) provocaba que cada uno de los fragmentos fuera un *sym-bolon*. Dicha idea, elevada a metáfora en el discurso aristofántico, permite a Platón reconocer que cada hombre, en tanto individuo, no se basta a sí mismo. Nicol recoge esta misma idea y, en virtud de la misma, se percató de que la afinidad entre humanos no se reduce al hecho biologicista de pertenecer al mismo género natural. Si cada individuo humano es *símbolo* de otro, se debe a que *ontológicamente* requiere del prójimo para ser. El hombre con-forma su ser gracias a la presencia de los otros: en su ser están todos los humanos posibles que han sido y podrían ser mientras es. Así pues, a ojos de Nicol, simbólico es el hombre porque com-parte una forma de ser.

De acuerdo con Nicol, por medio de la palabra-razón (se reitera) el hombre articula la expresión. Se expresa del hombre, precisamente, su condición simbólica. En efecto, por medio de la expresividad, cada hombre hace patente la singularidad que le caracteriza: permite enseñar su forma peculiar de ser. Pero, en el mismo instante en el que muestra su singularidad, hace expreso el hecho de ser común al resto de los hombres porque se afirma como una

<sup>16</sup> Cf. Platón, *Banquete* 191a.

<sup>17</sup> Platón, *Banquete* 191d.

posibilidad más del ser humano. *Ser posible* es, pues, la modalidad con la cual el hombre se reconoce afín a sus congéneres. Por consiguiente, la condición simbólica —frente a lo planteado por el propio Platón— no se reduce al hecho de ser un ente fracturado, dotado de cierta consistencia ontológica pero insuficiente. Si el hombre es simbólico se debe a que es posible: es una promesa que siempre se actualiza en el despliegue de su existencia. Así, ser simbólico no se reduce a ser un fragmento, en todo caso se trata de ser apertura, disposición y, en suma, condición de posibilidad que enriquece al hombre.

En el acto comunicativo de los hombres puede verse cómo el logos entraña la condición simbólica. Dicha condición, de acuerdo con Nicol, a su vez se halla configurada por cinco relaciones o modos de operación. Desde esta perspectiva, todo símbolo —por el hecho de ser vinculación— muestra cinco modos específicos de llevar a cabo el acto conectivo.<sup>18</sup> En su *Metafísica de la expresión*, Nicol indica que, en primer lugar, el símbolo establece una relación con su productor.<sup>19</sup> Para el filósofo es claro que sólo el hombre es simbólico porque todo su hacer *dice algo* y manifiesta la presencia de lo humano. Pero, además de que lo simbólico muestra su relación primaria con el ente que lo genera, también hace patente la singularidad del individuo concreto que se expresa. El símbolo, por tanto, permite mostrar la generalidad expresiva del hombre, al tiempo que deja mirar el modo particular, completamente inigualable y, por ello, singular, del sujeto que se expresa simbólicamente. Así pues, todo lo humano se expone en cada símbolo creado y, a la vez, un determinado símbolo es siempre una forma distinta de manifestar la expresividad del hombre. Por esto, Nicol sostiene que: “Con el símbolo se conforma, y en este sentido se produce, la individualidad de quien lo emplea. Pero el símbolo mismo es, en todos los casos, un producto; pues el hombre [particular] aunque no lo haya inventado, efectúa una operación original cuando lo emplea para una modalidad expresiva, con una intención particular, y con un cierto estilo”.<sup>20</sup> De este modo, la relación que se establece entre el símbolo y su creador hace manifiesta la impronta de su ser. Eso que primariamente se expresa en todo símbolo es la forma de ser del ente expresivo: cada símbolo replica la forma ontológica del hombre, a saber, la *posibilidad de (re)crearse al exponerse simbólicamente*.

<sup>18</sup> Sobre las cinco relaciones simbólicas, véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, pp. 249-281.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 249.

<sup>20</sup> *Idem*.

La segunda relación simbólica es la que se da entre el símbolo y su intérprete.<sup>21</sup> Para el catalán es claro que el símbolo no sólo expone el modo de ser de quien emplea el símbolo. La afinidad ontológica de los diversos individuos humanos posibilita el reconocimiento del orden simbólico. Así, cualquier hombre es capaz de reconocer, en primer lugar, que el símbolo representa la presencia del ser de la expresión en el mundo. Así, el contenido que un determinado símbolo indique puede no ser interpretado a cabalidad por el receptor de dicho signo, mas es ineludible y comprensible de inmediato que se trata de un mensaje *que dice algo* y, en este sentido, expresión inequívoca de la presencia humana. El reconocimiento de lo simbólico, por parte de un intérprete, reafirma la comunión ontológica de los diversos individuos que comparten la forma del ente expresivo. Por tal motivo, el logos es la base de la comunidad intersubjetiva.

La tercera relación simbólica es la que se establece entre el símbolo y el objeto al cual se refiere.<sup>22</sup> Esta relación permite comprender que el símbolo no sólo hace patente la forma de ser del ente que lo produce, sino que también deja ver su vínculo con la realidad compartida por los interlocutores. Desde la perspectiva de Nicol, aquello que no es el ser de la expresión, esto es, el conjunto de entes que, con él, pueblan el mundo, es re-tratado por medio de la palabra para poder ser comprendido. Así, el símbolo produce una relación con los diversos objetos del mundo, pues su referencia hacia éstos da *significación* al símbolo. En efecto, lo simbólico es un modo de tender hacia el mundo. De este modo, el lenguaje es siempre un conjunto de signos que, como el término mismo sugiere, *señala* hacia los diversos entes con los que se las ve el hombre. La diversidad entitativa que es en el mundo junto con el hombre constituye el *aquello-de-lo-cual* habla el símbolo en toda ocasión. Con base en esto, es factible señalar que todo símbolo se ofrece a un interlocutor para remitirlo a una determinada entidad común. Al respecto, Nicol comenta que:

En tanto que es un instrumento de comunicación, el símbolo supone un destinatario, a quien va dirigido dentro de un contexto que revela una intención expresiva. Pero la intención expresiva o comunicativa no llegaría a cumplirse si el acto simbólico no estuviera dirigido a un cierto “algo”, que es el objeto de

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 258.

la intención significativa. [...] El objeto intencional del símbolo es lo que se entiende por objeto en sentido estricto: la realidad definida por la palabra.<sup>23</sup>

Nicol es consciente de que las relaciones simbólicas son complejas. Con las tres relaciones expuestas hasta este punto, se alcanza a ver que el modo más elemental de vinculación es el que se da entre dos sujetos al hablar sobre un objeto.<sup>24</sup> Pero el orden simbólico exige, según Nicol, una relación entre los diversos signos y significados que constituyen dicho orden. Por ello, el filósofo catalán enseña que existe una cuarta relación simbólica, según la cual se ven las relaciones que los diversos signos poseen entre sí, mediante las cuales se generan unidades de sentido.<sup>25</sup> Cada signo remite a una determinada significación que, a su vez, requiere de otros símbolos para poder comprenderse. Así, esta relación evoca el hecho de que existen *sistemas simbólicos*, cuya coherencia permite dar una mejor y más precisa representación de los modos de relación de los entes con los que se las ve el hombre. De este modo, la sistematicidad de lo simbólico permite dar razón de la interdependencia de los seres que se hallan en el mundo. Precisamente esta relación permite fundamentar el trabajo de la ciencia, pues ésta requiere de sistemas simbólicos que puedan re-presentar el orden relacional que existe entre los diversos entes. La base epistemológica de cualquier ejercicio teórico se encuentra en esta relación simbólica.

Por último, Nicol toma en consideración el hecho de que toda relación simbólica ha de ser histórica. Esto es relevante porque, si se prescindiese del factor histórico, las cuatro relaciones simbólicas expuestas hasta ahora sólo podrían efectuarse en el presente, sin conexión necesaria con el pasado ni con el futuro. De manera que la quinta relación simbólica es la del símbolo con sus antecedentes.<sup>26</sup> En efecto, la articulación de un símbolo no proviene, por generación espontánea, del encuentro con los entes. El sistema simbólico, el lenguaje en suma, es siempre una adquisición que proviene de los hombres

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Esto es sumamente importante porque gracias a las tres relaciones simbólicas ya esbozadas, el esquema tradicional del conocimiento (sujeto-objeto) se modifica y evidencia que todo hablar es una acción que requiere la unión de dos sujetos para con-versar sobre un objeto. Así, el conocimiento no puede articularse si no es en conjunto: la intersubjetividad es imprescindible para la generación epistémica.

<sup>25</sup> *Cf. Ibidem*, p. 265.

<sup>26</sup> *Cf. Ibidem*, p. 268.

que antecedieron la propia existencia. De este modo, un símbolo es siempre la herencia de un modo simbólico de vinculación con el mundo y con el prójimo. Asimismo, por la relación que el símbolo mantiene con otros, también se explica la posibilidad de que pueda entrar en relación con su propia historia. Por ello es posible rastrear los diversos significados de un mismo término. Así pues, el hecho de que una formulación simbólica sea original y novedosa no rompe con su necesaria configuración histórica. El pasado determina el presente de un símbolo, pero no lo obliga a permanecer idéntico.

Entonces, dadas las relaciones simbólicas, se puede observar que el logos, en tanto simbólico, opera siempre vinculando al hombre con los diversos entes al nombrarlos. También propicia la relación intersubjetiva al requerir de un *alter* que reciba, interprete y hasta responda al mensaje transmitido. Asimismo, el logos *contiene* la referencia a un ente (o un conjunto de entes) sobre el cual hablan los interlocutores. Del mismo modo, para retratar con la mayor precisión la disposición con la que se manifiestan los objetos, el logos configura la relación entre símbolos para crear con ello sistemas que permitan referirse al mundo de manera coherente y ordenada. Por último, el logos es siempre una presencia que se teje con lo dicho antaño: su decir siempre tiene un pasado. El logos es, pues, histórico. Por mor de las relaciones simbólicas que contiene la palabra-razón, ésta puede integrar en unidad la diversidad que se encuentra dada y manifiesta en el mundo. Pero, además, puede integrar lo acontecido en el pasado, trayéndolo al presente para servir de base al porvenir. El logos, en suma, por su carácter simbólico, es la concatenación de lo diverso: es, por lo tanto, símbolo de unidad.

## *2. Logos como orden de lo real*

El mundo se ofrece ante el hombre como una multiplicidad en constante cambio. A pesar de ello, también es manifiesto que el cambio no suscita en el espectador la angustiante experiencia de que todo es, en cada instante, algo rotundamente diferente. Sin embargo, al pretender dar razón de lo real, pareciese que es menester desentrañar algo que, en la captación inmediata, no parece mostrarse. La percepción, considerada como una función aislada del ser humano, sólo corresponde a la captación del devenir, así como a una serie de datos que inundan los sentidos pero que, de nuevo, considerados

aisladamente, no logran ofrecer una comprensión cabal de lo percibido. De este modo, poder hablar de la realidad exige la participación del logos del hombre para *dar razón* de ella en unidad. Nicol sugiere, al respecto, que la comprensión de la realidad se debe a que es menester el empleo del logos para *conocer* el orden del ser, esto es, el ámbito de lo ente.

Como se mencionó líneas atrás, al hablar de la *relación epistemológica* que, según Nicol, el hombre establece con los entes,<sup>27</sup> se dijo que estos últimos *aparecen* ante el hombre dispuestos entre sí con ciertas relaciones. Para el pensador, el logos no es quien establece los modos de relación que los entes poseen entre sí. Antes bien, *se manifiesta* una cierta ordenanza en el ámbito de lo ente, que el hombre puede representar simbólicamente con el logos. Esto permite sostener a Nicol que la realidad —tal como pensaban ya los filósofos presocráticos— posee, de suyo, un *orden* captable y expresable por vía de la palabra-razón. Por tal motivo, el logos expresa y expone un *logos de lo real*, el cual se asume como propio del ámbito natural.

Ahora bien, desde antaño, una gran parte de la tradición filosófica ha asumido la idea de que las apariencias son engañosas. Con base en esta creencia, se considera que lo dado en la captación inmediata ofrece sólo el aspecto superficial del modo de ser de los entes. Así, lo aparente adquiere el carácter de *punto de acceso* para encaminarse hacia el conocimiento de lo *auténticamente* real. Según esta idea, es fundamental reconocer que en lo inmediato poco hay de verdadero y, por ello, es menester superar las apariencias para alcanzar lo real de veras. Bajo este esquema, resulta evidente que la realidad no se encuentra a cabalidad en las apariencias. Esto implica que lo real posee grados que inducen a pensar que hay *más* o *menos* realidad en ciertos ámbitos de lo dado.

De este modo, lo inmediatamente captado en la apariencia sería considerado *menos* real porque ofrece una imagen siempre distinta del ente y, por lo mismo, no permite *fijar* su verdadero modo de ser. Se considera, entonces, que la mera aprehensión sólo ofrece la apariencia mudable de las cosas y, en cambio, por medio de la facultad racional, se logra comprender la estructura inmóvil de lo real que se esconde tras las apariencias. Por consiguiente, en el terreno de la abstracción se capta con mayor claridad la auténtica realidad, mientras que en el ámbito de la experiencia se halla menguada, enturbiada por la contingencia y el devenir.

<sup>27</sup> *Supra*, p. 24-26.

Para Nicol, el germen de esta desconfianza en lo dado o aparente se dio con Parménides.<sup>28</sup> En efecto, el eléata es quizá el primero de los filósofos presocráticos que establece la necesidad de renunciar a lo dado en las apariencias y un método que conduzca indefectiblemente a la verdad. Es por esto que, en lo narrado por el *Poema ontológico*, la diosa *Diké* exige a Parménides que:

Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras [a la] nada no [le] es posible [ser]. Esto te ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean. Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia.<sup>29</sup>

El devenir es evidente. Esto quiere decir que no puede negarse *prima facie* que todo viene a ser y deja de ser. Por consiguiente, tanto el ser como el no-ser son patentes. Para Parménides, sin embargo, la creencia de que el no-ser es evidente (y por ello existente) es un contrasentido. De este modo, al asumir que el no-ser es, se estaría dando validez a una *doxa* que no se percató de que el no-ser no puede pensarse ni decirse, “pues sólo es posible decir y pensar lo que es”. La ignorancia que asume la (falsa) creencia de que el no-ser es, aleja del auténtico camino de la verdad, que consiste en *pensar* lo que es. Para el filósofo de Elea, entonces, sólo por vía del logos es factible llegar a la verdad rotunda: el Ser es. Pero el precio para mantenerse en el sendero del logos es alto, pues exige la exclusión de cualquier creencia que dé validez a la posibilidad del no-ser. Por consiguiente, el camino del logos que conlleva la exigencia de no creer en la evidencia del devenir, esto es, en el fenómeno del ser al no-ser y viceversa, supone renunciar a la patencia del cambio. La exigencia que la diosa impone a Parménides y éste al resto de los hombres es tremenda, pues genera un hiato irreconciliable: de una parte está el ser y, por otra, el devenir.

La escisión entre ser y cambio (que, a su vez, implica la división entre ser y tiempo) impone la necesidad de considerar que el logos —entendido como racionalidad— es la única facultad con la cual se hace inteligible la realidad y, recíprocamente, esta última sería aquello que está *más allá* de lo

<sup>28</sup> Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 316-317. También puede verse en *Metafísica de la expresión*, pp. 83-97.

<sup>29</sup> Parménides, DK B6-B7.

perceptible; una suerte de estructura literalmente in-visible que sustenta a los entes en devenir. De este modo, la separación entre ser y devenir tendría su correlato en la división entre el logos y el cuerpo, o entre la racionalidad y lo sensible en el hombre. El individuo tendría que renunciar a lo que *siente* para poder generar una abstracción que le brinde una imagen completa de aquello que ha percibido. Pero no sería ni la cosa dada ante su sensación, ni su sentir lo que le daría el verdadero conocimiento, sino el proceso de abstracción del logos y la presunta estructura real allende la cosa presente efectivamente. Con Parménides, en suma, se inaugura la idea de que lo real es siempre algo más que lo dado de inmediato y que esto sólo puede ser atendido por la facultad racional del ser humano.

Para Nicol, la realidad posee ciertos principios sobre los cuales se finca todo conocimiento. Lo real, desde la perspectiva del catalán, se presenta en *unidad*, en orden *temporal* y *racional*.<sup>30</sup> En el apartado anterior se ha visto cómo el conocimiento se gesta en el individuo, merced a las relaciones que el logos posee para lograr el acontecimiento cognoscitivo.<sup>31</sup> Pero Nicol asume que, además de las relaciones del conocimiento que se organizan en la subjetividad a partir de la constitución del logos, en la realidad misma se hacen manifiestos *principios* con los cuales la palabra-razón del hombre se adecua. De este modo, el autor de *La agonía de Proteo* asume que los principios de lo real son fenómenos *de hecho*. Por tanto, los principios no pueden ser resultado de una deducción lógica, ni propuestos convenientemente para la construcción teórica de alguna ciencia. En tanto fenómenos, los principios son evidentes y no requieren del abandono de las apariencias. De hecho, aquéllos se manifiestan *en* las apariencias; de aquí que sean fenoménicos. Al respecto, el filósofo declara:

Aquello que debe quedar firmemente establecido en el comienzo mismo de una investigación sistemática sobre los principios es la imposibilidad formal de adoptar como instrumento una teoría cualquiera que permitiese instituirlos [...] si es originario, el principio tiene que ser un *dato de experiencia*.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> De hecho, de acuerdo con Nicol, los principios de la realidad son cuatro: *unidad y comunidad de lo real; unidad y comunidad de la razón; racionalidad de lo real, y temporalidad de lo real*. Cf. E. Nicol, “¿Los principios de la ciencia?”, pp. 465-510.

<sup>31</sup> *Vid. supra*, apartado “b) El logos como base del conocimiento”, pp. 22 y ss.

<sup>32</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 369.

Ahora bien, Nicol sostiene que dichos principios no son hallazgo de su propia filosofía. La cuestión del principio exige, a su vez, hacer una breve consideración en torno al sentido que dicho término comporta. En efecto, Nicol señala que el principio, así como la palabra *arché* en el griego antiguo, reúnen los sentidos de *fundamento* e *inicio*.<sup>33</sup> De este modo, es de primera importancia reconocer que los principios no requieren un método que sirva de *medio* para llegar a ellos. De lo contrario, los principios no serían tales porque no serían lo primero. Dado esto, es imposible que la mostración de los principios requiera de alguna teoría para poder esclarecerse. En sentido estricto, los principios ya son claros de suyo y no requieren del ejercicio de teoría alguna para ser comprendidos. Así, la base o fundamento sobre la cual descansa la realidad no se encuentra más allá de lo dado en la experiencia: los principios están en lo in-mediató, por ello son primeros, evidentes, fundamentales y fácticos.

Así pues, de acuerdo con Nicol, los principios de lo real, que permiten fundamentar toda ciencia posible, ya fueron enunciados por los filósofos presocráticos. Dado que sobre ellos descansa la fundación de la ciencia en Occidente, es evidente que tuvieron que partir de aquellos *rasgos* observables en la *Physis* que permitieran explicar la unidad de lo diverso, así como la permanencia a pesar del cambio. Así, Nicol sugiere que los presocráticos poseen una serie de categorías que, si bien los historiadores de la ciencia y la filosofía (Hegel, por ejemplo) consideran ingenuas por primitivas,<sup>34</sup> constituyen el testimonio claro de que los principios, de hecho, se hallan en lo real. De este modo, ya con Anaximandro y Heráclito se pueden encontrar los principios que conforman lo real, formulados sobre la base de su patencia.

Para Anaximandro y Heráclito, la realidad toda (*Physis*) posee un orden inherente que no puede negarse. Este orden, además, no amerita demostración, pues es evidente. Tanto para el milesio como para el efesino, el devenir no se opone al orden del cosmos sino, por el contrario, lo implica. Ser y devenir, por consiguiente, se hallan en unidad. Ahora bien, a pesar de que las semejanzas entre los dos presocráticos mencionados son fundamentales, la diferencia entre ellos es determinante. En el único fragmento conservado de Anaximandro, éste asume que el tiempo es el orden que estructura la realidad,<sup>35</sup> manteniéndola como unidad. Por su parte, Heráclito se percata

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 372 y ss.

<sup>34</sup> Sobre esta opinión por parte de Nicol, *vid. ibidem*, pp. 373 y 374.

