



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**“UNIVOCIDAD DE LA RAZÓN, UNI-FORMIDAD DEL HOMBRE:
REFLEXIONES A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE
EDUARDO NICOL”**

**INFORME ACADÉMICO POR ARTÍCULO
ACADÉMICO**

PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

PAULA LIZETH MORA CASTILLO

ASESORA:
DRA. PAULINA RIVERO WEBER



Facultad de Filosofía
y Letras

MEXICO, D.F.

CIUDAD UNIVERSITARIA 2010



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 todos aquellos que me acompañan
en el camino del asombro,
a mi guerrera incansable.**

Univocidad de la razón, uni-formidad del hombre: Reflexiones a partir del pensamiento de Eduardo Nicol

El ser humano *forma* su *ethos* porque puede ser de múltiples maneras; aquello que está destinado a ser de una forma unívoca, pues, no podría *formarse*. El tema que ocupa el siguiente ensayo no hace sino responder a esta inquietud: ¿puede el ser humano *aún* seguir *formándose* a sí mismo? Más allá de las aulas, la formación ética, a mi parecer, cobra una radical importancia en una época en la que el ser del hombre tiende a la uniformidad. La capacidad de *ser* es una elección, pero ¿qué pasa en un mundo donde las elecciones mismas se van reduciendo? Bien podríamos inculpar a muchos, pero el problema de fondo no está tanto en los factores externos que rodean al hombre, sino en la manera en que esos factores han incidido en la conformación del *ser* mismo del hombre, en su *ethos*. El peligro es que las “elecciones” ya no sean *posibles* sino *necesarias*: que el hombre ya no *elija su ser*, sino que se le imponga.

En todo caso la formación propia del carácter, la formación ontológica, es un acto de libertad, de elección, de posibilidad. ¿Qué pasaría en un mundo donde la libertad se confundiera con la necesidad? Ciertamente ya no podríamos hablar de elección, pues el camino a transitar sería necesario, no habría opciones sino una imposición. En una confusión tal en la que esto no es notorio a simple vista, la filosofía, que es esencialmente el acto de filosofar, invita a germinar el espíritu crítico, espíritu del que ha menester el hombre si quiere salvar su libertad, *ergo* a sí mismo.

I

Que la razón esté en tela de juicio no es cosa nueva. Pero que sea cosa vieja no significa que sea obsoleta, al contrario, el problema se reitera por una cuestión vital: por esa capacidad esencial o, siendo más rigurosos, por esa *necesidad* interior de la razón de ponerse en crisis. Que esté en crisis, entonces, significa que no ha perdido su capacidad auto-crítica: la conciencia de la situación de crisis es signo de vitalidad. Pero si esto, en todo caso, es síntoma de actividad intelectual ¿por qué advertir un peligro?, ¿de qué crisis hablamos? Reiteradamente se habla de la crisis de la razón. Pero ¿es esto realmente evidente? Se desdeña la razón en un ambiente espiritual vacunado contra el racionalismo extremo sin hacer un análisis situacional, se da por hecho que hay una crisis de la razón pero no se dice en qué consiste ella por tomarla como algo viejo y consabido. Así las cosas, nos preguntamos ¿qué hay de innovador en esta crisis para que se enfatice en ella cuando es un estado “normal” de la razón? ¿Será acaso que este “estado normal” de la razón está siendo amenazado? En efecto, el peligro mortal, más bien la muerte total, sería que ya no hubiera crítica; que ya ni siquiera se advirtiera una situación de crisis. Esto ciertamente todavía no es así, lo que sí podemos advertir es que la crisis de la razón actual ya no es por necesidad interna, lo cual es lugar común en la razón *que da* razón, sino por una necesidad externa que se le sobrepone.¹ Necesidad de régimen externo que reduce cada vez más el ámbito de las posibilidades y que se le impone sin siquiera advertirlo a cabalidad. Hablamos de un peligro capital, no son falsos dramatismos: se trata de que la razón deje de dar razón de sí misma y de las demás cosas, de que ya no sea discursiva, dialógica y auto-crítica, sino autómata. Pero la razón no es pura ni abstracta, es razón siempre de un ser humano, por lo tanto, si ella pierde esta capacidad de dar razón, que en todo caso es creativa y productiva, el ser humano también perdería algo. Un algo —o un todo— en lo que propiamente se le iría la vida. Lo que está en entredicho, entonces, es el porvenir del pensamiento, del ser humano y del mundo mismo. Así las cosas, el acometido del presente texto versa sobre el peligro implicado en la crisis de la razón actual, el peligro apremiante de perder lo más propio del ser humano: su capacidad de trans-formación, esto es, la cancelación de su libertad auténtica.