<sup>35</sup> Cf. Anaximandro, DK B1.

de que no sólo el devenir es ordenador de lo real, pues el hecho de que el cambio sea aquello que legisle sobre la diversidad entitativa se debe a que el devenir mismo es ordenado. Quiere decir esto que el cambio posee *su propia razón*, que es comprensible para la facultad racional del hombre (sobre todo, porque esta *razón de lo real* también se encuentra *en* el hombre mismo, toda vez que forma parte de la *Physis*). En este sentido, para Heráclito, aquello que ordena el cambio es una *racionalidad ínsita* en lo real, a la cual denomina *Logos*.<sup>36</sup> Este último, por consiguiente, da *sentido* al devenir, y evita con ello mutaciones caóticas que disuelvan la unidad de lo real. Con el Logos se hace manifiesto que el devenir es ordenado: lo temporal no es sinónimo de puro cambio. El tiempo es devenir con orden, esto es, en *sucesión*. De aquí que, si es posible hablar de temporalidad, se debe a la presencia del Logos *en* el devenir. Por el Logos, el cambio se manifiesta como un orden de sucesión que se capta por el logos del hombre cuando se afirma que algo es *primero* y *después* es algo más.<sup>37</sup>

Sin embargo, no podría decirse, como indica Anaximandro, que el único orden es el temporal. La temporalidad de lo real, de acuerdo con Nicol, es uno de los principios de la realidad, pero no el único. Lo real no sólo se manifiesta como un devenir ordenado, sino también como diversidad en unidad. Ciertamente, primero se capta en la experiencia *una* multiplicidad de entes. Pero, sin lugar a dudas, dicha multiplicidad no ofrece los entes aislados, sino vinculados de diversos modos. Así, nunca se capta en la experiencia una *pura* multiplicidad de entes sin conexión entre sí. Antes bien, los entes

<sup>36</sup> Dada la confusión que puede generar el término *logos* cuando refiera lo que Heráclito comprendía como *orden de lo real* y cuando quiera indicar *facultad racional del hombre*, se ha optado por escribirlo con mayúscula para dar a entender el primer significado, y se utilizará el recurso de la minúscula para el segundo.

<sup>37</sup> Cuando se analizaron los caracteres del logos, se hizo mención de que éste se muestra, esencialmente, ordenado: el logos tiene la forma del *suceder*. En este sentido, todo movimiento del logos se observa como el acontecimiento de un suceso que sigue de uno previo y el cual es, a la vez, antecedente de otro. Devenir ordenado es, pues, un rasgo fundamental del logos y, dado que Nicol lo observa en el devenir mismo del mundo, asume —como Heráclito— que en la realidad también hay logos. Por esta razón, el logos del hombre (la racionalidad y el lenguaje) y el Logos de lo real co-inciden en el fenómeno del devenir ordenado pues ambos tienen la forma del *suceder*. Ahora bien, al hablar de un *devenir ordenado* no se debe creer que hay una equiparación con la causalidad. Que un suceso siga de otro previo no implica que aquél sea el resultado de éste. En la causalidad, hay necesidad del efecto a la causa. En el devenir ordenado, un suceso es un acontecimiento ocurrido tras otro, pero que no necesariamente depende de este último.

se hacen patentes en unidad *siendo diversos*. Esto quiere decir que, ya desde la experiencia, las diversas entidades se ofrecen determinadas por relaciones entre sí (causales, cualitativas, cuantitativas, por señalar unos ejemplos), que permiten notar que, a pesar de la pluralidad entitativa, todo se mantiene *unido*. Para Nicol es claro que, precisamente porque los entes se vinculan unos con otros, el conocimiento puede retener y re-presentar el orden ínsito en lo real. Afirma el catalán: “El conocimiento es discursivo porque las cosas mismas se relacionan unas con otras, dependen unas de otras, o surgen unas de otras y constituyen, en suma, un *orden* aparente, subdividido en órdenes diversos o grupos especiales de objetos”.<sup>38</sup>

De nueva cuenta, Nicol se apoya en el pensamiento heraclíteo para señalar que la realidad es una y común.<sup>39</sup> Para el autor de *Historicismo y existencialismo*, lo diverso resulta *comprensible* o abarcable porque existen relaciones efectivas entre los diversos entes que pueblan lo real. Como ya se mencionó, las diversas entidades siempre se manifiestan bajo distintos modos de relación y ello hace posible que el hombre, mediante su logos, comprenda unitariamente la multiplicidad de entidades que se le presentan. Ahora bien, la patencia de la unidad de lo diverso permite ver, a su vez, que la unidad misma es otra forma de ordenación. En efecto, las relaciones que existen entre los entes pueden ser consideradas nexos lógicos que confieren una estructura coherente a lo real.<sup>40</sup> En este sentido, la unidad de la realidad se da gracias a la presencia del logos. Así, no sólo hay un orden temporal, sino también un orden de unidad que permite la comprensión de lo real.

Como podrá apreciarse, la realidad se manifiesta con orden temporal y de unidad. Estos órdenes operan de manera simultánea y complementaria. Todo lo que es, es temporal y unitario. Hay, pues, una ordenanza o *Logos* de lo real que le da coherencia, estructura y armonía. El orden de la realidad muestra que hay una racionalidad que integra la temporalidad y la unidad. Así, de acuerdo con el pensamiento nicoliano, el tiempo es racional, también lo es la unidad; correlativamente, la racionalidad es temporal y unitaria (por esto último, también es común). De este modo, para Nicol no cabe la menor duda —como tampoco para los griegos en general— de que lo real es *lógico* de suyo, que hay un *Logos de lo real*.

<sup>38</sup> E. Nicol. *Los principios de la ciencia*, p. 43. Las cursivas son mías.

<sup>39</sup> *Vid.* Heráclito, DK B1 Y B2.

<sup>40</sup> Son nexos lógicos, no sólo porque los puede captar la facultad racional del hombre, sino porque son vínculos efectivos, dados por el orden (*Logos*) de lo real.

El devenir integra al ser y al no-ser. La racionalidad de lo real que confiere orden al cambio permite comprender que los entes son y no son. Pero este *ser y no-ser* del ente no se refiere a una contradicción, sino al modo de ser de cada entidad. En efecto, dado que los entes no se encuentran nunca aislados, se hace manifiesto que, a un mismo tiempo, un determinado ente es él mismo y, a la vez, *no es* el resto de los entes con los cuales se halla en relación. Asimismo, puesto que los entes devienen, resulta evidente que un determinado ente no sólo es como se muestra en el presente, sino que en el ahora se muestran también su ya-no-ser y su aún-no-ser, los cuales son —de acuerdo con Nicol— otras modalidades del no-ser.<sup>41</sup> La confluencia del ser y el no-ser no implica contradicción alguna. El filósofo catalán considera que esta interacción entre ser y no-ser es lo que Parménides negó al establecer como principio de lo real la no-contradicción. Para Nicol, la instauración del principio de no-contradicción como fundamento de lo real niega la evidente convergencia del ser y el no-ser de los entes. Como consecuencia de dicha negación, se anula también la interacción e interconexión de los diversos entes y, por consiguiente, la multiplicidad se vuelve problema. El devenir y la multiplicidad son relegados al ámbito de lo meramente aparente y, por contraposición, el orden del ser, aquello que siempre es y no puede no ser, queda ubicado allende lo evidente. Dada la renuncia a dar crédito a lo aparente, se exige ahora una vía de acceso que reconozca la verdad rotunda. Dicha vía de acceso será la facultad racional del hombre.

El principio de no-contradicción es un principio lógico, no ontológico. Con esto se quiere decir que la contradicción es una formulación de la facultad racional para hacer comprensible la identidad de un ente. Así, la contradicción es formalmente válida, pero en la experiencia efectiva no existe ningún ente contradictorio. Por esta razón, la no-contradicción sólo puede ser del entendimiento, no de la realidad. Piensa Nicol que la filosofía posterior a Parménides, así como la ciencia, han asumido que la no-contradicción es un principio de la realidad. A pesar de dicha presunción, la pluralidad entitativa revela que ningún ente, por sí mismo, es cabal. Por ello, la identidad de un ente es siempre relativa y requiere de *algo más* para distinguirse. La identificación sólo es posible como distinción, por ello, sin pluralidad la identidad no tiene sentido. Así, un ente es lo que es *porque no*

<sup>41</sup> De hecho, Nicol señala cuando menos ocho modos en los cuales puede ser comprendido el no-ser. Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, pp. 253-255.

*es otra cosa*. Ninguna entidad es, por consiguiente, autosuficiente y en su ser mismo entraña el no-ser-otro, al mismo tiempo. Por tal motivo, al creer que el principio de no-contradicción es fundamento de la realidad, se pierde de vista —literalmente— que el orden ínsito en ella con-tiene al ser y al no-ser de los entes de forma dialéctica.

Lo expuesto hasta aquí brinda la impresión de que el Logos de lo real siempre ha estado ahí. Para Nicol, la realidad no es un postulado de la facultad racional del hombre, sino una presencia efectiva y evidente que no puede negarse. Asimismo, el catalán asume que la realidad siempre ha sido. La eterna presencia de la realidad hace pensar que el Logos, en tanto orden, pudiera haber estado desde siempre, incluso antes del advenimiento del hombre. Más todavía, podría pensarse que el surgimiento del ser humano se debió al orden ínsito de lo real. Desde esta perspectiva, no sólo la realidad, sino el Logos que la estructura, preceden al logos humano. No obstante, hacia el final de la *Crítica de la razón simbólica*, el filósofo catalán habla de un surgimiento misterioso del logos, que según se alcanza a apreciar, se refiere a la palabra-razón. Pero el postulado de que haya un surgimiento misterioso, con todo y que se asuma un Logos en la realidad, da la impresión de que, entonces, este último es un orden que admite lo imposible: que de lo inefable surja el habla. La cuestión asombra porque no sólo hay un misterio del logos, como sostiene Nicol, sino también un milagro del orden de lo real.

Pese a esto último, se puede seguir afirmando que el orden de lo real (y lo real mismo) es evidente. Pero dicha evidencia no basta para sostener que la realidad y su orden, *por sí mismos*, son del modo en que se presentan. La evidencia exige al vidente. Por ello, el Logos es evidente sólo porque hay quien evidencia su presencia. Así pues, resulta cuestionable si, efectivamente, el Logos de lo real es independiente del ser de la expresión. Lo fecundo, sin embargo, es el carácter estructurador y organizador que posee el Logos. Sin embargo, con la presencia del hombre, el Logos adquiere voz y, por si fuera poco, adquiere un carácter eminentemente creativo. Pero ello se debe a que el logos del hombre es simbólico y esto, a su vez, comporta el carácter esencialmente dialógico o, más precisamente, dialéctico.

Ahora bien, en sentido estricto, el orden de lo real no es un tipo de logos distinto al logos expresivo, esto es, a la racionalidad y capacidad lingüística del hombre. No lo es porque sólo por medio del logos del hombre se reconoce y representa el orden de lo real. Sin embargo, es imposible saber si el orden de la realidad persiste tal y como se manifiesta ante el hombre. Cier-

tamente, tampoco podría afirmarse que la presencia del ser humano sea lo que establece el orden de lo real, pues la *Physis* se manifiesta en muchas ocasiones con una furia tal, que pareciese tener voluntad propia.<sup>42</sup> Ciertamente, sin embargo, que el logos hace de lo real algo comprensible para todos los hombres. Es innegable el hecho de que *hay* una presencia que es común referencia para los humanos. Pero el reconocimiento de dicha presencia se debe a la función integradora (y cabría decir, *poética*)<sup>43</sup> del logos.

Lo reconocido como orden de lo real es ya una representación llevada a cabo por el logos del hombre. Pero esto no implica que sean inexistentes las relaciones entre los entes que se encuentran más allá de la presencia humana. Ocurre, a ojos de Nicol, que el logos genera una doble operación: por una parte *muestra* o representa el modo en el que le son dados los entes y, por otra, *figura* o recrea las relaciones entitativas. Así, el logos siempre ofrece algo que lo trasciende, a la par que *crea* el modo de mostrarlo. Por ello, Nicol indica que: “Toda forma de pensamiento, incluso el concepto, es una ἀπόφανις, y a la vez es una ποιήσις; es una *representación* del objeto y una *creación* del sujeto”.<sup>44</sup> Este ejercicio dual, que podría caracterizarse como *mostración-creación*, garantiza el hecho de que lo real es, efectivamente, re-presentado por el logos. Pero, a la vez, el resultado o, si se concede, la *imagen* resultante de la captación lógica es ya una literal pro-puesta de la palabra-razón. En este sentido, la realidad es siempre mediada por el logos aunque, desde la óptica nicoliana, ello no implique una figuración por entero distinta de lo que esté más allá del logos mismo.

El logos es una donación que reitera lo dado. Con esto, se quiere decir que hay siempre algo que está ahí, dispuesto para ser representado de manera racional y lingüística. Ello implica, por tanto, que la consistencia ontológica de los entes que se presentan ante el hombre no depende de la presencia del logos. Sin embargo, del orden de la realidad es imposible hablar si no es por medio de la palabra-razón. Así, sólo *adquiere presencia* el ente, con todo y sus peculiaridades y relaciones con otros entes, a partir

<sup>42</sup> Esta idea se aproxima mucho al planteamiento que Immanuel Kant postula en su *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urteilskraft*), según el cual la naturaleza se presenta *como si* persiguiese fines. Desde luego, para este egregio pensador, el hecho de que la naturaleza, en efecto, persiga fines es indemostrable por la razón, pues escapa a sus propios límites, planteados con suma precisión en su *Crítica de la razón pura*.

<sup>43</sup> Naturalmente, se está aludiendo al significado originario del término: *poiesis*, esto es, creación.

<sup>44</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 77.

de la presencia lógica. Por su carácter simbólico (cuestión ya abordada en las líneas precedentes), el logos genera una representación de lo dado que, en el instante mismo en que se genera, *ya dice algo* al individuo mismo y, consiguientemente, también es un potencial mensaje para otro hombre. Así, la con-figuración lógica se muestra como *expresividad latente*, pues ya la mera figuración de lo que se capta es un modo comunicativo del logos y, por lo mismo, expresivo. Sin embargo —como se mencionó también previamente—, el símbolo generado para retratar el modo en el que aparecen los entes ante el individuo no es para el objeto sino para un interlocutor que reconozca, mediante el símbolo, la entidad común referida.

Así pues, acorde con el pensamiento de Nicol, la realidad queda objetivada porque los sujetos, esto es, la comunidad de los hombres, son capaces de comprender la presencia común de lo referido a través del logos. Así, sólo porque hay diálogo la realidad se muestra como comunidad de lo real. Por consiguiente, sólo es posible la comunidad y la objetividad por mor del logos y, en sentido estricto, únicamente porque hay logos, la realidad es cognoscible: sin la presencia lógica, la realidad es completamente desconocida, un misterio y, desde luego, un literal sin-sentido. Sólo puede hablarse de la realidad desde y por el logos. Más allá de la palabra-razón, es imposible saber algo de lo real.

### 3. *La forma dialéctica del logos*

La dialéctica es, sin lugar a dudas, uno de los términos más importantes de la filosofía. Ya desde el pensamiento griego arcaico, la dialéctica se presenta, fundamentalmente, como *arte de discusión*. En algún sentido, aunque el pensamiento parmenídeo —según la óptica nicoliana— renuncia al pensamiento dialéctico, no debe perderse de vista que fue en su seno donde nació la *dialektiké techné*. En efecto, no es inoportuno recordar que con Zenón de Elea comenzó el ejercicio dialéctico, entendido como una técnica de la argumentación. A pesar de ello, Nicol tiene razón en que no es lo mismo considerar la dialéctica como una metodología entre otras, a tomarla como el modo propio de proceder de la razón. Así, no es lo mismo un *método dialéctico* que un *pensamiento dialéctico*.

El filósofo catalán asume que la dialéctica no puede reducirse a un método artificialmente configurado. Si se atiende al hecho de que con el eleatismo

quedó instaurada la lógica que asume la no-contradicción como principio, resultará claro que la técnica dialéctica responde a dicho principio. Así, dada la asunción de la no-contradicción, la dialéctica queda configurada como una actividad de ejercicio mental, donde se intenta negar una afirmación por medio de un contraejemplo que *contradiga* lo afirmado en primer lugar. De este modo, al no poder aceptar que algo sea y no sea al mismo tiempo y bajo la misma circunstancia, si fuese demostrable la negación de lo afirmado, de inmediato esto quedaría anulado y refutado por *reducción al absurdo*.

Sin embargo, esta forma de entender la dialéctica por parte de los éléatas (y algunos lógicos posteriores e, incluso, contemporáneos) se traiciona a sí misma puesto que, desde el propio planteamiento de Parménides, el no-ser no puede ser pensado. ¿Cómo, entonces, puede ser hallado el contra-ejemplo de algo afirmado previamente? Es decir, ¿cómo es posible encontrar *lo que no es* a partir de la afirmación de algo que es? De ser impensable el no-ser, sería imposible hallar contraejemplos a las afirmaciones postuladas y, en suma, estaría negado de inicio el ejercicio de reducción al absurdo. La posibilidad de pensar un contraejemplo en la llamada técnica dialéctica revela algo fundamental del pensamiento: que es factible concebir el no-ser. Pero dicha concepción, sin embargo, siempre se halla relacionada con algo *que es*. Por consiguiente, en el hecho de que un ente sea radica la posibilidad de pensar su no-ser. Luego, el pensamiento se revela como capaz de integrar, en sí mismo, el ser y el no-ser.

El logos logra integrar lo asumido, por principio, como imposible: la afirmación y la negación del ser del ente. Como se mencionó líneas atrás, el logos es dinámico y, en este sentido, muestra un movimiento natural de sucesión que puede expresarse en términos de convergencia de ser y no-ser. Así, el logos manifiesta que su *modo propio* es fundamentalmente dialéctico. Pero, además, el hecho de que el pensamiento (que, además, nunca se disocia del lenguaje, según Nicol) sea simbólico comporta de suyo también el carácter dialéctico, pues logra referirse a algo que es, sin que el símbolo mismo sea la referencia: lo simbólico *no es* aquello que se pretende simbolizar y que, en tanto patente, es *otra entidad* respecto del pensar. En este sentido, se puede afirmar que el logos muestra siempre algo que es, sin ser lo mostrado mismo. De nueva cuenta, pero en otra forma, convergen por el logos ser y no-ser. Así pues, la dialéctica no es meramente una técnica, sino el modo fundamental del logos.

Cuando el logos enuncia al ser, necesariamente señala su no-ser también, para distinguirlo de aquél. Así pues, al establecer mediante el logos que una

cosa es, implícitamente se señala también lo que no es y, por tanto, permite la *identificación-distinción* del ente en cuestión. Por ejemplo, al decir *auto-móvil* el logos fija la referencia a dicho ente: afirma, por tanto, su ser. Pero, al mismo tiempo, establece su *no-ser-otra-cosa* y, en este sentido, también hace patente *lo que no es* para reiterar su ser. El logos no determina nunca unívocamente o, dicho de otro modo, no sólo dice o finca lo que es: ser y no-ser se presentan simultáneamente. Así lo muestra Nicol cuando sostiene que “la negación es tan definitoria como la afirmación. Lo negado delimita al ser que es limitado: marca la relación de alteridad con otro ser, o con otro estado del ser mismo”.<sup>45</sup> De este modo, el ente se comprende dialécticamente, esto es, como aquello que siendo, a la vez no es ningún otro ente ni idéntico en todo momento.

Precisamente porque el logos integra en unidad el ser y el no-ser de los entes, se explica la razón del cambio. Justo por el carácter dialéctico del logos, de inmediato se revela que el principio de no-contradicción es un falso principio. La convergencia del ser y el no-ser es factible, toda vez que los entes se presentan siendo lo que son y, al mismo tiempo, mostrando lo que no son. Esta apofántica revelación de los entes es comprensible por el logos. Por consiguiente, nuevamente salta a la vista que la integración del ser y el no-ser es una cuestión evidente y, por ser tal, se halla en franca oposición al mencionado (pseudo) principio. Así pues, empeñarse en conservar la no-contradicción como un principio de lo real es condenarse al extravío de la realidad cambiante y fáctica. Gracias al carácter dialéctico del logos, es posible —sostiene Nicol— *dar razón* del cambio y restablecer su unidad con el ser. Así pues, ser y tiempo quedan resarcidos o, mejor dicho, se vuelve a mirar la evidencia que fue ocultada por la racionalidad de la no-contradicción, a saber, que ser y devenir convergen por el logos.

Porque el logos es dialéctico, la expresión es posible. Como se ha venido insistiendo, Nicol afirma que el logos puede comprenderse, fundamentalmente, como *razón y palabra*. La integración de estos dos elementos se muestra en el hecho de que todo pensamiento posee una doble función: por un lado, tiene la capacidad de significar y, por otro, cuenta con una intención comunicativa. En ambas operaciones, el pensamiento requiere el empleo de símbolos que posibiliten tanto la significatividad como la comunicabilidad. De aquí que, justo en el instante mismo en que el pensamiento

<sup>45</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 190.

pretende apropiarse de algo, el lenguaje comienza a operar para brindar la conceptualización de aquello captado. Para Nicol, conceptualizar es ya un acto comunicativo, no sólo un ejercicio mudo de la razón. En la figuración del concepto, el logos retrata y comunica al sujeto mismo aquello que ha aprehendido. Así, aun el pensamiento más íntimo y que, incluso, puede darse sin la presencia efectiva de algún otro individuo, es ya comunicativo o, precisamente, expresivo.

Así pues, en el logos, la racionalidad y la comunicación por medio del lenguaje no se dan en momentos separados. No ocurre que *primero* se piense y *después* se exprese. Simultáneamente, pensar es comunicar y cualquier acto comunicativo es la exposición de un pensamiento. Por esto, Nicol recupera la enseñanza de Platón en el *Sofista* y el *Teeteto*, según la cual se afirma que el pensamiento es el “diálogo interno y silencioso que el alma lleva consigo misma”.<sup>46</sup> Por esta razón, el pensamiento no implica nunca la soledad. Siendo coherentes con esta tesis, Nicol estaría indicando con esta idea que el solipsismo es imposible. Si se recurre al ejemplo más famoso de aparente soledad del pensamiento consigo mismo —Descartes—, se notará de inmediato que no hay tal aislamiento. Al decir sólo *consigo* mismo, el prefijo *con* ya anuncia la imposibilidad de pensar al propio pensamiento como algo radicalmente unívoco. Así, cuando Descartes afirma la existencia por medio del acto de pensar, es su propio pensamiento el que *dice al propio pensador* que merced a su acción, la existencia está garantizada. De este modo, el logos que se asume gestado en la más rotunda soledad se muestra comunicante, con mayor énfasis, al quedar plasmado en palabras legibles *por otros*. De haber sido real la soledad del pensamiento cartesiano, no hubiese habido nunca quien se enterase de él ni, mucho menos, *diálogo* con semejante postura.

El pensamiento siempre tiende a lo otro para ofrecérselo al otro. La dialéctica del logos permite que la alteridad se integre al pensamiento. Pero esto no implica que el logos sea una suerte de estructura fija que simplemente funja de receptor de cuanto fluye fuera de él. Como se ha mencionado, de acuerdo con las tesis nicolianas, el logos es fundamentalmente dinámico porque *recorre* lo otro, haciéndolo inteligible y comunicable al hombre. En esta doble operación que ejerce el logos —inteligibilidad y comunicabilidad— se manifiesta un doble modo de la alteridad. Por una

<sup>46</sup> Platón, *Sofista* 263e; *Teeteto* 189e.

parte, la alteridad como *lo otro* corresponde al orden de entes que pueblan el mundo y que se presentan ante el hombre. En este sentido, lo otro es aquello que el logos significa y que se le ofrece como presencia y como diversidad interrelacionada, es decir, lo otro del logos son, por una parte, el Ser y, por otra, los entes dispuestos en relaciones entre sí.

El otro modo de la alteridad correspondería a la vinculación *con el otro*, esto es, la relación intersubjetiva. En efecto, el logos no sólo se vincula con los entes para hacerlos comprensibles y comunicables al sujeto particular, sino que permite transmitir dicha comprensión a un congénere quien, a su vez, puede corroborar el mensaje. Así, el logos establece la comunidad a partir, justamente, del acto comunicativo a través del lenguaje verbal. La palabra expuesta, es decir, la que se muestra en la conversación, manifiesta con total plenitud que todo logos es dialógico o dialéctico: sólo a través de las palabras (que nunca se disocian, así Nicol, del pensamiento) es factible *hablar de lo común*, es decir, hacer comparecer lo otro, lo que no se es.<sup>47</sup>

La alteridad posee la forma del *no-ser*. Quiere decirse con esto que lo otro y el otro siempre son distintos respecto de uno mismo, pero no por ello radicalmente separados. Precisamente por el carácter dialéctico del logos el no-ser de la alteridad se integra al propio ser de forma ordenada. En el acto de captación de lo otro, éste permanece siendo otro, a pesar de ser integrado significativamente por el logos. Del mismo modo, el congénere mantiene la unidad de su ser al comunicarse con él y mostrarle, en la conversación, los entes que son otros respecto de los interlocutores. La unidad de esta diversidad, como se ve, no supone la *identificación* en unidad homogénea de lo diverso.

La forma dinámico-temporal del logos se debe, también, a su carácter dialéctico. Puede afirmarse, con Nicol, que el cambio que se capta en los entes, así como el discurrir de la palabra-razón, dependen de la dialéctica. Que el devenir sea *comprensible* se debe a que el logos con-figura temporalmente

<sup>47</sup> Cabría pensar en dos modos de la alteridad, a saber, *lo otro que ya no es* y *lo que todavía no es*. En efecto, lo pasado constituye, todo él, una alteridad que no necesariamente corresponde a la otredad de entes presentes con el hombre. Dicho en otros términos, *lo otro* en el presente corresponde a las cosas sobre las cuales con-versan los individuos. Sin embargo, *lo pasado* se refiere a situaciones que, en tanto ausentes, son *otras* respecto del ahora. Otro tanto puede afirmarse del futuro, el cual es también un no-ser porque se refiere a aquello otro que *puede ser* pero *todavía no*. Así, el *no-ser-ya* de las situaciones pasadas, así como el *todavía-no-ser* de las futuras, se revelan como otras formas de la alteridad que, gracias a la dialéctica del logos, se encuentran unidas al ser de la expresión.

lo allende de sí. De este modo, los entes aparecen como cambiantes porque el logos integra su *ya-no-ser* y el *aún-no-ser* con su *ser-ahora*. Dado que la dialéctica permite vincular el no-ser con el ser, el logos es capaz de representar el flujo del devenir en orden, esto es, como un tránsito de sucesión, donde primero se muestra que el *ya-no-ser* se halla como antecedente del *ser-ahora*, al tiempo que éste anuncia la presencia del *aún-no-ser*. Por medio de la dialéctica, pues, se hace evidente la presencia tanto del ser como del no-ser y, en este sentido, hace comprensible la unidad del devenir: el tiempo se muestra unido al ser, por mor de la dialéctica.

En el terreno intersubjetivo, el ámbito temporal de la dialéctica se hace manifiesto por medio de la comparecencia del recuerdo y la expectativa en la situación presente. En efecto, los hombres no sólo hablan de lo que les ocurre empíricamente en el ahora, sino que recurren a lo vivido para dar *sentido* a la experiencia actual. De hecho, al hablar con el otro acerca de algo, la mayoría de las veces no es necesario que aquello captado *esté presente*, en sentido espacial y tampoco temporal. Es decir, toda narración es, necesariamente, un *recuento* de algo *pasado*. Así, la conversación en efecto se posa sobre algo distinto a los interlocutores pero no sólo en términos entitativos (es decir, no se refieren sólo a otros entes distintos a ellos en el momento presente), sino también en términos temporales. Tiene razón Horneffer cuando afirma que:

[...] las posturas de los dialogantes y, por ende su complementariedad, de hecho varían con el tiempo. ¿A qué se debe esto? Sin pretender —pues sería un sinsentido— ofrecer una respuesta unívoca de un fenómeno multívoco, podría decirse que el logos es un *ser dinámico* que, en tanto tal, siempre procede dialécticamente: conjunta intencionalidad, recuerdo y anticipación.<sup>48</sup>

Lo otro puede ser algo que, estando ausente espacio-temporalmente, se hace presente por el logos. Huelga decir que la ausencia es otro modo del no-ser y, dada la facultad dialéctica del logos, ésta queda integrada con el ser. Por ello, merced a la palabra-razón, lo ausente es presencia sobre la cual pueden con-versar los hombres.

Como ha podido notarse, la función integradora del ser y el no-ser es, quizá, la característica más fundamental de la dialéctica. Dicha operación es sumamente relevante debido a que el no-ser que se integra al ser

<sup>48</sup> Ricardo Horneffer, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, pp. 144-145.

no siempre *es el mismo*. De hecho, Nicol propone ocho modos del no-ser (mismos que aumentan a nueve con la aportación de Horneffer).<sup>49</sup> Pero es relevante que dichos modos del no-ser son indispensables para dar cuenta de la alteridad en unidad. De este modo, sin la capacidad *unificante* de la dialéctica, el logos no podría dar razón de la diversidad y, en sentido estricto, sería imposible hablar de la unidad. Así pues, la dialéctica se revela como el gozne que compendia la multiplicidad y el devenir en unidad.

Ahora bien, la filosofía nicoliana asume que la dialéctica no es una metodología, sino el modo de acontecer y de ser del logos. En este sentido, se hace énfasis en el hecho de que la dialéctica es evidente: en tanto que es el proceder del logos, su más elemental acción revela inmediatamente su ser dialéctico. Por consiguiente, la dialéctica no es un método artificialmente construido, sino el modo de proceder de la razón y el lenguaje. Así, dado que la dialéctica es el mecanismo natural del logos y, a la vez, la piedra angular que unifica lo diverso, puede notarse que sin logos la unidad no es posible, menos aún comprensible ni, desde luego, comunicable. Sin dialéctica, el logos es imposible y, sin éste, la expresión también lo sería.

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, pp. 157-166.



## II. Expresión del Ser

### 1. El Ser como fundamento

De acuerdo con la filosofía de Eduardo Nicol, prácticamente toda la tradición filosófica de Occidente posterior a Parménides ha fomentado la idea de que el Ser es aquello que se encuentra más allá de las apariencias. La filosofía habría generado, a lo largo de los siglos, diversos métodos y sistemas que permitiesen encontrar aquello que *realmente es*. Todavía hoy, en el terreno del conocimiento científico y algunos del filosófico, existe una declarada desconfianza de las apariencias. En los días que corren, como en los tiempos de la Grecia clásica, parece mantenerse el criterio según el cual se asume que la apariencia sólo propicia *opiniones* y éstas, por carecer de rigor lógico y precisión sistemática, no ofrecen una auténtica aproximación a lo que *verdaderamente son las cosas*.

Negar valor de verdad a las apariencias implica, asimismo, suponer que la verdad se alcanza mediante un determinado método. Si interesa alcanzar un conocimiento verdadero, primero ha de desaparecer, sin duda, la credibilidad en lo aparente. Con Parménides, en efecto, surge la exigencia de abandonar el terreno de lo aparente, puesto que aquello que los sentidos logran captar sólo es el tránsito del ser al no-ser y viceversa. En lo aparente, por tanto, acontece un fenómeno irreal que genera el *parecer* según el cual el cambio es algo real. Mas si todo es y deja de ser, entonces sería imposible conocer algo, ya que todo sería mudadizo e inestable. El camino de la opinión, según revela la diosa *Diké* a Parménides, únicamente conduce al error, pues confiere realidad al ser y *al no-ser*. En este sentido, el parecer emergido

de las apariencias daría valor de verdad a la contradicción, lo cual estaría completamente en contra del principio de no-contradicción. Así, la verdad revelada por la diosa, a saber, que el ser es y es imposible que no sea y que el no ser no es y es necesario que no sea,<sup>1</sup> sería contradicha al considerar verdadero al cambio.

El ser de veras quedaría excluido de lo dado inmediatamente y sólo sería accesible por vía del ejercicio de la facultad racional. De este modo, a través de un método racional se llegaría a la realidad, toda vez que la razón sería el único camino dispuesto para superar las apariencias y, con ello, lograr alcanzar lo que siempre y verdaderamente es. En este tenor, el Ser fue considerado aquello radicalmente *transcendens*, eso que no puede ser captado por todos, a pesar de ser lo que da sustento a todo. El Ser, desde esta perspectiva, se tornó principio último, esto es, aquello que ontológicamente es primario, en tanto que fundamento o *arché*, pero en el orden del conocer es lo último que se desvela tras capas de apariencias que lo encubren.

De acuerdo con Nicol, el fundamento de lo real quedó excluido del ámbito de la experiencia. Ello impuso la urgencia de establecer un determinado método apoyado en la razón para conocer el *ser de veras* tras la diversidad entitativa y el devenir. El primer paso para acceder a la realidad consistió en negar las evidencias del cambio y la multiplicidad. Aquello que *son* las cosas es algo radicalmente distinto al modo como se presentan. Se estableció que lo esencial de los objetos sería lo que verdaderamente les conferiría su ser, lo que haría que fueran lo que son. En este sentido, Nicol diagnostica que el ser fue considerado lo esencial de las cosas y, por ello, identificado como algo que sólo puede ser captado por la razón, prescindiendo de los accidentes con los cuales se le asocia.

El filósofo catalán señala que “la contraposición entre apariencia y ser-en-sí es una invención griega, promovida por el hecho de que la apariencia cambia, mientras que el ser mismo se supone perdería su mismidad si no fuera inmóvil”.<sup>2</sup> Este parecer de Nicol se refuerza si se considera el pensamiento de Parménides y sus discípulos. Pero incluso entre quienes hay una abierta crítica al presocrático, la asunción de que lo en sí está más allá de lo dado en la inmediatez es una constante que se articula como principio metódico de investigación. Tal es el caso, por ejemplo, de Aristóteles. El

<sup>1</sup> Cf. Parménides, DK B2.

<sup>2</sup> E. Nicol. “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*, pp. 91-92.

filósofo estagirita señala en su *Física* que el estudio de lo natural o de lo real (*Physis*) debe comenzar por lo dado *para llegar a los principios*. Así, el discípulo de Platón sostiene que:

La vía natural [de investigación de los principios de la *Physis*] consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros *hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza*;<sup>3</sup> porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto.<sup>4</sup>

La afirmación de Aristóteles parece confirmar que hay un conocimiento que se encuentra allende las fronteras del saber del hombre, y sólo en virtud de aquel conocimiento es factible comprender, realmente, a la *Physis*. Aristóteles se opone a Parménides en el hecho de negar la evidencia del cambio. Pero, para el estagirita, el devenir tiene su explicación en algo que en sí mismo no deviene y que debe ser buscado más allá del cambio mismo. La fórmula, pues, acerca de que lo real escapa a la captación inmediata, persiste en Parménides y Aristóteles y, con ellos, en una larga tradición que intentará lograr llegar a aquello que no contiene nada de lo contingente.

Con la modernidad, la filosofía no conseguirá reunir los órdenes del ser y el devenir. Tampoco conseguirá vincular los órdenes de lo racional y lo corpóreo en el hombre. Por el contrario, a partir de la *duda metódica* cartesiana, lo real quedará en tela de juicio porque no se logra dar con elementos suficientes que permitan entender lo que está más allá de la subjetividad como algo, por sí mismo, existente. A partir del *cogito* cartesiano, la posibilidad de llegar a lo en sí será mediada por la propia subjetividad y sólo tras haberse enterado de que lo único radicalmente cierto es la existencia del pensamiento que se sabe pensante. De este modo, sólo podrá pensarse *lo que es* a partir del sujeto pensante o, más exactamente, la *res cogitans*. Sin éste, el ser es imposible. Por ello, el paso a la filosofía idealista, que comienza con Descartes, deja ver que el ser, literalmente, queda dependiente de la configuración que la racionalidad del sujeto posee.

Otro ejemplo peculiar de la modernidad según el cual lo en sí queda por completo encerrado en la subjetividad es ofrecido por Berkeley en su

<sup>3</sup> En la traducción de Ute Schmidt se lee: "El camino natural [de nuestro conocimiento] se da a partir de lo más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible en sí".

<sup>4</sup> Aristóteles, *Física* I, 184 a, 18-20.

*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. En dicha obra, el filósofo irlandés admite que:

17. Si investigamos sobre lo que los filósofos más rigurosos confiesan entender por *substancia material*, encontraremos que reconocen no dar a esos términos otra significación distinta de la idea de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes. [...] Pero ¿por qué molestarnos más en discutir sobre este *substratum* material o soporte de la figura, del movimiento y de otras cualidades sensibles? [...]

18. Pero, aunque fuera posible que existiesen sin la mente substancias sólidas, dotadas de figura y movimiento, que se correspondiesen con las ideas que tenemos de los cuerpos, ¿cómo podríamos saberlo? Tendría que ser o por medio de los sentidos, o por la razón. Por lo que se refiere a nuestros sentidos, sólo nos dan a conocer nuestras sensaciones, ideas o aquellas cosas que se perciben de modo inmediato por los sentidos, llámeselas como se quiera; pero no nos informan de que existen cosas independientes de la mente [...]. Por tanto, si tenemos algún conocimiento de las cosas exteriores, sólo puede ser a través de la razón, que infiere su existencia a partir de lo que se percibe inmediatamente por los sentidos.<sup>5</sup>

En estas líneas expuestas por Berkeley se reconoce que aquello que se manifiesta como algo que es no da pruebas de su independencia respecto de la captación racional. Asimismo, se pone énfasis en que ni siquiera por vía de la percepción o, más exactamente, por la sensación, es factible conceder realidad a lo captado. Todo sería, pues, un artificio fraguado por la razón que deja al sujeto encerrado en sus propias fronteras. Lo allende de la subjetividad no sería más que la proyección que ésta genera a partir de lo que los sentidos le informa. De este modo, el en sí queda encerrado en el para sí. El ser depende de la subjetividad *percipiente: esse est percipi*.

Así pues, el orden de lo ente, a partir de la filosofía moderna, queda atrapado en los límites de la racionalidad subjetiva. Lo que es sólo es porque hay facultad racional. Sin embargo, dicha *ratio* no está vinculada con el fenómeno comunicativo debido a que no hay garantía de que aquello que trasciende la esfera de la propia subjetividad posea existencia de facto. De este modo, el otro, como lo otro, sólo sería resultado de una proyección racional que niega la posibilidad de tener comunicación con él. No sólo el en sí se

<sup>5</sup> George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* 1, 17-18, pp. 62-63.

muestra como dependiente de la racionalidad subjetiva, sino también todo el orden de las apariencias y la presencia del otro. Este encierro de la subjetividad es el punto extremo al que Nicol considera que conduce el idealismo.

Para el autor de *La vocación humana*, la filosofía generó el error de confundir la noción de *principio* con la de *verdad axiomática*, es decir, una idea idéntica a sí misma, cuya claridad no puede quedar puesta en duda. En este sentido, la operación cartesiana de dudar metódicamente fue un ejemplo paradigmático de la asunción de que lo dado en la experiencia, al ser susceptible de ser puesto en cuestión, encubría aquella idea que no puede ser negada o cuestionada, en virtud de su solidez lógica irrefutable. Por ello, el ser absoluto se *identificó* con la idea de ser, en tanto que siempre es de modo inalterable. Dado que la experiencia ofrecía movimiento, cambio y alteraciones, se pensó que allí no podía estar lo in-móvil por excelencia. El ser, por tanto, que siempre es *en sí mismo*, tendría que localizarse en un lugar distinto al de la propia experiencia. Como se ha indicado, para los antiguos ese lugar era un ámbito separado del mundo de la experiencia. Para los modernos, el espacio donde radica el ser *de veras* es la racionalidad subjetiva que determina todo.

El recorrido histórico de Nicol, que atraviesa gran parte de la tradición filosófica, le brinda los elementos para señalar que, en realidad, los filósofos han perdido de vista lo auténticamente evidente. En efecto, para el catalán, los pensadores antiguos y modernos eludieron la patente manifestación del Ser. De acuerdo con el pensamiento nicoliano, primariamente se manifiesta la *presencia* de los entes. En virtud de esto, es inmediatamente cognoscible para el hombre el hecho de que los entes *son*. A partir de este dato (que Nicol considera fundamental), el logos se articula para hacer indagaciones posteriores sobre los entes. Así pues, es primario por estar dado de inmediato sin encubrimientos ni mermas el Ser, el cual se manifiesta —dice Nicol— *apofánticamente*.

Gran parte de la tradición filosófica en Occidente ha asumido que el Ser es un problema. Lo consideran tal, según el autor de *La idea del hombre*, debido a que ha habido una *confusión ontológica*. En un sentido similar al de Heidegger en *Ser y tiempo*, Nicol afirma que la llamada *diferencia ontológica* es una cuestión de hecho. En otras palabras, es un dato inmediato que el Ser no es lo mismo que el ente, aunque se manifiesta *en* este último. Pero la presencia del Ser en el ente no es algo que deba buscarse porque se halle oculto tras el ente mismo. En todo caso, el simple constatar que el ente *está*

*ahí* es ya admirar el dato primario de que *es*, por consiguiente, que el Ser está a la vista. Por ello, el filósofo catalán declara que:

Es verdad que disponemos de una inmediata intuición del ser: las cosas que están delante de nosotros *son*, y *somos* también nosotros, los sujetos que las aprehendemos como reales. Pero el metafísico advierte que el ser no se agota en ninguna de ellas, ni siquiera en todas ellas, consideradas en conjunto: qué sea ser, no lo aclara ni la singularidad de un ente, ni la totalidad de los entes reales, pasados o posibles. También es cierto que cualquier ente tiene en común con todos los demás *el hecho de ser*. Esta comunidad, patente en la *facticidad del ser*, no la ha reconocido la metafísica como fundamento.<sup>6</sup>

Resalta sobremanera el hecho de que, para Nicol, el Ser se *intuye*. Ello implica que no es menester intermediación alguna para captar la evidencia primaria del Ser. De aquí que Nicol se empeñe en afirmar, una y otra vez, que el Ser es fenómeno, es decir, *manifestación* clara, aparente, apodíctica y apofántica que siempre se ofrece a la mirada. No hay resquicio alguno donde no se observe el Ser. Por tanto, Nicol admite sin ambages que el Ser, además de ser dato primero de experiencia, es también *absoluto*.