¹ Vid. Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.

Que el ser humano sea uniforme, ese es el peligro. El peligro es vital, el problema es ontológico. ¿Pues acaso no es lo más constitutivo del ser humano el hacerse a sí mismo, el crearse, el trans-formarse, es decir, el cambiar de forma? ¿No es ésta la capacidad que nos diferencia de los demás entes? Ciertamente todo cambia: los animales, las plantas, las cosas. Pero sólo el ser humano tiene el poder de transformarse a voluntad, mas no a capricho, pues el ser humano tiene que partir de lo dado, esto es, de la realidad en la que está acogido, más que arrojado.² Pero en esta capacidad de auto-producirse, de trascender lo dado, van implícitas varias cuestiones que se han olvidado. Habrá que hacer ahora explícito lo que antes era lugar común, pues esto está siendo amenazado. En primera instancia, el ser humano sólo puede auto-transformarse desde la libertad. La necesidad se le impone por la subsistencia: es cosa corriente desde antaño que el ser humano necesita del alimento, del vestido, del refugio y, desde la instauración del sistema mercantil, del sustento económico que en la actualidad es el que posibilita lo primero (¿habría que incluir también al *status quo*?). La contingencia se le impone al ser humano por la realidad azarosa; ninguna —ni la necesidad ni la contingencia— es cuestión de voluntad. Sin embargo, el ser humano no sólo se acerca al *mundo*, no *vive* en el mundo ni *es* en el mundo desde la mera necesidad o la contingencia. Su especificidad tal vez radica en que, a diferencia del animal, el ser humano se relaciona con el mundo de manera múltiple, mediata y libre. Esto es, el ser humano despliega en su propia *existencia* posibilidades de ser que le permiten trascender lo fácticamente dado: desde el cuerpo propio hasta la realidad en la que está inserto. Esto sólo es posible desde la libertad: pues ella es creadora o, más rigurosamente, condición de posibilidad de la creación humana; es la que nos permite sobrepasar el mero ámbito biológico. Diríamos entonces que la libertad es una literal “sobre-naturaleza”, entendiendo “naturaleza” como la biológica. Desde la libertad se da una relación multívoca con la realidad que permite al ser humano constituirse como una individualidad. Individualidad mas no en soledad: el hombre se con-forma a sí mismo en comunidad. Esto quiere decir, por un lado, que el ser humano *requiere* del otro para conformar su individualidad y, por el otro, que el ser humano comparte con el otro algo común: una

² La realidad que acoge a cada ser humano es su propio contexto histórico. Heidegger habla, en este mismo sentido, del ser arrojado en el mundo para enfatizar la condición humana de estar inserto en el devenir histórico. Siendo la misma idea, sin embargo, tienen un punto de divergencia. Estar arrojado da cierta idea existencialista de extravío, a mi parecer, mientras que “acogido” parece indicar lo contrario. De ahí la preferencia de usar un término y no el otro.

realidad.³ Pero la realidad se comunica y se hace manifiesta por la razón: por el pensamiento y por la palabra. Entonces, lo que vincula al ser humano con su prójimo, lo que genera comunidad, es la razón que comunica la realidad al otro. La comunicación es diálogo y el otro es siempre un interlocutor.

II

Que la razón es esencialmente palabra y pensamiento. Que es dialógica, que es histórica, que es libre

Habría que hacer memoria del legado de nuestros antecesores: re-cordar, un literal volver al corazón⁴ de lo olvidado. Habría que hacer propio, si atendemos a lo que está implícito en la palabra alemana *er-innern*, esto es, interiorizar. Habría que *recordar*, decíamos, que la razón es esencialmente palabra y pensamiento. Eso es lo que originariamente se quería decir con la palabra *logos*, lo que comúnmente se traduce por razón. Reiteramos: el *logos* es pensamiento y palabra. Pero lo decisivo es que siempre es una palabra y un pensamiento *para el otro*. Ciertamente puede haber una palabra para sí mismo, “un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”⁵ como lo llama Platón, pero esto no es más que otra dimensión del mismo *logos* que es preeminentemente *dialógico*. La relación esencial no está entonces en el sujeto que menta (y conoce y consume...) al objeto, sino entre el sujeto y el otro sujeto que comparten y mientan una realidad común: el objeto. De esta relación preeminente entre sujeto y sujeto es de donde le viene al *logos* su carácter *dialógico*.⁶ En el vocablo griego