Con esto último, Nicol critica el pensamiento metafísico de una gran parte de la tradición occidental, al afirmar que el absoluto no se halla más allá de la experiencia inmediata. En cada mirada, sonido y sensación en general, lo absoluto se manifiesta de manera prístina, según las tesis del catalán. Asimismo, la asunción de la diferencia ontológica revela que, si bien el Ser es dato primario de experiencia, no es captable sino *a través* de, por lo menos, un ente. Afirma Nicol: “Aunque la distinción entre ser y ente es necesaria, y formalmente rigurosa, ¿dónde está el ser, sino en el ente?”<sup>7</sup> De igual manera, el filósofo sostiene que “Al ser lo vemos; lo vemos en el ente y nada más en el ente”.<sup>8</sup> Nicol sostiene, por tanto, que el Ser no es una *presencia pura* o *en sí misma* que se manifieste sin un *algo* que esté presente. En todo caso, el Ser sólo es manifiesto *en* los entes. Por este motivo, es imposible afirmar que el Ser se sitúe en un *topos* al margen de las entidades.

A manera de ejemplo, tómese el caso de las células. La ciencia biológica debe partir del hecho de que la célula *es* para poder conocer el modo de ser

<sup>6</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, pp. 22-23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 126-127.

de dicha entidad. El dato fundamental de la presencia del ente en cuestión se cumple, tal y como indica Nicol. Sin embargo, el análisis que indaga la estructura, morfología e, incluso, comportamiento de la célula no revela como parte suya el factor *presencia*. Es decir, el Ser patente *en* la célula no es, sin embargo, una parte óptica suya. Así pues, este ente denominado *célula* es algo distinto del Ser y, no obstante, éste se manifiesta en dicha entidad.

Pero, además, dado que la presencia es algo constante en cada ente, todo aquello que constituya a la célula (lo cual también sería ente, por ser *algo que es, v.gr.*, la membrana) manifestará sin tapujos *el hecho de ser*. Pareciese que, en efecto, Nicol tiene razón al afirmar que el Ser está en toda entidad, sin reducirse a alguna de ellas, ni depender de la suma de las mismas. El Ser es algo ontológicamente distinto de los entes y, sin embargo, los requiere para hacerse manifiesto. Por consiguiente, se puede afirmar que sólo hay Ser donde haya entes.

Puesto que no existe rincón alguno donde no haya Ser, para Nicol es claro que éste es *absoluto*. En este sentido, como se mencionó líneas atrás, el filósofo catalán generó la revolución de afirmar que el absoluto está dado a la mera aprehensión. El mero acto de mirar ya es suficiente para mirar aquello que siempre está y del mismo modo: el Ser. De esta manera, Nicol informa que el Ser no es problema porque nada obstaculiza su captación. Con base en esta afirmación, el filósofo establece que aquellos pensadores que han supuesto que el Ser sólo puede contemplarse por medio de la razón están equivocados. Ya la experiencia inmediata, la mera aprehensión, permite contemplar con cabal claridad el hecho de que *hay Ser*.

En tanto que el Ser es dato primario, nada hay que le anteceda. En este sentido, el Ser es aquello que, literalmente, se encuentra ab-suelto, esto es, des-prendido. El Ser, desde la perspectiva nicoliana, no puede *depender* de nada, pues si ése fuese el caso, entonces el Ser tendría *una razón de ser*. A pesar de ello, el hecho de que el Ser sea absoluto no implica que no esté relacionado de algún modo con el orden de lo entitativo. Por esto el catalán afirma que “la etimología nos aclara que lo *absolutum* es lo des-prendido, lo que está aparte, lo que excluye toda relación, o sea, lo incondicionado. Pero lo incondicionado no cumpliría ninguna función si no tuviera relación alguna con lo condicionado. El absoluto es condicionante”.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista de Nicol, el absoluto es condicionante porque, literalmente, es *conditio sine qua non* el ente no podría manifestarse. Sin el

<sup>9</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 161.

dato de la presencia, ¿cómo podría saberse que los entes *están ahí*? Las propias tesis nicolianas imponen la necesidad de, sencillamente, aceptar la afirmación de que lo absoluto —el Ser— *condiciona* lo contingente, es decir, a los entes. La razón de que no haya explicación alguna sobre el carácter condicionante del Ser estriba en que esto se presenta como *algo dado*, por consiguiente, como hecho por principio. En este sentido, el engranaje teórico de Nicol no permitiría la pregunta que inquiere sobre el modo en el cual el Ser condiciona al ente para que éste se muestre, porque lo primario es justamente la manifestación *de facto* del ente. Así, preguntarse por cómo es posible que el Ser se vincule con el ente, para Nicol sería un literal sinsentido, toda vez que se parte del hecho de que hay Ser *porque* acontece ya, de inicio, en el ente. Esto es problemático y, no obstante, Nicol se empeña en afirmar que el Ser no es problema.

El Ser es manifestación plena, según Nicol. Ello quiere decir que el Ser es fenómeno y, consecuentemente, *aparente*. De este modo, la sospecha que gran parte de la tradición filosófica tuvo sobre las apariencias, según la óptica del pensador catalán, hizo perder de vista al Ser mismo. O, mejor dicho, la patencia del Ser es un dato tan asumido inmediatamente, que la atención olvida que, en todo momento, está pre-suponiendo la fenomenicidad del Ser. En este sentido, para Nicol, el Ser es aquello que todo ejercicio racional y lingüístico asume para articularse: todo logos, en suma, es un *decir el Ser*. Así, también en la expresividad lógica el Ser se muestra, manifestándose como aquello innegable e inocultable. Según Nicol, el logos es replicante de la base fundamental de todo y, en este sentido, es fenómeno-lógico. La palabra-razón expresa simbólicamente aquello que es un hecho: que *hay Ser*.

El acto revolucionario de la filosofía nicoliana se empeña en el hecho de que, a sus ojos, se ha restituido el fundamento sobre el cual todo reposa. El Ser, en tanto dato primario, no es un postulado de la razón ni, desde luego, algo que deba suponerse para después corroborarlo. Para Nicol el Ser es un hecho que, por lo mismo, es fundamento *fáctico* sobre el cual todo conocimiento es posible. La certeza del fundamento es, a su vez, una vivencia. En el existir cotidiano se manifiesta, incluso irreflexivamente, que hay una clara confianza en que los entes *son*. Lo desconocido no es su presencia, sino el modo y la razón particular de su *ser-ente*. Así, el absoluto no sólo es primario sino, además, compartido: todo individuo se conduce con la firmeza de que el Ser está presente.

## 2. *Expresión como rasgo ontológico: fenómeno-logía*

Nicol declara que el Ser es fenómeno. El modo en el cual el pensador comprende la noción de *fenómeno* es fundamental. Para Nicol, *phainómenon*, raíz griega del término en cuestión, entraña, a su vez, la del sustantivo *phós*, que significa *luz*. De este modo, el autor de *La vocación humana* considera que el fenómeno aparece resplandecientemente y, por lo mismo, es visible de suyo.<sup>10</sup> Por consiguiente, fenoménico es aquello que *se deja ver* y no oculta nada. Puesto que, como se indicó, para Nicol el Ser es fenómeno, entonces es evidente. Esta afirmación permite al filósofo catalán establecer que la base de todo cuanto puede conocerse, esto es, de todo cuanto el logos alcance, parte de dicha evidencia.

Por esto, si el hombre es el ser que puede conocer merced al logos, se debe a que aquello conocido es, necesariamente, fenoménico. Por tanto, el único modo gracias al cual el hombre puede conocer, tanto en el nivel pre-científico como en el científico especializado, es el *fenomenológico*. Los entes aparecen, es decir, *son*. En su acontecimiento se cifra la posibilidad de analizarlos en cuanto a la constitución que los determina y a las relaciones con otras entidades que los acotan. Pero, sostiene Nicol, la base fundamental es el hecho de su presencia. Por ello, si lo más primario es el Ser y éste es fenómeno, entonces todo acto cognitivo, todo ejercicio del conocer tanto intuitivo como teórico, presupondrá el movimiento del logos que se posa sobre el fenómeno. Por tanto, *saber* del Ser es ya una práctica fenomenológica. Todo saber es, entonces, fenomenológico.

Desde esta perspectiva, Nicol lleva más lejos el significado de lo que el término *fenomenología* comporta. El filósofo catalán se distancia de Husserl, para quien la fenomenología es, marcadamente, una ciencia con un objeto de estudio claramente determinado, a saber, la ciencia que estudia *la vida de conciencia*. Pero, para el filósofo alemán, la fenomenología se comporta también como un método y, acaso más importante, como una *actitud*. Sobre esto, Husserl indica que: “Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 156-157.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, p. 33.

El también autor de las *Investigaciones lógicas* asume que hay una *actitud natural* que consiste en el modo habitual en el que los individuos se relacionan con los objetos del mundo. Sin embargo, al pretender dar cuenta del proceso por el cual aquello que se presenta ante la propia conciencia efectivamente acontece como *algo dado*, la actitud natural resulta insuficiente. Se descubre, entonces, que los objetos que están frente a uno mismo no son, desde sí, la razón de que se genere su aparecer ante la conciencia. Por consiguiente, Husserl indica que es necesario analizar el modo en el cual *aparecen ante la conciencia* los diversos fenómenos que se captan habitualmente (los cuales, asimismo, son contenidos de la conciencia) para, desde ellos, *mostrar o hacer aparecer* las formas que posee la conciencia misma y que hacen posible el albergue de dichos contenidos. Dirigir la mirada hacia la forma que posibilita el flujo de fenómenos que se hacen manifiestos cotidianamente, para Husserl, caracteriza a la *actitud fenomenológica*.

Esta última actitud es, asimismo, una cierta metodología que permite *hacer ver* aquello que, estando presente, no se manifiesta en el trato cotidiano con las cosas y el mundo en general. En efecto, las estructuras formales de la conciencia quedan ocultas tras el acontecer mismo de los fenómenos. Pero, una vez que la mirada se ciñe a dichas formas, éstas, en tanto que *observables*, se patentizan también fenoménicamente. Por ello, todo cuanto sea analizable es fenómeno y, por consiguiente, *evidente* en sentido absoluto. Así, Husserl afirma que:

Empleando el concepto de evidencia, podemos ahora decir también: del ser de la *cogitatio* [es decir, del hecho de que se da el acto de representarse mentalmente algo] tenemos evidencia, y porque la tenemos, la *cogitatio* no implica enigma alguno, luego tampoco el enigma de la transcendencia; vale para nosotros como algo incuestionable de que podemos disponer. No menos tenemos evidencia de lo universal; *objetos universales* y *situaciones objetivas universales* llegan a dársenos ellos mismos, y están dados en el mismo sentido, o sea, incuestionablemente; dados ellos mismos de modo adecuado justo en el sentido más riguroso.<sup>12</sup>

Desde la postura husserliana, lo evidente se debe a que hay un observador que *evidencia* lo dado frente a él. Puesto que, para Husserl, fenómeno es todo lo evidente, y dado que esto último es tal *porque* hay un observador,

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 74.

entonces sólo hay fenómeno en la medida en que haya conciencia (subjetividad que mira). Pareciese que en la filosofía de Husserl el fenómeno depende del sujeto, como una suerte de proyección suya. Todavía en el pensamiento del filósofo de Lovaina (al menos en sus primeras obras), la fenomenología se halla arraigada en la subjetividad.

En Heidegger se encuentra otro modo de comprender a la fenomenología, del cual Nicol también se distancia. En efecto, el discípulo de Husserl ofrece en *Ser y tiempo* una caracterización distinta a la ofrecida por su maestro. Heidegger repara (como lo hará Nicol también) en el hecho de que el término *fenomenología* está compuesto por las palabras griegas *phainómenon* y *lógos*. La necesidad de analizar los términos en cuestión se debe, como indica el propio Heidegger, a que es preciso tomar distancia del modo en el cual se ha venido empleando dicho término, esto es, como *ciencia de los fenómenos*.<sup>13</sup> Por tal razón, el trabajo heideggeriano consiste en *abrir* el sentido que los términos griegos mencionados entrañan para, desde ahí, acceder a un modo distinto de tratar lo ente.

De acuerdo con Heidegger, el término *phainómenon* proviene del verbo *phaino*, cuya traducción, según el pensador alemán, debe ser “poner o sacar a la luz en general”.<sup>14</sup> Dice Heidegger, además, que *phaino* proviene de *phós*, esto es, “aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo”.<sup>15</sup> Por consiguiente, se concluye que *fenómeno* es “lo que se muestra en sí mismo, lo patente”.<sup>16</sup> Heidegger indica que ya en el griego *phainómenon* significa,

<sup>13</sup> Incluso, según indica el propio Heidegger, el término *fenomenología* parece ser una herencia de Wolff, pues expone en *Ser y tiempo* que “la historia de la palabra misma, que surgió posiblemente en la escuela de Wolff, no es aquí de importancia” (Vid. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 7, p. 38). Es relevante en esta cita el hecho de que Heidegger es consciente del uso con el que se ha empleado el término a analizar. No obstante, el alemán considera que es menester acudir a las raíces mismas de los términos que componen la palabra en cuestión, pues aquello que se revela en las voces *phainómenon* y *lógos* no se limita a meras raíces etimológicas, sino que comportan una forma de asumir una determinada vivencia y, por lo tanto, permiten ofrecer otro horizonte desde el cual resignificar a la fenomenología misma. Como puede apreciarse, la cuestión no se reduce a un ejercicio filológico sin más, sino que se busca otro tipo de experiencia que dé un sentido más amplio (acaso más vital, incluso) a la fenomenología.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*. Las palabras exactas de Heidegger son: “Als Bedeutung des Ausdrucks ‘Phänomen’ ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §7, p. 28).

por un lado, *aquello que aparece* y, por otro, *aquello que posee la apariencia de*.<sup>17</sup> La ambigüedad del término muestra que lo fenoménico no se refiere a una sola cosa en particular, sino que engloba tanto la patencia de un determinado objeto, como el aspecto que posea (lo cual, desde luego, también es una manifestación, una patencia). Además de los dos sentidos expuestos del término *phainómenon*, Heidegger ofrece una interpretación más de este concepto. En efecto, el alemán sostiene que:

Para comprender mejor el concepto de fenómeno, todo está en ver cómo es algo coherente por su estructura lo mentado en las dos significaciones de φαίνόμενον (“fenómeno” en el sentido de lo que se muestra y “fenómeno” en el sentido del “parecer ser...”). Sólo en tanto algo en general pretende por su propio sentido mostrarse, es decir, ser fenómeno, *puede mostrarse como* algo que ello *no es, puede* “no más que tener aspecto de”. [...] Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de “fenómeno” a la significación primitiva y positiva de φαίνόμενον, y distinguimos fenómeno de “parecer ser...” como la modificación privativa de fenómeno. Pero lo que *expresan* ambos términos no tiene por lo pronto absolutamente nada que ver con lo que se llama “apariciencia”, ni menos “simple apariencia”.<sup>18</sup>

Así pues, en Heidegger claramente el fenómeno es aquello que tiene la potestad de mostrarse, pero al hacerlo se manifiesta como algo que *no es* idéntico a su mostración. Por ello, el fenómeno se observa sintomáticamente: es un acontecimiento que se insinúa en la forma visible, pero que es algo distinto a (y, en este sentido, *no es*) el mostrarse mismo.

Por otra parte, al abordar el segundo término griego que compone la palabra *fenomenología*, Heidegger indica —y en esto se observa una aproximación con Nicol— que el *logos* es un *habla* cuyo sentido se asemeja al de la palabra griega *deloun*, que significa *hacer claro* o *hacer manifiesto*.<sup>19</sup> El *logos*, desde la perspectiva heideggeriana, es un permitir ver o llevar a cabo la acción de evidenciar aquello a lo cual el *logos* se refiere. Así, es facultad del *logos*, según Heidegger, permitir que algo sea visto en tanto que (y, por lo mismo, *como*) algo. En este sentido, el *logos* realiza la acción de dejar ver: tiene una función esencialmente *apofántica*. Por esto, Heidegger enuncia que:

<sup>17</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 39.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 43.

Y sólo *porque* la función del λόγος como ἀπόφανσις consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el λόγος la forma estructural de la σύνθεσις.<sup>20</sup> Síntesis no quiere decir aquí unión ni enlace de representaciones [...]. El συν tiene aquí una significación puramente apofántica y quiere decir: permitir ver algo en su estar *junto con* algo, permitir ver algo *como* algo.<sup>21</sup>

De este modo, para Heidegger el logos es, fundamentalmente, aquello desde y por lo cual *se ve* lo referido por el habla. Por consiguiente, merced al logos, se capta (*i. e.*, se puede observar) la manifestación que apunta al fenómeno.

Ahora bien, si el fenómeno, según apunta Heidegger, es aquello que se muestra oculto en los entes, y dado que la diferencia ontológica establece que el ser no es un ente, entonces se revela que *el ser es el fenómeno*: el ser es lo que, en la manifestación del ente, se muestra ocultándose *en* (no *tras*) la apariencia. “Pero lo que en un señalado sentido permanece *oculto*, o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra ‘*desfigurado*’, no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* de los entes.”<sup>22</sup> Por consiguiente, la fenomenología sería el modo de acceso al ser del ente; sería un *hacer ver*, por mor del habla (logos), al ser (fenómeno). Por ello en Heidegger, a diferencia de Husserl, fenomenología es ontología: es el esfuerzo por abrir al ente para mostrar el ser.

Ahora bien, Heidegger y Nicol discrepan fundamentalmente en el modo de entender al fenómeno. Como se ha señalado, para el filósofo catalán el fenómeno es aquello que, de suyo, es manifiesto y, por lo mismo, no puede pensarse como *oculto*. Heidegger, en cambio, tras notar la ambigüedad señalada del término *phainómenon*,<sup>23</sup> resalta el hecho de que el fenómeno se considere como aquello que se deja ver como lo oculto en el aparecer del ente. Lo fenoménico se muestra veladamente. Mas aquello que tanto el alemán como el catalán consideran fenómeno posee el mismo nombre. Heidegger piensa que el fenómeno es el ser; Nicol afirma contundentemente que el Ser es fenómeno. Desde luego, los filósofos *no se refieren a lo mismo*.

<sup>20</sup> Nuevamente salta a la vista la cercanía que por momentos Nicol y Heidegger poseen. En efecto, para Heidegger el logos posee la estructura de la *synthesis*, mientras que, para Nicol, el logos es *dialéctico*. Pero la con-junción simbólica que muestra al ente *en relación con los otros entes* ¿no es acaso una forma de mostración del ser-ente y del no-ser-los-otros-entes, esto es, una síntesis dialéctica?

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>23</sup> *Vid. supra*, pp. 63-64.

¿Cuál es el *auténtico* fenómeno? La cuestión no depende de saber si alguno de los pensadores tiene razón por encima del otro. En consecuencia, se debe enfocar el asunto desde otra perspectiva. Se ha de comenzar por reconocer que, siguiendo la argumentación de ambos filósofos, los dos se refieren a ámbitos distintos al emplear el término *ser*. Tanto Heidegger como Nicol no desisten de asumir que el *ser/Ser* posee un sentido *únívoco*.<sup>24</sup> Es decir, ambos pensadores se empeñan en indicar que hay un auténtico (y, por lo tanto, *único*) significado del término *ser*. Al seguir el planteamiento de los dos filósofos, se descubre una coincidencia básica: en efecto, el ente no es equivalente al *ser/Ser*. Pero *ser* y *Ser* no mientan lo mismo. Esto, sin embargo, no tiene por qué implicar que, entonces, uno de los dos términos es vacío y el otro posee el único sentido que debe corresponder a dicha palabra.

Es aceptable el hecho de que, con Heidegger, lo que se dice *ser* no es un ente y, con Nicol, que lo que éste entiende por *Ser* tampoco es un ente. La diferencia ontológica, pues, persiste. Tómese en consideración esta otra fórmula: *el ser no es el Ser*. Si bien es cierto que Nicol parece afirmar esta misma tesis, la indica con otro sentido y, más bien, para matizar su modo de comprender la diferencia ontológica. Por ello, el catalán dice que “la dificultad remanente es la que obliga a hablar unas veces del Ser con mayúscula, y otras del ser con minúscula. [...] El Ser está en el ser, pero no se confunde con él”.<sup>25</sup> En este contexto, Nicol emplea el término *ser* (con minúscula) como sinónimo de *ente* y, por lo mismo, como algo distinto del Ser. Por esto, congruente con la diferencia ontológica, sostiene que el Ser no es *un ser*.

Por su parte, resulta claro que Heidegger tampoco emplea la palabra *ser* como sinónimo de *ente*. De hecho, el alemán afirma que “*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*” (ser es siempre el ser de algo que está siendo).<sup>26</sup> Pero

<sup>24</sup> Se coloca los términos separados mediante una diagonal y distinguidos por la minúscula y mayúscula inicial, en virtud de que se pretende mantener el modo de escribir el término *ser*, tanto para Heidegger como para Nicol y, por lo mismo, para señalar que aunque se trata de la misma palabra, sin embargo, no se refiere a lo mismo.

<sup>25</sup> E. Nicol. *Crítica de la razón simbólica*, p. 160.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. En este pasaje, la traducción es mía. Llama la atención que el término *Seiende* no se traduce directamente al castellano como *ente*. De hecho, sería necesario todo un trabajo filológico-filosófico que explique por qué la noción *lo que es* (ente) se asume con tanta facilidad como traducción directa de *Seiende* (es decir, *lo que está siendo*). No se pretende decir que afirmar que *Seiende* significa *ente* en español sea incorrecto. Pero la cuestión radica en que el término alemán no se refiere *strictu sensu* a algo estático, como el término *ente* sugiere en castellano. Esta diferencia, en el terreno ontológico, comporta una diferencia fundamental que no debe pasar inadvertida.

aquí *Sein* no se refiere al acto de presencia de *lo que está siendo* (*Seiende*), por consiguiente, para Heidegger, el ser no es aquello que se refiere al hecho de que *lo que está siendo* esté presente. Para el filósofo alemán —como se sostuvo líneas atrás—, *Sein* mienta aquello que se manifiesta en lo *Seiende*, pero veladamente. Así, la manifestación de *lo que está siendo* es apenas el anuncio de que el ser se encuentra ahí, pero no se identifica con el hecho mismo de la manifestación. Más todavía, esto último *encubre* al ser y lo traslada al olvido. Por ello, para Heidegger, la fenomenología tiene la tarea de des-velar al *Sein*.

A pesar de las diferentes formas de interpretar un término tan semejante, Heidegger y Nicol se refieren a cuestiones distintas que, no obstante, no parecen contraponerse. Es cierto que lo ente o *lo que está siendo* es. En este sentido, la presencia se muestra como el Ser que siempre se hace patente, tal como Nicol indica. Pero esto no se opone al hecho de que la presencia del ente indique algo que se halla oculto en tal aparecer. Aquello velado por el Ser sería lo que Heidegger considera *Sein*.<sup>27</sup> Ahora bien, el *Sein* requiere del Ser para poder iniciar el trabajo de des-ocultamiento. Por consiguiente, el Ser, en tanto principio por ser dato primario, es la condición previa para notar que, en el acontecer del ente, el *Sein* se ofrece ocultándose en la aparición.

Puesto que *Sein* y *Ser* no se refieren a lo mismo, pero ambos son considerados fenómenos, resulta que el término *fenómeno* posee una ambigüedad. No obstante, no hay contradicción en sostener que *fenómeno* es el aparecer que muestra algo que no necesariamente es *como se muestra*. De este modo, lo fenoménico se revela —empleando los criterios nicolianos— entrañando un comportamiento dialéctico: el manifestar *no es* lo manifiesto, es decir, aquello que se insinúa en la manifestación. Pero lo manifiesto *se da* con el manifestar. Dicho en otros términos, el Ser no es el *Sein*, pero éste acontece *con* el Ser. Desde luego, *Sein* no se refiere al ente, ni menos aún al Ser. Por consiguiente, podría afirmarse que hay otra diferencia ontológica, no sólo la que se da entre ser y ente sino la que ocurre en el seno del fenómeno mismo: el Ser no es el ser (este último se refiere al *Sein* heideggeriano), pero ambos acontecen —son fenómenos— juntos.

<sup>27</sup> De hecho, hay que indicar que Nicol interpreta el *Sein*, que de manera velada se muestra en lo *Seiende*, de forma incorrecta. En efecto, al pensar que lo oculto se refiere a la constitución interna del ente, Nicol considera que Heidegger se refiere con *Sein* a la esencia del ente. Como es sabido, Heidegger no hace esto que Nicol le imputa, sino que se empeña por mostrar, como el catalán, que no es posible hacer equivalente la esencia al ser.

Nicol y Heidegger, si bien discrepan en lo que consideran fenómeno, parecen coincidir en la función del logos, a saber, *permitir ver*. Aquello que *se deja ver* sería, desde luego, el fenómeno. Ahora bien, la capacidad de evidenciar que posee el logos supone, a su vez, el hecho de que no hay garantías de que el fenómeno, sin la presencia de aquél, sea *visible*. Pareciese, entonces, que sin logos es imposible saber nada del fenómeno. Por consiguiente el logos, en tanto que *dejar ver*, es expresividad; es el medio por el cual todo fenómeno *se expresa*. Pero, dado que no hay visión del fenómeno sin el logos, entonces toda captación fenoménica es ya una articulación del mismo. Así, ver es, al mismo tiempo, una actividad *lógica* que permite comprender lo que se muestra. Por tanto, *mirar el fenómeno* no es una operación previa al ejercicio del logos. Todo mirar es ya, de suyo, una actividad *fenomenológica*.

Nicol dice que “la fenomenología no es una doctrina. Fenomenólogo es el hombre de ciencia. Fenomenólogo es el hombre de la calle. El proceder fenomenológico es inevitable [...]”.<sup>28</sup> Con esta afirmación, Nicol se distancia de Husserl y Heidegger de modo radical. En efecto, como se ha señalado, para los pensadores alemanes la fenomenología es un *modo distinto* de aproximarse a lo ente que se diferencia de la asunción cotidiana de lo dado. En este tenor, la fenomenología sería algo plausible para cualquier hombre, pero sólo quien decida *hacer* fenomenología podrá desarrollarla. Para Nicol, en cambio, la fenomenología es una condición del hombre. Por este motivo, no podría afirmarse que se trata de una metodología específica ni tampoco de una ciencia determinada. Se trata, en cambio, de una *condición* y, por consiguiente, un *proceder metódico*, esto es, la base previa para poder desplegar cualquier metodología posible y, también, para generar conocimiento de cualquier índole.<sup>29</sup>

Todo hombre es expresivo. Pero, según lo indicado hasta este punto, también ha de señalarse que el ser humano es fenomenólogo. Así, parece que expresión y fenomenología convergen en el hombre. Como se intentó mostrar en el capítulo anterior, el ser humano es el ente expresivo por ser el ente del logos. En tanto que el logos del hombre siempre se refiere a lo que *hay* en torno suyo, resulta que todo el tiempo, lo que *haya* se le manifiesta como fenómeno. Mirar fenómenos sería, desde esta perspectiva, el modo en

<sup>28</sup> E. Nicol, “Discurso sobre el método”, en *Ideas de vario linaje*, p. 268.

<sup>29</sup> Sobre este mismo tema ya se ha analizado algo previamente en Carlos Vargas, *Eduardo Nicol: aisthesis en la expresión*, pp. 63-65.

que el logos del ser de la expresión *torna expresivo* aquello que se encuentra ahí. Así, el fenómeno no sería algo —valga la expresión— *fenoménico de suyo*, sino que sería la manera de expresar lo otro que genera el logos al contacto con aquello que hubiese en torno al hombre.

Con base en esta idea, podría afirmarse que *el fenómeno es expresión del logos* en el modo de la *presencia*. Es el logos quien presenta y representa: el fenómeno no es independiente de aquél. Por el contrario, todo cuanto aparece y, por consiguiente, se muestra (*phainómenon*) es una figuración del logos que expresa lo otro bajo la forma del manifestarse. Nicol, sin embargo, sostiene que “las cosas se muestran a la luz: las cosas *son* fenómenos. Naturalmente, esta visibilidad no es propiedad intrínseca de su ser, pues implica otro ser capaz de verlas. Pero la visión no basta porque es intransferible. El acto de poner a la luz es el que efectúa el hombre con las cosas cuando *habla* de ellas. En esto consiste literalmente la fenómeno-logía: ver y decir”.<sup>30</sup>

En este pasaje Nicol deja muy clara su postura: ver y hablar son dos actividades distintas y, además, la primera es insuficiente. Sin embargo, al volver a analizar el proceso de conocimiento, se descubre que ver no es una acción simple, desprovista de logos. Si se retoma lo explicado en el capítulo anterior acerca de las relaciones del conocimiento que posee el logos, se ha de recordar que el mero mirar entraña ya un despliegue complejo de la palabra-razón. En efecto, cuando algo es mirado, el logos ejerce su dinamismo con-figurando el modo en que la entidad mirada se manifiesta, para *comunicarle* al sujeto su modo de ser. Mirar o ver es ya, en suma, una figuración y comunicación *lógica*. Que dicha figuración pueda ser expuesta a un interlocutor después a través de palabras no implica que el ver sea un proceso a-lógico: ver es ya una operación del logos; es *hablar consigo mismo en imágenes*. Por consiguiente, se es fenomenólogo no sólo porque se hable sobre lo que se ve, sino porque al mirar y, en general, al sentir, el logos torna fenómeno todo cuanto alcanza. Y, por lo mismo, fenoménica es la forma con la cual el logos *expresa* aquello que está más allá de sí. Todo fenómeno es la expresión del logos. Por ello, fenomenología es, en última instancia, expresión.

<sup>30</sup> E. Nicol, “Discurso sobre el método”, en *Ideas de vario linaje*, p. 267.

### 3. *Atisbo del haber: más allá del Ser*

Como se ha indicado, para Nicol el Ser es fenómeno. Pero si el fenómeno es siempre una expresión del logos —como se ha tratado de mostrar— resulta claro que el Ser se debe también al logos. De este modo, el Ser no es algo que reside *en sí mismo* y, consiguientemente, el logos no se limita simplemente a replicarlo. La función del logos no es meramente representadora, si por tal se comprende el hecho de ser copiador del Ser. Si el logos representa es porque su operación es, fundamentalmente, *recreadora* y, en este sentido, imprime algo más que una calca de la disposición en la que se encuentran los entes. La palabra-razón permite que la expresión manifieste las entidades con sus respectivas constituciones y relaciones, a la vez que brinda la capacidad de expresar la presencia del Ser. Pero *expresar la presencia del Ser* no significa repetir algo que está, efectivamente, dispuesto ahí. Más bien, todo expresar es un *hacer* manifiesto al Ser y, desde esta perspectiva, lo que se quiere decir es que la presencia del Ser es *con-figurada* por el logos. Si esto es así, el Ser sin logos es inaprehensible e incomprensible.

En su libro *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, Ricardo Horneffer aborda este mismo asunto de manera fecunda. De acuerdo con el autor, la afirmación de Nicol según la cual el Ser *reside y se manifiesta* en la expresión ofrece la pauta para comprender que aquello que el catalán supone como evidencia primera *no está* en la realidad. Esto se sustenta en las ideas mismas de Nicol pues, como recuerda Horneffer, para el filósofo catalán la expresión se revela simultáneamente como portadora de estos tres elementos: “[ser] dato primario, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general”.<sup>31</sup> Es en la expresión donde la fenomenicidad (evidencia) del Ser se asienta y, por lo tanto, puede asumirse por contraposición que sin la expresión, el Ser desaparece.

A pesar de esto, Nicol se empeña, en diversos momentos, en afirmar que Ser y realidad son *lo mismo*. Por ejemplo, el autor de *Metafísica de la expresión* sostiene que “el Ser ha de fundar la existencia sin salir de ella: funda la realidad porque es él mismo *la realidad*”.<sup>32</sup> Pero si hay algo en lo que el filósofo catalán ha insistido es en el hecho de que el Ser es fenómeno, es

<sup>31</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 134. También *vid.* R. Horneffer, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>32</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 99.

decir, es el *aparecer* de lo real. Si esto es así cabe preguntar: ¿es exactamente *lo mismo* el aparecer de lo real y lo real como tal? Al declarar que “la realidad es”, evidentemente se está afirmando el acontecer de lo real o, mejor dicho, que *en lo real* el Ser se hace manifiesto. Pero además se ha de agregar que si es manifiesto el Ser, se debe a que hay logos que evidencia *en* la realidad el acontecimiento del Ser. Por lo tanto, no es posible sostener que Ser y realidad sean, exactamente, lo mismo. Sobre este mismo punto, Horneffer declara en su obra referida que:

La *mismidad* entre realidad y Ser se da por el *logos*: su diferencia es metafísica y onto-lógica. Podemos decir *desde* la física que el universo está compuesto por materia, masa y energía. Una vez, sin embargo, que *nace* el *logos*, éste trans-forma al *ontos*, le da formas que en la realidad no existían.<sup>33</sup>

El logos permite enunciar que la realidad es. Y, en este sentido, es el responsable de que sea manifiesto el Ser *en* lo real. Pero al analizar el conjunto de lo ente, esto es, aquello a lo cual podría denominarse *realidad*, se observará que no hay en ello ningún elemento o rasgo cualitativo que coincida con el Ser. Éste es posible merced al logos y, por ello, no es algo que reside en los entes. Así, el Ser no *funda* las entidades, ni tampoco, por lo mismo, la realidad. Lo que ocurre, en todo caso, es que el logos *configura* al Ser como presencia en la cual los entes pueden ser examinados. Si esto es así, entonces el logos es quien coloca en cada momento al Ser para *hacer expresos* a los entes.

*Ser*, por lo dicho hasta aquí, se revela como una expresión del logos. Por ello, coincido con Horneffer cuando afirma que:

Tendríamos que decir que, en rigor extremo, el Ser *no era*, no *había* Ser antes del *logos*, sino solamente realidad si por ella entendemos el desarrollo y la relación natural entre los entes no humanos. Si la auténtica presencia, así Nicol, necesita un “ante quien”, esto significa que se requería de la palabra para nombrarla, pues *hacer* presente no se reduce a reiterar lo existente sino a *producir*, a partir de ello, un haber: hay Ser porque éste se hace manifiesto en la palabra.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> R. Horneffer, *op. cit.*, pp. 181-182.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 183.

Con estas palabras, Horneffer modifica el esquema entero de la filosofía nicoliana puesto que, al señalar que el Ser es *posterior* al logos, ya no puede concebirse como principio ni como absoluto. En efecto, la palabra-razón sería previa al Ser y, en tanto condición de posibilidad del mismo, también operaría como condicionante suyo. El Ser, pues, ya no es dato primario, sino resultado *lógico* y, por lo mismo, tampoco es ya lo ab-suelto.

Por lo mencionado previamente, además, puede afirmarse que la realidad y el Ser no se identifican y, en sentido estricto, sólo podría afirmarse que son *lo mismo* porque el logos expresa lo real al manifestarlo como aquello que *es*. Pero el ser de la expresión es un ente real entre y en relación con el resto. El advenimiento del logos trajo consigo un incremento de orden ontológico: con el logos los entes ya no son *simplemente* entes pues adquieren el hecho de Ser. Dicho en otros términos, a partir del logos, el orden óntico *se expresa* en términos de presencia. Lo real se manifiesta porque acontece un ente que, *lógicamente*, re-crea el plano de lo óntico haciendo de éste algo más de lo que era previamente.

Pudiera pensarse que, puesto que el hombre es el ser del logos, entonces es el ente de quien depende el Ser. Es importante recordar que la palabra-razón no sólo manifiesta lo otro que no es el hombre, sino que lo *expone* a él mismo en el acto de expresar.

El hombre es el ente que sólo puede ser mostrando: todo lo traspasa porque él mismo es un ser abierto. Ahora bien, el logos es expresión en el hombre porque se muestra *a través* de él. En este sentido, la palabra-razón no es posesión *del* ser humano, sino una condición del mismo. En rigor, el hombre es re-tenido por el logos. Por ello, nada de lo que haga queda al margen de la palabra-razón: la expresión es su destino; ser abierto es su determinación.

Por otro lado, si el Ser pro-viene del logos, resulta claro que éste no es una posesión de aquél. El logos expresa *Ser* sobre la base de algo más originario y a lo cual *recrea* simbólicamente. Es interesante, en este tenor, recordar las siguientes palabras de Nicol:

La palabra Ser es neutra e indiferente; su misma universalidad la hace absolutamente abstracta. Pero el Ser mismo no es nunca neutro, ni indeterminado. La realidad es siempre concreta: no es una especie de continuo uniforme, sino una pluralidad diversificada. El Ser es siempre esta o aquella cosa real. Por supuesto, nunca experimentamos el Ser en sentido abstracto:

lo pensamos, no lo aprehendemos. Así, la evidencia primaria está siempre cualificada.<sup>35</sup>

Estas líneas, sin duda, entrañan paradojas insoslayables. De una parte, Nicol admite que el término *Ser* es abstracto, neutro y, puede inferirse, es el modo simbólico de hablar de —por decirlo de algún modo— el *Ser real*. Pero, por otro lado, admite que el *Ser es cualquier* (esta o aquella) *cosa real*. Sin embargo, si el *Ser* es toda cosa real, no puede admitirse que no se aprehenda. Mas como, según la cita, al *Ser* no se le aprehende y, no obstante, es cualquier cosa real, podría concluirse entonces que no es posible aprehender cosas reales.

El logos no es una mera función mecánica del cerebro. Por ello, no puede afirmarse que genere conceptos neutros. Todo símbolo emanado del logos está cualificado y no puede ser indiferente respecto de aquello que *quiere decir*. Por tanto, el término *Ser* no es neutro ni tampoco es una mera abstracción. La palabra *Ser* es el nombre con el cual el logos identifica la acción que él mismo ejerce para lograr mostrar a los entes siendo. Pero no se trata de una palabra que retrate un *algo* dado de suyo en lo real. Es innegable que más allá del logos y, por consiguiente, del *Ser*, *hay* aquello que continuamente se cualifica (o sea se expresa) por el logos y, de este modo, se integra al *habitar*<sup>36</sup> propio. Conuerdo con Horneffer cuando muestra que: “Por lo que respecta a lo ente, si bien existe y cumple con una función determinada en la naturaleza —y esto lo han demostrado tanto la física como la bioquímica—, no se vuelve propiamente dicho fenómeno sino hasta que es traído a la palabra; es decir, cuando es integrado al mundo, *es*”.<sup>37</sup>

En tanto que el *Ser* es una expresión del logos, puede sostenerse que aquél es dialéctico. Pero esto se debe, fundamentalmente, a que todo decir, esto es, toda acción del logos, implica su modo de ser dialéctico. Al respecto, Horneffer apunta que: “[...] pues si [el *Ser*] habla de sí consigo significa que es dialéctico —que tiene la capacidad de des-doblarse para completarse, aunque sea momentáneamente, con el *logos*—, idea que Nicol había negado categóricamente al afirmar que ‘la dialéctica no es atributo del *Ser*’”.<sup>38</sup> Efectivamente, Nicol niega enfáticamente que el *Ser* sea dialéctico. Y lleva a cabo tal prohibición porque supone que el logos acontece

<sup>35</sup> E. Nicol, “El retorno a la metafísica”, en *Ideas de vario linaje*, p. 34.

<sup>36</sup> Sobre la cuestión del habitar, *vid.* R. Horneffer, *op. cit.*, pp. 214-216.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 188.

misteriosamente en el seno del Ser.<sup>39</sup> Con las tesis de Nicol, podría decirse que, dado que el Ser antecede al logos, el primero está más allá del operar dialéctico de este último. No obstante, la observación que Horneffer ofrece en la cita concuerda con la idea de Nicol, según la cual, desde que hay logos, el Ser se desdobra y *habla de sí*.

No obstante, es llamativo que el Ser *hable de sí* desde que hay logos. Sin duda, como Horneffer apunta, esto implica que el absoluto al que Nicol hace referencia no está al margen del logos y, por lo mismo, en tanto que *dia-loga* consigo mismo, necesariamente es dialéctico. Pero esto sugiere que quien ejecuta la acción de *hablar* es el Ser y, por consiguiente, emplea el logos para ello. Así, el modo en que Horneffer señala el carácter dialéctico del Ser podría dar la impresión de que el Ser sigue considerándose como *anterior* al logos y, más todavía, que *porque* el Ser es dialéctico, el logos acontece como manifestación de dicho carácter.