³ Entendemos por realidad la totalidad de todo lo que es. De ahí que el término “realidad” bien pueda traducirse por el término “ser” en el presente ensayo. En efecto, lo que se comunica al otro a través del *logos* es el ser mismo, según la postura nicoliana y la que se defiende en este texto.

⁴ La palabra recuerdo viene de *cor*, corazón. Vid. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, Vol. IV, p. 826.

⁵ Platón, *Sofista*, 263 e.

⁶ Nicol nos dice que hablar de la dimensión dialógica del *logos* es equivalente a hablar de su dimensión dialéctica. Ambas hacen patente su carácter de mengua, de incompletud y, al mismo tiempo, de dinamismo. Nicol hace memoria del legado heraclíteo, donde, según él, ya se puede rastrear este sentido de dialéctica, aunque el efesio no use ese término y en su lugar use el término devenir. Heráclito hace una ontología dialéctica: la estructura del ser está regida por el devenir, por la dialéctica. Sin embargo, no fue hasta Platón, como señala Nicol, cuando se hizo patente que, sea cual fuere la estructura del ser y del cambio, ésta sólo puede ser investigada con el *logos*. Platón hace evidente que el *logos*, y no sólo el ser, es dialéctico. Pero para Nicol, habría que aclarar, el ser no es dialéctico. Éste es sólo un atributo del *logos*

de donde nuestra palabra diálogo está contenida la preposición griega *diá* que significa “a través de”. El diálogo es, pues, un logos *a través del otro*. Así se enfatiza, a la vez, tanto la insuficiencia ontológica del hombre como la apertura ontológica hacia el otro: la necesidad de constituirse a través del otro y de pensar la alteridad como una posibilidad del yo. El yo, pues, integra *en su existencia* lo que él no es: al otro y a lo otro. El ser humano no es una unidad completa sino, diríamos, complementaria: “la existencia es una correspondencia”⁷ como dice Nicol; mientras que Hegel nos dice que “la autoconciencia es [...] para otra autoconciencia; sólo es en cuanto se le reconoce”.⁸ Este reconocimiento es mutuo: al otro se le reconoce con su mera presencia como *semejante pero, al mismo tiempo, como distinto*: la sola presencia del otro expresa su individualidad, más bien, su individual forma de ser. Pero ciertamente la mera presencia no basta, el ser humano no vive en mera co-existencia, más bien, siendo consecuentes, no vive en co-presencia —pues la existencia humana ya implica su complementariedad ontológica— sino en co-pertenencia: Ἄνθρωπος...ἄνθρώπου σύμβολον,⁹ dice Platón. Pero en esta “simbolicidad” del ser humano no podemos dejar de lado la palabra, entendida ésta como *logos*. En este punto ella es decisiva pues es la que vincula, la que integra, la que hace posible la complementariedad, la que, en primera instancia, crea comunidad, no sólo porque es *común* sino porque es *comunicante*. La reciprocidad de la interlocución es una singularidad ontológica del ser humano: la palabra y el pensamiento como un diálogo es un *acto* recíproco porque es un movimiento hacia otro en el que ya está implicado el movimiento hacía sí mismo, la re-flexión, literalmente, la flexión sobre sí mismo. La razón, *logos*, es entonces dialéctica: mediación con el otro, a través del diálogo, y consigo mismo, a través de la *dianoia*, el pensamiento consigo mismo. Nicol hace expreso el carácter dialógico del pensamiento así:

Pensar es dialogar en el interior, y este movimiento interior anuncia el diálogo exterior entre los interlocutores. En verdad, el interlocutor está ya presupuesto en el acto mismo de pensar. Se piensa para alguien, y no hay pensamiento sin palabra. O como dice Platón: δίανοια καὶ λογὸς ταῦτόν.¹⁰

y, por tanto, del hombre y la filosofía. La dialéctica es, pues, “la ontología del logos” y no la del ser, como en Heráclito. *Vid.* Eduardo Nicol, “Discurso sobre el método. Dialéctica” en *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, pp. 180-219.