Así pues, la fórmula “el Ser es dialéctico” no debe interpretarse en el sentido de que haya algo denominado *Ser* cuya propiedad fundamental sea la de ser-dialéctico. Es dialéctico el logos y el Ser, en tanto expresión suya, entraña también un carácter dialéctico. Ahora bien, con base en esto puede afirmarse que el Ser es una con-figuración *poético-simbólica* (no se olvide que todo logos es *poético*) donde se con-junta el logos mismo y aquello que *hay*. El logos se re-crea creando *simbólicamente* lo real, lo configura y lo hace algo más, lo *altera*, confiriéndole sentido. Pero el logos indica, en su actividad creadora, que siempre *hay* algo que *se deja expresar* por su presencia. Toda palabra imprime el Ser ante quien habla, esto es, manifiesta la presencia de lo otro y lo configura de ciertos modos para hacerlo comprensible. Pero, en ese mismo instante, también deja ver la ausencia de cómo pudiera ser aquello mentado por el logos: en el *hacer presente* el logos también señala lo ausente. Esto último es el hecho de que, allende el logos, *hay*.

En español, el verbo *haber* es tremendamente complejo. Su procedencia etimológica es, asimismo, bastante amplia. Como se sabe, el verbo en cuestión proviene del latín *habere*, cuyo significado fundamental es *tener*.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Incluso, el catalán llega a afirmar que “sin el logos, Ser y materia serían equivalentes”. Y, previamente, el filósofo sostiene que “ya no debemos preguntar cómo es posible que el hombre transforme la materia, aunque esto no deja de ser asombroso; debemos preguntar más bien cómo pudo transformarse la materia para que de ella saliera este ser inmaterial que es el logos”. La cuestión, para Nicol, es ésta: ¿cómo surge del Ser (que es la materia) el logos?

<sup>40</sup> Cf. Real Academia Española, *Diccionario panhispánico de dudas*.

En este sentido, *haber* podría ser considerada la acción por la cual alguien tiene algo (como cuando se dice “*tiene (hay)* en su casa tantas cosas”). Sin embargo, el verbo *haber* en su modo impersonal es mucho más rico y, sobre todo, más vigente.<sup>41</sup> *Haber* es una acción que, en sentido estricto, no realiza ningún sujeto (ni gramatical ni, desde luego, ontológico). El haber es lo acaecido, es lo dispuesto y lo *tenido*. De este modo, todo cuanto sea necesariamente es un *haber*. Si algo *es*, se debe a que *lo hay*. Por tanto, aquello de lo que todo logos habla es de *lo que hay*. De este modo, la palabra-razón *vuelve expresión* el haber y permite que el ser de la expresión (quien *habita* en el *haber*) lo recree simbólicamente. Cuando Horneffer anuncia que el Ser adviene con el logos, no recurre a la nada. Es decir, el discípulo de Nicol no niega el Ser para afirmar, como Heidegger, que *nada* es el fundamento. En sentido estricto, Horneffer indica (y, por lo mismo, abre) el límite del logos mismo: la palabra, al hablar, *recrea* lo que *hay*. Dice el autor:

Hemos dicho que, desde una perspectiva fenomenológica, *no* hay Ser, sino que *hay* entes que son siendo. Esto puede interpretarse como el enunciado o *fórmula* que pretende englobar lo ente en general, humano o no. Sin embargo [...] el hombre tiene una característica que lo distingue de lo otro: la capacidad de transformar y dar sentido, con el logos, al *haber*. [...] lo que *hay* lo *habita* el hombre.<sup>42</sup>

En el *haber*, el filósofo mexicano finca las bases para indicar que, *más allá del logos y la expresión* se encuentra lo que *hay* y, por consiguiente, se muestra que en ese *haber* el hombre *habita*. La totalidad es un *haber* que, siendo total, sin embargo no se agota porque siempre se enriquece con el acto creativo del logos. Que haya *más allá* del logos y la expresión (y, por lo tanto, del Ser) no implica postular un mundo transmundano. Se revela a ojos de Horneffer una apertura simbólica: el logos, *poéticamente*, transita y aumenta lo que *hay*. Al hacer esto, lo *habita simbólicamente*.

<sup>41</sup> Esto se afirma porque, con el verbo *tener*, *haber* dejó de operar regularmente como verbo personal, si bien no ha caído en desuso por completo. Cf. *Idem*.

<sup>42</sup> R. Horneffer, *op. cit.*, p. 214.



### III. Sentir y expresión

#### 1. Más allá de la palabra

Expresando, el hombre habita el mundo. Aquél es, de acuerdo con las tesis filosóficas de Nicol, el ser de la expresión.<sup>1</sup> Como se ha ido mostrando a lo largo de este trabajo, la relación de la expresión con el logos es fundamental: sin éste, a ojos de Nicol, la expresión no es. Pero a pesar de que el pensador catalán afirma una y otra vez que el logos es, esencialmente, palabra y razón, resulta peculiar que la expresión no *parece* limitarse a ello. Incluso, el propio filósofo ofrece una declaración que asombra por la hondura de lo que revela y por ser una puerta que abrió y que, sin embargo, se negó a cruzar. Dice el catalán lo siguiente:

¿Es la música una forma de expresión? Pues recordemos el tema del primer movimiento en el *Concerto* de Beethoven para violín, y más precisamente el enlace obligado con ese tema en la conclusión de la gran *fermata*. Lo memorable en este caso no es la fuerza evocadora del tema mismo, no es la ternura melódica, ni la pureza de un sentimiento lírico que ha logrado liberarse, precisamente, de la sensibilidad, y nos hace *sentir en el espíritu*, donde al parecer estaríamos a salvo de todo lo sensible. Pero no es esto: lo memorable de esta expresión lírica es más bien el arte perfecto con que se produce el enlace entre un tema melódico y otro tema, entre éste y sus variaciones, sin quebrar la secuencia de estado de sentimiento en el espíritu. La melodía es hija de lo que llaman inspiración, e incluso la más bella se pone a veces al alcance de un

<sup>1</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 133-153.

alma mediocre; pero la articulación, el nexos, el enlace, la continuidad con fluida variación, sin quebranto ni punto en falso: esto es obra de libertad creadora. *Es logos hecho música, y en él está presente el ser del hombre entero que expresa.*<sup>2</sup>

Este pasaje deja ver el hecho de que se da una forma del logos que *no se identifica con la palabra*. En el caso que Nicol propone —esto es, la música—, la palabra no se pondera como *medio de expresión*. En el *Concerto* referido por el filósofo, ni siquiera interviene la voz humana. Lo transmitido por la música, además, no exige el conocimiento técnico ni tampoco el dominio del solfeo, siquiera. A pesar de ello, es claramente expresiva porque comunica a los hombres un conjunto de emociones y sensaciones sin necesidad de la palabra. ¿Es posible, por lo tanto, que el logos sea algo más que palabra? Sin duda, todo logos es comunicativo: es un *decir* que vincula dialógicamente, incluso al individuo consigo mismo. La cuestión es si sólo puede haber comunicación de manera verbal. Y el caso de la música que plantea el propio Nicol muestra claramente que no. El logos puede *comunicar* sin reducir esta acción al lenguaje verbal.

En el primer capítulo del presente trabajo, se señaló la interrelación que hay entre la racionalidad y la palabra. Como se indicó, Nicol enfatiza que la facultad racional y la expresión verbal son los dos lados de una misma moneda. En este sentido, desde la óptica del autor de *Formas de hablar sublimes*, todo pensar es una articulación lingüística y toda forma verbal es el ejercicio de la racionalidad. La cuestión ahora consiste en hacer notar que, si bien esta afirmación es adecuada, no por ello hay que coincidir en el hecho de que a esto se limita el logos. Dicho de otro modo, es aceptable la idea de que lenguaje verbal y facultad racional acontecen juntos, pero no que es lo único que caracteriza al logos. Si este último puede expresarse de modos distintos al verbal, entonces es posible señalar que la racionalidad también queda estrecha frente a los alcances del logos mismo.

Cuando el logos queda *definido* como palabra y razón, se advierte el problema sobre su propio origen. Así, buscar *razones* para explicarse el modo en el cual vino a ser, resulta claramente un contrasentido. La razón, desde luego, no puede ir más allá de sí misma. El lenguaje, entonces, queda limitado cuando pretende allanar el terreno de lo inefable. Como puede notarse, entonces, la limitación de asumir al logos como palabra y razón queda ex-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 29. Las cursivas finales son mías.

puesta cuando se busca su propio origen. Pareciese que se cumple el *dictum* kantiano según el cual la razón está condenada a plantearse cuestiones que ella misma es incapaz de resolver: su impulso la arroja hacia aquello que, no obstante, la rebasa. Pero acaso este fenómeno sea, en todo caso, un síntoma o un punto de partida para averiguar si el logos no posee *otra* forma para saber de sí mismo y, por lo tanto, para expresarse.

Nicol tiene razón cuando afirma que “lo primero que el logos descubre sobre sí mismo es un atributo negativo, esencial para su definición: el logos *no* ha existido desde siempre”.<sup>3</sup> El logos, entonces, tuvo un origen. Resulta un misterio para el catalán que no hubo nada que explicase el advenimiento del logos: “La materia precede al logos. ¿Cómo se desprendió de ella?”.<sup>4</sup> En sentido estricto, no pudo haber *razón alguna* que determinase el surgimiento del logos porque la razón *se da* sólo cuando hay logos. Por consiguiente, ofrecer una explicación que dé con la causa del surgimiento del logos sería un contrasentido, pues se asumiría una *racionalidad* que propicia el advenimiento de la palabra-razón. Dicho en otros términos, es imposible *dar razón* de lo previo al logos porque no hay racionalidad que le anteceda. El logos puede, sobre sí mismo, ejercer una *crítica*, esto es, un recorrido interno que le permite comprenderse en una suerte de *diálogo* consigo.

Sin embargo, el logos encuentra cuando ejerce una crítica sobre sí mismo el modo peculiar de su ser: mira el proceso de su despliegue, el modo de operar con que está dotado y los alcances que posee. De este modo, el logos parece revelarse, al efectuar una crítica sobre sí, como una racionalidad-lenguaje que opera dialéctica y simbólicamente, pues integra en unidad discursiva aquello que se presenta frente al individuo, mostrándose mediante una representación simbólica. Pero en esta acción que lleva a cabo el logos, se muestra su propia limitación en dos sentidos. Por un lado, el logos integra lo otro que no es él mismo para expresarlo después mediante representaciones simbólicas. Mas el proceso de integración de lo ajeno al logos es algo que éste no puede explicar.<sup>5</sup> Por otro lado (y vinculado con lo anterior), una limitación más de la palabra-razón estriba en que no puede establecer el momento en el cual ella misma comenzó a ser. Esto, por cierto, es una aporía propuesta por el logos mismo, toda vez que él mismo *supone* que tuvo que haber un origen de sí.

<sup>3</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 258.

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

<sup>5</sup> Sobre este punto se volverá en el siguiente apartado.

El logos es un acontecimiento que no tiene razón de ser. Es decir, el advenimiento de la racionalidad y el lenguaje (si es que a esto se limita el logos) no puede ser explicado en términos racionales porque —insisto— no hay racionalidad más allá del logos. Por tanto, no puede ofrecerse un *discurso* en el cual se narre el advenimiento de lo *lógico*. Todo decir que intente referirse a lo previo al logos está condenado, por principio, a reiterar y replicar la presencia del mismo. Incluso, para señalar aquello que se asume como distinto del logos, se emplea una palabra. *Silencio* es el término que, discursivamente, intenta ir más allá del fuero del logos.<sup>6</sup>

Pero acaso haya que mirar con más cautela la cuestión y partir del hecho mismo. El logos es capaz de mirar-se por su carácter dialéctico. Puede volcarse sobre sí para ser *objeto* de sí mismo. En este sentido, el logos es, para y por él mismo, un fenómeno. Al mirarse desde sí, el logos puede percatarse de que es capaz de representar de forma *creativa* (es decir, simbólicamente) lo que, a su vez, se le manifiesta como distinto. En este tenor, el logos se revela como *apertura*, como aquello que, pese a ser transformador porque in-funde sentido, se co-responde con eso otro que *hay*. De este modo, el logos encuentra que su propio acontecer se debe a un con-tacto.

El logos es la condición de un ente capaz de manifestar el resto de los entes con quienes habita (y con ello darse a conocer a sí mismo) como fenómenos. Este ente, huelga decirlo, es el hombre. Pero el ser humano —en esto hay que insistir— no es un ser cuya existencia se dé *primero* y *después* éste genere o produzca el logos. En el hombre, el logos es una latencia porque es condición suya. En este sentido, no puede afirmarse que el logos sea el resultado de un *artificio*. El ser humano posee la capacidad de sentir y exponer simbólicamente lo sentido. Así pues, en el humano todo está fraguado para que el logos se manifieste, no para que se invente. A partir de esto, incluso el mínimo estímulo que el cuerpo siente es, en ese mismo instante, un acto comunicativo y expresivo. El logos, pues, se manifiesta en el sentir del cuerpo humano. Ello es así porque, como el propio Nicol señaló

<sup>6</sup> Y, sin embargo, el silencio como tal también es expresivo. ¿No es, acaso, porque hay logos que el silencio *dice algo*? Acaso se deba al carácter dialéctico de la palabra el hecho de que el silencio sea también comunicativo. La peculiaridad de éste, entonces, radica en que tiene *sentido*, es decir, es una manifestación de algo que se insinúa de manera muda. En el silencio, la palabra re-posa de forma ausente, pero su ejercicio comunicativo y, desde luego, significativo, persiste.

en su *Metafísica de la expresión*,<sup>7</sup> no hay sensaciones al margen de la presencia del logos: el sentir es una forma de comunicarse. Por tanto, este *logos sintiente* o este sentir-lógico no es necesariamente una articulación verbal que dependa de un sistema simbólico determinado y, consiguientemente, que requiera ser aprendido. El sentir comunica algo en su acontecer (por lo cual cumple con la condición simbólica), pero no requiere de signos para simbolizar, como el lenguaje.

Pensar y hablar son acciones que, en rigor, se aprenden y se van perfeccionando en el despliegue efectivo de la vida. Sin duda, hasta que se interactúa con los otros una determinada lengua posibilita el ejercicio de la comprensión intelectual y la comunicación verbal. ¿Quiere decir esto que sólo hasta que se aprende a hablar se adquiere el logos? Nicol parece creerlo cuando dice que “[...] *el logos se adquiere*. Se adquiere por la acción didáctica de otro ser lógico”.<sup>8</sup> Si la expresión se reduce al logos (comprendido como razón y palabra), ¿ello quiere decir que también es adquirida hasta que se interactúa con el otro? Entonces, siendo aún más radicales, ¿se ha de afirmar que la expresión, o sea la condición ontológica del ser humano, es una adquisición, es artificial?

Si la expresión es el modo de ser del hombre, entonces no puede ser algo adquirido. Por consiguiente, la expresividad es más que racionalidad y lenguaje. Por lo tanto, es menester afirmar que el logos *no se reduce al lenguaje y la facultad racional*. El hombre, además de que posee facultad racional y capacidad lingüística, es un ser que siente. Incluso, podría decirse que el ser humano vive *atravesado* por el sentir. O, dicho en otros términos, porque se encuentra *sintiendo* en todo momento, su ser es más que lenguaje y racionalidad. De hecho, por estar sintiendo, el pensar y el hablar se dan con el sentir.<sup>9</sup> Ahora bien, este *más allá* no quiere decir que se trate de una realidad distinta al pensamiento y el lenguaje verbal. Al persistir sintiendo, el hombre expresa y comprende: configura, por tanto, un diálogo consigo mismo.

Si, como Nicol afirma, con Parménides se originó la primera gran crisis de la metafísica (y de toda ciencia posible), al asumir que devenir y ser eran dos realidades incompatibles, también se debe indicar que tal escisión suscitó la sospecha sobre el cuerpo y los sentidos. De este modo, aquel que tu-

<sup>7</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 143.

<sup>8</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 264.

<sup>9</sup> En la investigación de tesis que sustenté para obtener el título de licenciatura, trabajé en extenso este tema. *Vid. C. Vargas, op. cit., passim.*

viera pretensión de llegar hasta lo eterno, inmóvil y, en suma, a lo que siempre es de veras, tendría que renunciar a los datos que todo sentir le otorga. Se construyó, de esta manera, un hiato al interior del humano mismo: de una parte estaría la racionalidad y, de otra, la sensibilidad y la emotividad.

De manera taxonómica, es posible señalar que hay distintos modos en que el sentir se manifiesta. Desde luego, no es lo mismo la percepción intuitiva, la sensación de órganos internos en el cuerpo y las emociones que se gestan en uno mismo. A pesar de ello, todas tienen en común el hecho de que *se sienten* y, por ello, todas constituyen, pese a sus diferencias cualitativas, una constelación a la cual se refiere el término *sentir*. Pero gran parte de la tradición filosófica asumió que nada de ello permitiría alcanzar la esencia de las cosas. En efecto, se creía que toda percepción, sensación o emoción únicamente atendía a lo contingente. Por lo tanto, se negó validez a todo el ámbito del sentir por alejar de lo esencial. Más todavía, se asumía que el único modo de permitir el acceso a lo real era prescindiendo del sentir en su conjunto.

Ejemplo de esto último es el propio Parménides. En efecto, cuando la diosa muestra al eléata el único camino de la verdad, le indica que “sólo lo mismo puede ser y pensarse”,<sup>10</sup> más adelante reitera que “un solo camino narrable [y pensable] queda: que es”.<sup>11</sup> Así, sólo la racionalidad es capaz de transitar hasta lo que, eternamente, persiste inmutablemente como lo que es. Lo sensible, en cambio, queda proscrito y alejado de la posibilidad de llevar a la verdad, pues ello induce a la *opinión* de que las cosas son y no son. Por consiguiente, lo sensible sería la causa de que el error se manifieste y oculte la verdad.

Así como Parménides, también Aristóteles señala que lo sensible no basta para llegar al conocimiento de lo que es. Aunque el estagirita no niega rotundamente lo que aporta el ámbito del sentir, sin embargo sostiene que es insuficiente. Por ello, al inicio de su *Metafísica*, tras haber declarado que “todos los hombres por naturaleza desean saber”, afirma que “señal de ello [del deseo natural por saber] es el amor a las sensaciones”.<sup>12</sup> Sin embargo, el estagirita continúa su consideración afirmando: “pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últi-

<sup>10</sup> Parménides, DK B3.

<sup>11</sup> Parménides, B8.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1, 980 a 20-21.

mos *son más inteligentes y más capaces de aprender* que los que no pueden recordar”.<sup>13</sup> Así pues, sólo si la sensación produce la memoria permite acceder al conocimiento. De lo contrario, la pura sensación queda relegada a lo más alejado del saber.

En los albores de la modernidad, Descartes admite sin reparos en sus *Meditaciones metafísicas* que no es posible confiar en los sentidos: “Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”.<sup>14</sup> Es claro, entonces, que el sentir no puede llevar a nada, en sentido estricto, *estable*. La in-estabilidad se muestra en el ámbito del sentir y, por tal razón, no puede considerarse la base del conocimiento. Así, se presupuso que sólo la racionalidad posee la capacidad de llegar a la *raíz (ratio)* de las cosas mismas. De este modo, la facultad racional sería la aptitud que el hombre posee para alcanzar *aquello en virtud de lo cual algo es lo que es*. Se asumió que merced a esto último, los entes se *establecen* y, por consiguiente, se *de-finen*. La racionalidad podría, entonces, alcanzar la identidad de los objetos.

En la tradición empirista se afirmaba que todo cuanto es posible conocer se origina en los sentidos y mediante la percepción. Sin embargo, el papel conferido al ámbito del sentir se limitaba al de ser proveedor de los datos iniciales con los cuales la razón podría establecer las relaciones que ofrecieran la unidad de lo real. De este modo, sólo podía saberse algo de forma unitaria a partir de que los *datos de los sentidos* fueran codificados y ordenados por la razón. Ejemplo de esto es ofrecido por David Hume, quien afirma que:

A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos [...]. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay *entre sentir y pensar*.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1 980 a 29- 980 b 2.

<sup>14</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 94.

<sup>15</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 1, 1, 1-2, p. 43. Las cursivas finales son mías.

Así, el empirismo sencillamente coloca una función mecánica (imprescindible, eso sí) al despliegue del sentir. No obstante, sin racionalidad el puro sentir no daría mayor información y se disiparía en la infinita diversidad que se le presenta.

En las filosofías idealistas de Kant y Schopenhauer, la presencia del sentir se torna más importante, pero sigue manifestándose como *dependiente* de la racionalidad. En efecto, tanto para el prusiano como para el autor de *El mundo como voluntad y representación*, el plano del sentir o lo estético se conforma mediante conceptos puros *a priori* de la razón.<sup>16</sup> Dichos conceptos son *tiempo* y *espacio*, y su operación permite el ejercicio de la *intuición*, esto es, la posibilidad de captar los entes en un aquí y ahora. De este modo, todo lo que se sintiese sería posible *porque* operan los dos conceptos mencionados. La percepción, entonces, depende siempre de la estructura racional que opera como la base del conocimiento. En este tenor, para los filósofos germanos todo sentir sería el resultado de una estructura *pura*, a saber, la *intuición pura*, conformada por el tiempo y el espacio.

En suma, diversas posturas filosóficas han intentado mostrar cómo se conecta el ámbito del sentir con la facultad racional y, consiguientemente, con la capacidad verbal. Sin embargo, acaso haya que indicar, como señala Nicol, que el error se encuentra en el planteamiento de la cuestión. El sentir es un hecho: todo hombre siente. Esta obviedad, sin embargo, es el punto de partida que da lugar a una forma del logos que se halla *en* el sentir mismo. Todo cuanto se siente es, inmediatamente, *comunicado* a quien siente. Por consiguiente, no se trata de dos funciones que operan coordinadas en sucesión. Dicho en otros términos, no es posible experimentar que *primero* se sienta y *después* se genere el mensaje de que *algo se ha sentido*. En rigor, es imposible acceder a *sensaciones puras*, tanto como es inaccesible una captación de la *razón pura*. Incluso la comprensión de lo que se considere *pura racionalidad* brinda la *sensación* de asombro. Así, entender la *pureza* de lo racional no deja al observador incólume: hay algún tipo de reacción que se siente. Más todavía: la comprensión es una experiencia, es decir, *un sentir*.

Correlativamente, la especulación en torno a la *pura sensibilidad* previa a la razón es una hipótesis, no una experiencia. Este postulado permite suponer que la pura sensibilidad corresponde a lo contingente, a lo parcial y,

<sup>16</sup> Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 65-91 [A19/ B33- B73]. También vid. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, §3 y §4, pp. 88-95 [7-15].

por consiguiente, únicamente al devenir que no fija nada. Pero, en rigor, no se tiene una experiencia de este tipo, es decir, no se da nunca el puro sentir al margen del logos. Por esta misma razón tampoco se tiene experiencia de lo contingente y particular sin unidad. La multiplicidad *pura* es inaccesible: siempre se da *una* multiplicidad. Esto es así porque, al sentir, se manifiesta *una* cosa en *un* conjunto de relaciones. De este modo, el sentir es comprensible porque *dice* que algo se manifiesta *con-tactando* el propio ser. El sentir, por tanto, es comunicativo. Vale decir: expresivo.

Sentir es un modo de con-figurar aquello que se imprime al contacto con uno mismo. Así, el sentir parece revelar un carácter *recreativo*. Por consiguiente, se trata de un ámbito *poético*: sentir es recrear lo que toca al cuerpo. En este sentido, se advierte que el sentir también opera de manera comunicativa, pues en su acontecer el individuo *se entera* de que *hay* algo que se manifiesta como siendo presente. Así, la presencia se da no sólo merced a la palabra y la razón, sino también en el hecho “puro y simple” de sentir. La presencia del Ser en los entes no depende, exclusivamente, de la formulación verbal para saberse: al sentir, siempre se manifiesta algo que *es*. De este modo, el Ser se muestra desde el sentir: la presencia se da merced al cuerpo entero. Por otra parte, todo cuanto se siente es *materia* de lo que puede formularse verbalmente y figurarse mentalmente. Así, el sentir se revela como el complemento *simbólico* imprescindible de la palabra y la razón.<sup>17</sup>

Asimismo, el sentir parece mostrar una naturaleza dialéctica. En efecto, en el sentir se da la re-creación de aquello que *toca* al propio ser. Lo otro se deja sentir manifestándose como algo que *es* y, además, de determinada manera. El sentir sintetiza el aparecer del ente, ubicándolo y brindando cualidades que no son idénticas a otra cosa sentida. En el sentir, pues, converge lo otro con uno mismo y, dado que toda alteridad es una forma del no-ser, resulta entonces que en el sentir se unen el ser y el no-ser: al sentir, se afirma que *lo otro* es. Pero el sentir es dialéctico, también, porque es una especie de diálogo con uno mismo. En efecto, todo cuanto se siente es comunicado

<sup>17</sup> A partir de este punto, el término *símbolo* comienza a adquirir otro significado. En efecto, al mencionar que el sentir es *complemento simbólico*, se quiere decir que el sentir *comunica* o *dice desde sí* algo que puede ser representado por la capacidad racional-verbal. *Símbolo*, entonces, ya no se refiere exclusivamente a aquello que emplea la palabra-razón para con-formar la comunicación. El símbolo, por tanto, amplía su propia función, pues ya no se limita al ejercicio verbal y racional. Simbólico es todo cuanto *diga* o *comunique* algo. Así, el sentir es *simbólico* porque comunica lo sentido, incluso sin la intervención o mediación de palabra alguna.

simbólicamente por uno mismo. Nicol da la pauta para sostener esto cuando 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 el νοῦς, y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales”.<sup>18</sup> El logos está “presente y activo” en el sentir y, correlativamente, todo sentir es una expresión del logos.

Por lo anterior en el sentir lo otro se manifiesta y, en sentido estricto, dice algo incluso sin la necesidad de articular palabras. En la imagen que brinda una mirada, en el sonido que se escucha, en la textura del tacto, el aroma o el sabor, lo otro se comunica sin intervención de la palabra. Ello no implica, desde luego, que tales experiencias sean incomunicables por medio de términos. Ciertamente, todo cuanto se siente puede ser recreado simbólicamente en el lenguaje, pero sin *identificarse* con aquéllo.

Podría pensarse, por lo dicho hasta aquí, que la palabra siempre es posterior al sentir. Mas si se sostuviese esta afirmación, inevitablemente se estaría validando la misma tesis que, en su momento, sostuvo el empirismo, a saber, que *primero* se da aquello que se siente y *después* se genera el lenguaje. Lo impresionante del logos es que en cada una de sus manifestaciones, todo se implica recíprocamente. Así, todo cuanto es sentido puede ser verbalizado, aun cuando lo dicho en palabras no sea *exactamente* lo mismo que lo sentido efectivamente. Sin embargo, la palabra expone de manera *palpable* el sentir propio a un ajeno: por el verbo, el sentir se transmite. Pero también el sentir puede brindar, sin palabra alguna, un mensaje: el encuentro de las miradas, un abrazo, el estrechar de manos. En razón de este fenómeno, es posible indicar que la palabra *estimula* una determinada vivencia que, por ser tal, *se deja sentir*. La palabra no es una mera formulación que se capta intelectivamente: su recepción es siempre visual o sonora y, por consiguiente, algo que se siente.

Pero además de que toda palabra se siente en términos fisiológicos, también es verdad que genera alguna determinada sensación por el mensaje que transmite. Así, todo término *contacta* al otro: la comunicación verbal se revela, entonces, como un *sentir compartido*. Así pues, la palabra (y la razón indisociablemente ligada a ella) no sólo transmite un significado que se decodifica en la facultad racional del interlocutor. En sentido estricto, dado que toda palabra es transmisión de lo captado por un individuo, no sólo se

<sup>18</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 143.

le comunica simbólicamente una referencia que lo lleva hacia la cosa o la cuestión que suscitó la articulación verbal. Con la relación simbólica de los términos el hombre toca al prójimo y, ambos, con-tactan la realidad mentada en la palabra. Es decir, en la comunicación intersubjetiva, los interlocutores *se sienten mutuamente y en relación con una realidad común*.

Así pues, el logos no se limita a la razón y la palabra como manifestaciones que se mantienen al margen de la riqueza que el sentir comporta. Por el contrario, este último es otra manifestación del logos que interactúa con aquellas otras. El logos, por tanto, permite que la expresión *se sienta* y, recíprocamente, todo sentir es expresivo. Por consiguiente, habrá que afirmar que el ser de la expresión es tal, no sólo porque genere simbólicamente la palabra y, por consiguiente, dé razones, sino porque es un ente que siente. Y, en el acaecimiento de su sentir, hace expreso su ser-sintiente y expresa también la presencia de lo otro y el otro. Así, puede afirmarse que dado que siente, el otro no puede pasarle des-apercebido. La presencia silenciosa ajena del congénere es comunicante porque se deja sentir. La mostración del ser ajeno pero común al propio porta sus rasgos característicos, como indica Nicol, “a flor de piel”. Esta presencia se manifiesta, invariablemente, como sentir.

## 2. Sentir lo que hay: más allá de la expresión

La expresión no es una función mecánica. El acontecimiento de lo expresivo hace patente que no se trata de una mera operación automática. Esto quiere decir que la expresividad no se reduce al resultado de un conjunto de disposiciones fisiológicas que, motivadas por un estímulo, se activan. Junto con Nicol, considero que expresar es el modo de ser del hombre. Lo cual significa que todo aquello que hace el ser humano, el cúmulo de cuanto piensa, crea y, en suma, el despliegue de su vida, *es* expresión.<sup>19</sup> En este sentido, por referirse a toda acción humana, la expresividad no se puede reducir a una mera cualidad entre otras. Por el contrario, para Nicol es claro que la expresión es el dato fundamental que muestra cabalmente el ser del hombre; es la evidencia de que éste es el *ente que expresa*.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 133. En este lugar, Nicol afirma que “El hombre *es* expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos [...]”.

De acuerdo con las tesis nicolianas, la expresividad es dato apodíctico y, en tanto que tal, es aquello que se muestra inmediatamente en el hombre.<sup>20</sup> Por esta razón, el ser humano, con su simple presencia, expone su ser. La expresión, asimismo, es *comunicación*. Este último término debe entenderse en un doble sentido: por un lado, es la acción de vinculación intersubjetiva que los hombres llevan a cabo mediante relaciones simbólicas. De acuerdo con Nicol, la relación simbólica eminente es el lenguaje, es decir, la capacidad de *transmitir* a otro, mediante signos —primordialmente palabras—, lo otro (lo cual corresponde al significado). Por otro lado, la comunicación es el acto de *ser comunes*. Es la confirmación de la comunidad a partir de las relaciones simbólicas: los inter-locutores y aquello sobre lo que hablan se manifiesta en la comunicación.

Además de ello, Nicol señala que la expresión también deja ver la singularidad que distingue a cada individuo. La acción de expresar es constante en cada hombre, pero el modo en el cual cada uno articula la expresividad es siempre variado y diverso e, incluso, irrepetible. La expresión de un individuo es la reafirmación de la comunidad ontológica del ser humano, pues todo hombre es expresivo y, a la vez, una forma particular de expresión posible. La unidad y diversidad de los hombres convergen y se manifiestan en la expresividad.

Nicol piensa que la expresión es la base de la cual debe partir todo análisis ontológico del hombre. Esto es así porque el filósofo acota que la expresividad es el *quid* por el cual el ser humano se distingue eminentemente del resto de los seres. De este modo, para el filósofo, la expresión es condición exclusiva del hombre. En este sentido, Nicol afirma que:

[...] el proyecto de una metafísica de la expresión que se base en datos primarios de la experiencia ha de iniciarse como una ontología del hombre. La novedad que pueda atribuirse al proyecto no dependerá, por tanto, de que sea posible por fin elevar los fenómenos expresivos al plano correspondiente a un tratamiento metafísico (superior al de la física de la expresión), sino de que esta elevación resulte necesaria por el hecho de que la expresión aparece fenomenológicamente como el rasgo primario y distintivo del ser hombre. [...] Sólo falta que la teoría filosófica se abra a la comprensión de ese reconocimiento implícito que efectuamos cotidianamente: la expresión es *lo único* que

<sup>20</sup> *Idem.*

nos permite conocernos unos a otros. [...] El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología en general.<sup>21</sup>

La expresión es exclusividad humana, según el pensamiento de Nicol. Con esta tesis, el autor escinde la unidad de lo real al asumir que, frente al conjunto de entes no-humanos, el ser expresivo posee la capacidad de nombrar y pensar la unidad, al tiempo que puede otorgar *sentido* al resto de los entes,<sup>22</sup> haciéndolos algo *más* que meras entidades colocadas *ahí*. El ser de la expresión, así, es radicalmente distinto porque posee la capacidad de *exponer* las cualidades que el orden de lo óntico es incapaz de expresar por sí mismo. Frente al ser de la expresión, piensa Nicol entonces, el resto de los entes son, ontológicamente, homogéneos, pues las distinciones cualitativas sólo se muestran merced a la presencia expresiva del hombre. Es éste, por tanto, quien *distingue* la diversidad de lo ente. Así, el resto de las cosas son unívocamente relegadas al plano de lo no-expresivo. Esta diferencia, a la cual Nicol denomina “legítimo dualismo”,<sup>23</sup> conlleva un problema fundamental: dado el hiato entre lo humano y lo no-humano, ¿cómo es posible afirmar que lo real se muestra como unidad?

Como puede apreciarse, el planteamiento del pensador catalán supone una tesis antropomórfica. Nicol *identifica* expresividad y humanidad. Al hacer de la expresión la característica *exclusiva* del hombre, el catalán genera implícitamente una nueva forma de solipsismo: la expresión *sólo es* ahí donde hay humanidad. El autor lleva a tal punto la cuestión de que la expresividad *sólo es humana*, que incluso ofrece razones por las cuales ni siquiera los animales pueden ser considerados expresivos. Sobre esto, vale la pena reproducir de manera íntegra un largo pasaje sumamente perturbador:

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 133-134.

<sup>22</sup> El fenómeno comunicativo supone movimiento: el hecho de ir desde el que comunica hasta el receptor. Este movimiento, entonces, se revela como una *dirección*: un dirigirse-a. Así, se revela en este acontecimiento lo que se llama *sentido*. Ahora bien, el sentido se muestra, a su vez, como un doble movimiento: por un lado, el que va del emisor al receptor del mensaje y, por otro, el que lleva a los interlocutores hacia lo referido simbólicamente y que les permite constatar que hay una *realidad común* sobre la cual con-versan.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 148.

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 expresividad humana. Sobre ésta no hay ninguna duda; la otra no es sino una presunción. El tenor de la pregunta es decisivo: queremos saber si *también* el animal es un ser expresivo. [...] La naturaleza no responde como el animal domesticado, el cual parece a veces comportarse como un interlocutor, y compartir incluso nuestras emociones. Pero no es necesario efectuar un análisis de su comportamiento para dilucidar la cuestión de su presunta expresividad. Esta cuestión se resuelve por principio. [...] el animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su misma 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.<sup>24</sup>

De esta cita resalta alarmantemente la oración: “Vida y expresión no son lo mismo”. Con tal afirmación, Nicol sugiere que la vida en general no es expresiva porque no posee *sentido*, es decir, ella misma se ofrece unilateralmente como un mero proceso orgánico que sólo opera ejerciendo funciones biológicas. Es decir, la vida, desde sí misma, no genera expresividad alguna porque se desarrolla *necesariamente* como un persistir irreflexivo hasta el cese de las funciones orgánicas mismas. Vivir es, pues, una acción biológico-necesaria y, por lo mismo, carente de significación en sí misma. Por ello, que algo esté vivo parece no implicar el hecho de que sea expresivo.

Pero el ser humano es un ente distinto. Su eminencia le hace, según Nicol, sobre-ponerse a la determinación biológica. De este modo, el hombre no sólo vive sino que su vivir adquiere *sentido* porque despliega un conjunto de relaciones simbólicas mediante el logos, que ningún otro ente puede llevar a cabo. Así, el hombre no sólo vive biológicamente, sino que posee la capacidad de irse con-formando en comunidad dialógica y, de este modo, *ser más* que un ente viviente. Dado que, según la perspectiva nicoliana, el hombre es capaz de esto y ningún otro ente puede hacerlo, sólo al *homo*

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 156-157.

*sapiens* está dada la posibilidad de *expresar* su propia vida *motu proprio*; esto es, desde sí, el hombre se forma expresando su peculiar modo de vivir, a través de todas sus actividades. Por ello, indica Nicol, el hombre genera *cultura*, es decir, la manifestación concreta, histórica y sobre-natural de plasmar su ser en el mundo.

Además de lo anterior, Nicol piensa que el hombre es el ser de la expresión porque es el único *ser simbólico*. De acuerdo con esta idea, la expresividad es tal porque, como ya se ha indicado desde el inicio de este trabajo, incluso la sola presencia del hombre es *comunicativa*. El hombre es, entonces, el ser que hace manifiesto el despliegue de relaciones simbólicas que permiten la comunidad intersubjetiva de sus congéneres. El lenguaje es, precisamente, la forma de vinculación simbólica evidente que establece el ser humano y que, a la vez, lo diferencia del resto de los seres. Así, ser simbólico significa: tener la capacidad de comunicar y establecer *signos* y *significados* que vinculan dialógicamente a los hombres al referirse a los diversos entes experimentados por los interlocutores y sobre los cuales con-versan.<sup>25</sup> El hecho de que los hombres comprendan, interpreten y respondan a los símbolos es un proceder constante que reitera y reafirma que el hombre es el único ser que, simbólicamente, da *sentido* a su existencia. Por lo tanto, Nicol sostiene que *simbólicamente* se da la expresión del hombre.

Piensa Nicol que, merced al logos, la expresión es posible. Asimismo, sostiene que el logos es simbólico porque con él se con-junta lo otro con los entes que se comunican. Sin embargo, dice el filósofo en su *Crítica de la razón simbólica*:

El símbolo es una con-junción. [...] Los hombres se conjuntan empleando símbolos verbales. Pero la relación simbólica, en la cual resalta la doble afinidad de lo dado en el hombre y lo creado por él, no funciona sin un término tercero, que es al mismo tiempo indispensable y problemático. Cuando

<sup>25</sup> Como se ha mencionado, Nicol recupera el sentido originario del término *símbolo*, que se encuentra en el *Banquete* platónico. La idea fundamental consiste en que *símbolo* es aquello que comunica algo a alguien. En este sentido, el ser humano es, él mismo, *simbólico* porque su simple estar presente es un *comunicar*. Es decir, el hombre, estando presente, es el símbolo que *transmite* el mensaje de ser un *como-tú* (esto sería el *algo* comunicado) al otro (o sea, el *alguien* que recibe lo comunicado). Precisamente porque la comunicación es el resultado de la relación simbólica, no puede pensarse como un problema, sino como un dato primario.

hablamos, nos estamos refiriendo a algo. No hay entendimiento sin esta referencia común a un objeto susceptible de representación simbólica.<sup>26</sup>

La expresividad del hombre, a pesar de que manifiesta el carácter ontológico que le es inherente y que, además, posibilita la comunidad por medio de las relaciones simbólicas, entraña un problema, a saber, la dificultad de explicar cómo lo otro, esto es, el ente in-expresivo, se logra introducir en el símbolo para ser expresado. Nicol reconoce que la imposibilidad ontológica de que los entes mudos sean representados simbólicamente por la palabra y la razón es, sin embargo, un fenómeno que acontece. Nicol sostiene:

Aunque lo cree el hombre, el símbolo no es mero artificio para comunicar lo pensado. El pensamiento no es mero artificio para comunicar lo pensado. El pensamiento es una operación comunitaria. La comunidad expresiva es evidente. Pero, como ya se comprobó, todo lo que expresa significa [...] El hiato entre el símbolo y *su* objeto reaparece, por donde quiera que se acometa la cuestión de la expresividad y la representatividad.<sup>27</sup>

Así pues, Nicol resalta el problema, inherente a la expresividad, del hecho de que no es claro el proceso que lleva a cabo el logos para tornar en representación simbólica la cosa dada frente al hombre. ¿Cómo logra expresar el hombre aquello que él mismo no es? Dicho de otro modo, ¿cómo se introduce la entidad en el logos? Todo logos, como indica Nicol, se refiere al ente. Se habla sobre aquello que es. Por tanto, como dice el catalán, “el logos es, por esencia, onto-lógico”.<sup>28</sup> Es problemática, precisamente, la *introducción* o, si se quiere, *apropiación* del *ontos* en el logos. ¿Cómo se genera, pues, el símbolo mediante el cual los entes son expresados?

Como he intentado mostrar, *expresión*, *logos* y *símbolo* son términos en interacción e interconexión en el pensamiento de Nicol. La expresión es condición del ser humano y, por ello mismo, es lo que lo caracteriza como el ente cuyo ser es la expresión misma. Pero ésta es posible porque dicho ente se halla atravesado por el logos, el cual, según insiste Nicol, opera dialéctica y simbólicamente. Lo primero se da porque el logos es capaz de con-juntar lo diverso en unidad: tiene la posibilidad de hacer converger lo otro con el

<sup>26</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 224.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 229.

otro. Sin embargo, esta red de interconexión entre las nociones de *expresión*, *logos* y *símbolo* supone una acotación fundamental por parte de Nicol: para el filósofo, el logos es racionalidad y palabra a la vez. Por consiguiente, la simbolicidad es eminentemente lingüístico-racional y, correlativamente, la expresión queda reducida al fuero de la racionalidad y verbalidad. Si esto es así, resulta evidente que sólo el ser humano *habla racionalmente*. Por ello, para Nicol es coherente que sólo el hombre es el ser de la expresión.