⁷ Eduardo Nicol, “Dianoia y Diálogo” en *Ideas de vario linaje*, FFyL, UNAM, 1990, p. 192.

⁸ G. W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1999, p. 113.

⁹ Platón, *Banquete*, 191 d.

¹⁰ Eduardo Nicol, “Dianoia y Diálogo” en *Ideas de vario linaje*, FFyL, UNAM, 1990, p.

El *logos*, entonces, *no* tiene nunca la última palabra, ni la verdad absoluta ni la definitiva, pues no es nunca un *logos* acabado o completo, sino que siempre se complementa con ese diálogo interior y exterior. Para decirlo con otras palabras, la razón no es soberana ni pura y mucho menos autosuficiente, pues aun cuando puede darse sus propias leyes, no así sus condiciones: es razón *siempre* de un ente particular, de un individuo que vive en comunidad y que, como tal, es histórico. El ser humano es histórico no sólo porque es temporal en el sentido de finito, sino porque está inserto en el devenir de la historia de la humanidad y, como tal, es deudor de un legado que lo condiciona y lo delimita pero que, al mismo tiempo, —y esto es capital— le *abre posibilidades*: tanto el pensamiento como la palabra tienen historia. Como dice Borges en su extraordinario cuento *La escritura del Dios*:

Consideré que aun en los lenguajes humanos *no hay proposición que no implique el universo entero*; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto del que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra.¹¹

No se parte entonces de cero ni en sentido epistemológico, ni en sentido ontológico: tanto el conocimiento de la humanidad como la conformación individual de cada hombre “son en parte resultantes de actualidades pretéritas. La libertad de ser [por la cual se define al ser humano] implica esa realidad que es soporte y limitación a la vez”.¹² Dice Nicol (siguiendo a Heidegger) que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser y, diciendo de otra forma lo mismo, podríamos reiterar que la historia es el horizonte de comprensión y con-formación del ser humano, como individuo y como colectividad. En ella se conjugan y convergen las tres dimensiones del tiempo: el pasado, el presente y el porvenir; la memoria, la atención y la anticipación. Tanto los hombres como la razón son históricos porque se conforman a partir de un legado y a la vez son hacedores, creadores, de un legado. La razón es *creativa*, más bien, *creadora* porque no es autosuficiente. Vemos entonces que su “in-autosuficiencia” más que ser una mengua es una virtud, pues significa que no está determinada por una necesidad forzosa a actuar, esto es, no está forzada a hablar y a pensar de forma unívoca. La razón es libre.

191.

¹¹ Borges, “La escritura de Dios” en *El Aleph*, EMECÉ, Buenos Aires, 1962, p. 187. El subrayado es mío.

¹² Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México, 1974, p. 110.

El pensamiento es multívoco, de ahí que pueda ser equívoco o acertivo; también lo es la palabra y el ser humano, de ahí que pueda ser la primera sublime o soez y el segundo bueno o malo. El problema sería que ya no hubiera distinción entre lo uno y lo otro. Y aunque no hay una distinción nítida y tajante entre los opuestos mencionados o una concepción clara y distinta de lo que refieren en la realidad el ejemplo sigue siendo válido. Como dice Nicol: “El bueno se distingue; también el malo. Ser humano es ser distinto”.¹³ Recordemos lo que también nos decía: hay cultura porque hay *culturas* y la existencia de cada ser humano es ambigua porque tiene *más de un sentido*. En efecto, “lo que no tiene más que un sentido es lo que *no* tiene sentido”.¹⁴

¿Qué pasaría entonces si el ser del sentido, el ser de la ambigüedad existencial, uniformara sus formas de existencia, de relacionarse con el mundo y consigo mismo? Se perdería la expectativa de la sorpresa, la novedad existencial. Nos referimos, pues, a la intuición de que la diversidad está en juego. El peligro sería que la razón, como palabra y como pensamiento y, por ende, el ser humano, ya no fueran libres, sino unívocos. Lo que estaría en peligro sería la diversidad.