*Sólo el hombre es el ser de la expresión.* Esta afirmación que, como se ha mencionado, es la base de lo que Nicol denominó “legítimo dualismo”, revela también una nueva forma de solipsismo. Si el hombre, para expresar, sólo cuenta con la razón y el lenguaje, que lo comunica con otro hombre, entonces todo cuanto afirma es *representación simbólica* emanada de la subjetividad. Por tanto, lo otro siempre queda *más allá* del modo en que puede presenciarlo el hombre, aunque lo haga inter-subjetivamente. Comunidad de los hombres es, dado el “legítimo dualismo”, *encierro* de lo humano frente a lo no-humano. La presunta unidad de lo otro sería, en última instancia, el acto de *un* único ente expresivo. Sin embargo, lo no-humano siempre es mentado por el logos del hombre a pesar de que el modo en el cual aquellos entes a-lógicos se *impriman* en el hombre sea un misterio. Lo otro, ontológicamente distinto, no da visos de cómo se introduce en el logos y la expresión.

Originariamente, la palabra *expresión* quiere decir *hacer salir (ex premo)*. La raíz latina *premo* es, a su vez, *apretar, mantener ceñido*. En este sentido *exprimir*, al igual que *expresar*, es el acto de des-apretar y, por ello, *dejar salir*. Esta idea es perfectamente compatible con la que Nicol sostiene, en relación con el carácter *abierto* del hombre. Su ser *deja salir* cuanto hay en él y, por ello, puede asumirse como un ser *expresivo*. Pero también hay que señalar que la expresión supone el acto inverso, a saber, la *impresión*. El cambio que el prefijo *im* confiere al verbo *premo* es el de la acción de *ser captado*. Por consiguiente, es pertinente señalar que sin *impresión* no hay *expresión*: para que algo salga, previamente tuvo que *haberse introducido*.

En *Metafísica de la expresión*, Nicol parece dar respuesta a estas tres preguntas: ¿quién expresa?, ¿qué expresa?, y ¿cómo expresa? Las respuestas que el autor de dicha obra ofrece podrían enunciarse, brevemente, del siguiente modo: el hombre es el ser que expresa. Lo que expresa es el Ser (la presencia de todo ente), la diversidad entitativa que está frente a él y, además, el modo peculiar de ser del ser humano. El modo de expresar lo que hace expreso

es mediante relaciones simbólicas que el logos le permite generar.<sup>29</sup> Ahora bien, retomando la relación entre *impresión* y *expresión* es factible añadir una nueva pregunta: *¿cómo se imprime en quien expresa lo que expresa?* Nicol sugiere, a lo largo de su obra, que la respuesta a una pregunta como ésta es que la impresión de lo ajeno se da *mediante el logos*. Pero se topa con una dificultad, la cual reconoce en su *Crítica de la razón simbólica*, la inexplicable manera por la cual se *imprime* aquello otro que, en el logos, se representa y expone simbólicamente.<sup>30</sup>

Pensar que el logos se reduce a la palabra y a la facultad racional impide mostrar el acto de *impresión* en el ser de la expresión. La propuesta enunciada en el capítulo previo ha sido la de tomar en consideración el *sentir* como otra forma complementaria y co-partícipe de la racionalidad y el lenguaje. El logos se revelaría, de este modo, como algo *más allá* de la palabra-razón. Propongo, por tanto, que el sentir es el modo como se imprime en el ser de la expresión aquello otro que, aun antes de ser nombrado, es comunicado al hombre mismo. Así pues, sin lugar a dudas, *el hombre es un ser que siente*. En el acontecimiento mismo del sentir, lo sentido se *expresa por el hombre* en el instante mismo en que se *imprime* lo otro. De este modo, impresión y expresión convergen simultáneamente en el hombre: por consiguiente, sentir es apertura a lo que se imprime y expresión de lo impreso en el instante mismo en que lo otro se deja sentir. No hay, por tanto, primero una captación y luego una configuración del logos: el fenómeno, en la experiencia misma, se vive simultáneamente.

¿Qué es aquello que se deja sentir y, por lo tanto, que se expresa a través del ser de la expresión? De acuerdo con lo expuesto por Nicol, se diría que se trata de los entes y del Ser, así como la presencia del otro y uno mismo. El Ser, como se ha señalado, es considerado por Nicol como la evidencia primera; como lo dado fundamental, apodíctica y primariamente. Sin embargo, considerando la reflexión de Horneffer, he señalado lo problemático de dicha asunción. He sostenido, con el discípulo de Nicol, que el Ser no es lo fundamental: *Ser* es una representación del logos y, por lo tanto, posterior y dependiente de éste. Acaso el término *haber* permite aproximarse a aquello allende al ser de la expresión. Lo que *hay* y en lo que se *habita*, como dice Horneffer, es lo que aquí considero como eso que *se deja sentir*.

<sup>29</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 133-281.

<sup>30</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, pp. 223-255.

Lo que *hay* es una vivencia, es acontecimiento que se revela en el *contacto*, que se *intuye* y que da certeza. Así, como podrá notarse, la confianza en que lo que *hay* efectivamente está ahí no depende de la racionalidad, sino que más profunda, radical y contundentemente, se siente.

En tanto que lo que *hay* se deja sentir, este mismo suceso revela algo fundamental: lo *habido* no se niega: accede al ser de la expresión por vía del sentir. Esto quiere decir que no hay ruptura, hiato o brecha entre lo que *hay* y el hombre. La unidad, entonces, no puede garantizarse por un logos que pretende, exclusivamente, ser racional y lingüístico. En cambio, el logos sintiente es aquel que permite comunicar, o sea, expresar en la percepción y emoción la unidad en la cual el ente expresivo mismo se halla inmerso. Lo que *hay* se siente y, en el acontecimiento de estas vivencias, se expresa. Por tanto, quien expresa no es el hombre sino lo que *hay*. En el hombre *se da* la expresión porque, a la vez, en él se *imprime* cuanto *hay*.

*Hay* un ente expresivo. Y él *habita* entre otros haberes con los que vive en con-tacto. Puede decirse que dicho ente, como pensara Nicol, sólo es el hombre. Pero, si se afirma ahora que la expresividad supone el hecho de sentir, *no podría decirse que sólo el hombre siente*. Por tanto, no puede sostenerse que el ser humano posee la exclusividad de la expresión. Así, ciertamente puede indicarse, con Nicol, que la expresividad simbólica —entendida como la configuración de un orden representativo merced al logos racional-lingüístico— efectivamente sólo es posible para el ser que, hasta ahora, ha mostrado tener dicha capacidad. Pero ello no anula el hecho de que, por el sentir, se pueden suponer *otros* modos de expresión, que probablemente están en otros seres. Vale la pena reiterarlo, no es el hombre quien expresa: lo que se expresa es aquello que se *imprime* en el humano: lo que *hay*.



## Conclusiones

A lo largo del presente trabajo he procurado llevar a cabo un diálogo crítico con el pensamiento filosófico de Eduardo Nicol. En particular, el tema central de este trabajo ha sido el análisis y crítica de dos nociones capitales en su obra: *expresión* y *logos*. Como quedó demostrado, estos dos conceptos son fundamentales en el pensamiento filosófico nicoliano porque se implican. Según el filósofo, toda expresión se debe a la presencia del logos y, correlativamente, éste es fundamentalmente expresivo. Sin embargo, Nicol asume que la traducción (y, por consiguiente, el modo apropiado de interpretar) del término *logos* es *palabra* y *razón*. En este punto, el autor de *La primera teoría de la praxis* no se distancia mucho de las traducciones que varios filósofos brindan, todavía en el presente, sobre el término *logos*.

No es incorrecto traducir la palabra *logos* por *palabra* o *razón*, en función del contexto en que dicho término aparezca en los textos antiguos. Sin embargo, la asunción —por parte de Nicol— acerca de que el logos sólo puede significar *palabra* y *razón* no se limita a una mera afición filológica. Ocurre que, para el pensador catalán, el logos es algo más que un término: es, de hecho, el modo propio de ser del hombre. El logos, entonces, es la *condición humana* que se manifiesta lingüística y racionalmente en el despliegue de la existencia efectiva del hombre. Parecería, entonces, que Nicol no se distancia mucho de la definición aristotélica del ser humano, a saber, *animal racional*.<sup>1</sup> Mas la manera en la cual Nicol retoma la cuestión de que el logos es razón

<sup>1</sup> Inclusive, el estagirita indica en su *Política* lo siguiente: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y *el hombre es el único animal que tiene palabra* [logos]”. Aristóteles, *Política* 1253a 10-11. Las cursivas finales son mías.

y palabra se distingue de otros pensadores de la tradición (como el propio Aristóteles, por ejemplo). En efecto, frente a aquellos que consideraban que la palabra era una operación *posterior* al ejercicio intelectual de la razón, Nicol sostiene que ambas, palabra y razón, acontecen simultáneamente.

Dado que se creía que la palabra poseía el carácter expresivo de algo configurado en la razón, también se pensaba que la expresividad era un fenómeno secundario o, en todo caso, distinto del acto mismo de pensar. Nicol afirma que el pensamiento mismo es ya una articulación lingüística y, por consiguiente, un proceso verbal. De este modo, todo pensamiento se manifiesta en palabras y todo discurso verbal es, a su vez, la concatenación de pensamientos. Puesto que la palabra es expresiva y además se encuentra presente en el ejercicio mismo de la razón, entonces también la intelección es expresiva. Por lo tanto, si el logos es la co-incidencia de la razón y la palabra, se revela que todo logos es expresión, según el pensamiento de Nicol.

Esta forma de comprender al logos y, por consiguiente, a la expresión ha sido el punto de partida del presente trabajo. El fenómeno expresivo se revela en formas tan diversas que cuesta mucho creer que sólo por medio de la palabra se deja ver. Ahondando en este dato, se vio que el logos no sólo se refiere al lenguaje verbal y a la facultad racional, sino que propuse una tercera forma de comprender al logos, a saber, como *sentir*. A partir de esto, se pudo afirmar que aquel “legítimo dualismo” asumido por Nicol, según el cual la expresión y el logos son distinciones eminentes que *separan* al hombre del resto de los entes, es problemático y, además, subsume al hombre en una nueva forma de solipsismo. Por medio del *logos-sentir*, el logos mismo se muestra mucho más ampliamente y de forma enriquecida, pues permite ver que no sólo por medio de sistemas simbólicos es capaz de generar expresión.

De este modo, se pueden considerar como conclusiones los siguientes puntos:

### *1. El logos no se reduce a palabra y razón*

Como se ha indicado, el término griego puede ser traducido (y, por ello, interpretado) como facultad racional y capacidad lingüística. Desde una perspectiva ontológica, el logos es un *decir*, un discurrir sobre lo otro. La presentación de lo ajeno al hombre se muestra como un flujo, de manera

semejante a como lo señala la fenomenología husserliana. Por esta razón, el acto mismo de sentir es ya una forma en la cual *se hace presente* de manera *fluida* lo otro. En el sentir se *comunica* algo al individuo mismo.

Conviene recordar que el sentir no se limita a las meras sensaciones de los sentidos ni tampoco se reduce a la percepción. Tampoco se acota al ámbito de las emociones. En realidad, la sensación, la percepción y la emoción comparten un factor común y evidente: el hecho de que *se sienten*. Este sentir es la base común sobre la cual toda manifestación del cuerpo y de la vida en general se hace presente en el hombre. Todo cuanto se vive se siente: comunica la presencia de lo ajeno en la propia piel, dando la seguridad de que se está en con-tacto con lo otro. La palabra, en tanto expresiva también, se siente. Por lo tanto, el logos verbal-racional no es indiferente al sentir. Por el contrario, sentir y pensar se co-responden: nunca se da el uno sin el otro. Por consiguiente, se sostiene que toda palabra se siente y todo sentir puede expresarse, aunque sea sólo una aproximación, por medio del lenguaje.

El sentir es otra forma del logos. En efecto, el sentir es *simbólico* porque tiene la capacidad de *decir algo a alguien*. La experiencia del sentir es comunicativa. Lo sentido es el *algo* transmitido al individuo mismo. Por lo tanto, podría decirse que el sentir es, entonces, un *diálogo con uno mismo*. De este modo, se revela que el sentir también es dialéctico. En su acontecer integra aquello otro que no es el individuo mismo, pero que se imprime en él para ser expresado inmediatamente. En el sentir convergen lo otro (es decir, lo que uno mismo *no es*) y el propio ser. También por el sentir, el otro se manifiesta como un ser cuya presencia es completamente asible: *se deja sentir* con la proximidad de su presencia. El ser expuesto “en la flor de su piel”, como dice Nicol, no es una cuestión que se *entienda* sino algo que se siente. Se trata, en suma, de la sensación certera de que el otro es un *como-yo* que complementa y enriquece al propio ser. Los hombres *se sienten* en común.

El logos, pues, no es sólo racionalidad y lenguaje. La manifestación del sentir como inherente y complementario de la palabra y la razón permite ver que el logos es más que una actividad que reside, exclusivamente, en la *cabeza*. Todo el cuerpo se manifiesta *lógico* porque todo él siente y se deja sentir en el otro. Por este mismo fenómeno, el hombre declara su ser: es *estético* originariamente.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Aquí, desde luego, la palabra *estético* se emplea en su sentido etimológico, como *aísthesis*.

## 2. *El hombre es de la expresión, no al revés*

De acuerdo con las tesis nicolianas, el ente en quien se manifiesta lo expresivo es el hombre. Pero hay que enfatizar que la expresión no es una *invención* del ser humano, es decir, no se trata de que la expresividad sea una *capacidad* del hombre. Ser expresión es la condición del humano y, por lo tanto, le acontece inevitablemente. Por ello, la expresividad no es una alternativa: no hay momentos en la vida donde uno pueda elegir dejar de ser expresivo. Así pues, la expresividad es nota fundamental e irrenunciable del hombre: *dejar salir* es el modo esencial de un ser *abierto*.

El hombre expresa de manera necesaria. Esto implica, a su vez, el acto contrario y complementario de la expresión: la *impresión*. Así, el hombre no sólo es un ente abierto porque *deje salir*, sino también porque *permite entrar*. Por consiguiente, que el hombre sea expresivo supone, por necesidad, que también es un ser impresionable. Puesto que el ser de la expresión es un ser que siente, siempre se le manifiesta estéticamente lo otro. En el sentir se imprime lo que el hombre no es: aquello que lo *toca*. En el instante mismo en que con-tacta lo otro, hace expreso el encuentro: todo cuanto se imprime en el hombre adquiere expresión inmediata.

## 3. *Lo que hay es algo más allá del Ser*

Se señaló que la afirmación radical de Nicol según la cual el Ser es fenómeno primero, evidente e inmediato, resulta problemática. A lo largo de su obra, el filósofo catalán afirma dos cosas en relación con el tema del Ser. Por un lado, admite que la diferencia ontológica es algo dado de hecho, pues tanto para Nicol como para Heidegger el Ser no es lo mismo que un ente. La entidad se refiere a la cosa con la que se enfrenta el hombre y es, por lo mismo, un algo-determinado. Pero inmediatamente se deja ver en ese algo-determinado el hecho de su presencia: el ente, ante todo, *es*. El Ser se muestra en cualquier entidad sin importar lo disímil que pueda ser respecto de otra. Por ejemplo, el libro (un algo-que-es) es completamente distinto a la mesa (otro algo-que-es) y, no obstante, ambos muestran algo en común: el hecho de que *son*. Así pues, para Nicol esa comunidad de los entes se debe al hecho de que *hay Ser* y éste es primario, absoluto y evidente.

El Ser, para Nicol, no se identifica con el ente; sin embargo, indica que es lo dado primariamente en el contacto con las entidades. Por otro lado, el Ser es asumido por Nicol como *fenómeno*, es decir, como algo *evidente y aparente*. El Ser es siempre objeto de nominación por parte del logos. Por ello, Nicol asume que todos los seres humanos son, de hecho y por principio, fenomenólogos: todo hombre *habla* de lo que se ve inmediatamente, esto es, el Ser.

Frente a esta propuesta, incluso partiendo de la propia explicación que el catalán brinda sobre el modo en el que el logos opera, se puede advertir que *todo fenómeno* es resultado de una representación que el logos mismo lleva a cabo. De este modo, *Ser* sería una expresión del logos, no algo que persiste siendo tal y como es, sin ser alterado en absoluto por la presencia del logos. Así pues, el Ser no es el dato primario sino una exposición simbólica de aquello otro que, si bien es real, no puede ser equivalente al Ser.

Acaso —y en esto el pensamiento de Ricardo Horneffer fue la guía—, aquello que se deja expresar por el logos sólo pueda ser caracterizado o, mejor dicho, señalado por medio del verbo *haber*. De este modo, lo que está más allá del Ser es todo cuanto *hay* y que *habita* en relación constante (diríase, en con-tacto) con uno mismo. El logos no expresa, entonces, que hay Ser sino, simplemente, que *hay*. Todo cuanto *haya* es una posibilidad dada al logos para recrearlo. De tal suerte que en el *haber*, el logos encuentra la posibilidad de ser simbólico en otro sentido: como apertura infinita de expresión de aquello otro que *hay*.

#### 4. *Lo que hay se expresa por medio del hombre*

Todo cuanto *hay* se le manifiesta al hombre por medio del sentir y, en el mismo instante, se expresa lógicamente. El hombre es el ser que, sintiendo lógicamente y expresando sensiblemente, le da voz a todo aquello que *hay*. Lo que *hay* no opone resistencia al fenómeno expresivo que se suscita merced al hombre. Pareciese, entonces, que el *haber quiere* expresarse. No se puede, al menos desde la perspectiva del ser humano, atribuir intenciones a aquello otro con lo cual se está siempre en contacto y que, a la vez, es un enigma. Lo cierto es que sensible y lógicamente, lo que *hay* se manifiesta, se recrea, se comparte y se recuerda históricamente. El *haber*, pues, es la gran morada del ser de la expresión. Esta habitación, por si fuese poco, no se muestra nunca de idéntica manera, pues la expresividad misma la hace

ver siempre de otro modo. Lo que *hay*, entonces, se re-crea por gracia de la expresión. El *haber*, en todo caso, nunca es indiferente: se trata siempre de aquello que *toca* de diversos modos. En su contacto se da también la certeza de su presencia. Lo que *hay*, aun sin tener una forma precisa, se expresa en cada sensación, emoción, percepción, pensamiento y palabra: todo está repleto de lo que *hay*. Sentir esto es el modo en el cual la expresión lleva al hombre más allá de su propia individualidad para mostrarle que la unidad es un hecho *palpable*.

## Bibliografía

### 1. Bibliografía referida

ARISTÓTELES, *Física*, introd. y trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1982.

ARISTÓTELES, *Física*, trad. de Ute Schmidt Osmanczik, México, UNAM, 2005 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

ARISTÓTELES, *Metafísica*, introd. y trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

ARISTÓTELES, *Política*, introd. y trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1982.

BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, introd. y trad. de Concha Cogolludo Mansilla, Madrid, Gredos, 1982.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, 14<sup>a</sup> ed., trad. de Manuel García Morente, México, Espasa-Calpe, 1978.

EGGERS Lan, Conrado y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, 2<sup>a</sup> ed., trad. de José Gaos, México, FCE, 1980.

- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HORNEFFER, Ricardo, *El problema del ser: Sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, México, UNAM, FFYL / Seminario de Metafísica, 2013.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 4ª ed., trad. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2008.
- HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, México, FCE, 1982.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 22ª ed., trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.
- NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 2003.
- NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1984.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, FCE, 2001.
- NICOL, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, ed. de Enrique Hülsz, México, UNAM, 1990.
- PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, introd. y trad. de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, introd. y trad. de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE, 2003.
- VARGAS, Carlos. *Eduardo Nicol: atsthesis en la expresión*, tesis, México, UNAM, FFYL, 2010.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario panhispánico de dudas* [en línea] <<http://www.rae.es>> [consulta: 5 de julio, 2014].

## 2. Bibliografía de consulta

- COLLI, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, trad. de Miguel Morey, Madrid, Siruela, 1996.
- GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981.
- GONZÁLEZ, Juliana *et al.*, *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1990.
- HORNEFFER, Ricardo, “De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol”, en *Theoría*, núm. 3, México, UNAM, FFYL, 1996.
- NICOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª ed., México, FCE, 1996.
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., México, FCE, 1981.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, ed. facs., pról. de M. T. Padilla Longoria, México, Herder, 2004.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 2003.
- NICOL, Eduardo, *La vocación humana*, presentación de Enrique Hülsz, México, CONACULTA, 1997.
- NICOL, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, 2ª ed., pról. de Josu Landa, México, UNAM, IIFL, 2007.