III

Que la razón no es sólo instrumental

Decíamos al principio que la razón está en crisis. Ya vemos por dónde va la cosa. ¿Podemos hablar de una crisis de la razón a secas, sin un adjetivo que la califique?, ¿de cuál razón hablamos? La razón que está en crisis es precisamente la razón que podríamos llamar *poiética*. Antaño esto sería, tal vez, algo redundante y se podría prescindir del adjetivo. Pero en el curso de las cosas actuales se hace imperiosa la adjetivación porque se ha olvidado que la razón es polivalente o multívoca, y se ha tomado sólo por una de sus dimensiones. Se ha confundido la parte con el todo. El adjetivo no es gratuito si recordamos que el verbo ποιέω significa hacer, tanto en el sentido de producir, como en el de engendrar, de crear, de dar a luz. La razón que da a luz es λόγον διδόναι: la razón que da razón. Este hacer no es privativo de la filosofía. Ésta lo único que instauró es este precepto —λόγον διδόναι— como una vocación humana, una vocación de vida para el hombre.

¹³ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder/IIF, México, 2004, p. 16.

¹⁴ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México, 1974, p. 121.

Pero ciertamente, dar razón de las cosas y de nosotros mismos es un hacer cotidiano; es algo común. Pero si es común a todos los seres humanos significa que todos y cada uno estamos implicados en los agravios que conlleve esta crisis, si es que los hay. Esto es entonces *res publica*. La crisis de la razón *poiética* es cosa pública porque hay un problema ontológico de fondo. Si la razón que *crea* se ve amenazada entonces el ser humano que *transforma* se ve menguado, pues sus posibilidades de transformación, de *praxis* y *poiesis*, se van reduciendo. El problema, reiteramos, es que se ha sesgado la razón humana hacia uno solo de sus ámbitos. La razón *poiética* se reduce cada vez más a la razón *instrumental*. La primera es la que está en crisis, en peligro mortal —decíamos al comienzo del diá-logo—, la última es la que está sometida a crítica. Hay, evidentemente, una supremacía de la razón instrumental: la meramente inventiva que atiende a los medios de subsistencia pero no a los fines de la existencia humana. Antaño era esta razón la que le permitía satisfacer al hombre las necesidades impuestas por la naturaleza. Razón inventiva y técnica iban de la mano. Y esto sigue siendo así, la diferencia es que ahora la τέκνη ha perdido su función originaria de ayudar al ser humano, de mitigar su existencia satisfaciendo las necesidades de la subsistencia. Pues, en vez de mitigarla, se convierte en creadora de necesidades aún más imperiosas que las que la naturaleza le imponía. ¿Cuáles son estas necesidades más imperiosas? No es tan claro a primera vista.

En la actualidad hay una aparente satisfacción de las necesidades más inmediatas, y de las más mediatas también, que supuestamente se traducen en términos de comodidad, rapidez y eficacia de servicios, de menor fatiga corporal, de dominio y predicción de la naturaleza, de disfrute, de entretenimiento. Y, sin embargo, persiste una insatisfacción constante y una voracidad tremebunda por ciertos objetos de deseo y por alcanzar ciertos estándares de vida establecidos. Así, la aparente satisfacción de necesidades básicas, y no tan básicas, se re-vierten en necesidades impuestas por satisfacer. Se vuelven imperiosas. Es como si esta inherente insatisfacción humana que no se contenta nunca con lo dado y, al querer sobrepasarlo, ambiciona más que ello, enfocara ahora en un solo punto su mirada y escuchara sólo una voz y, de esta manera, dejara de posibilitar que el ser humano se relacione de manera múltiple con el mundo. Porque como lo esbozamos, la carencia o incompletud ontológica del ser humano le lleva a crear, a inventar, a ser proteico. Y sin embargo cuando hablamos de la insatisfacción humana generalizada, hablamos de algo completamente diferente. Pues esta ambición o insatisfacción continua puede llevar también a la aniquilación o al

apagamiento de algunos rayos del espectro de posibilidades que tiene el hombre de relacionarse con el mundo. ¿Y esto cómo?

En este despliegue múltiple del ser humano, esta capacidad ontológica de trascender lo dado en su existencia, y en esta insatisfacción continua o carencia ontológica, la humanidad en su devenir histórico también puede dirigir todos sus esfuerzos a un solo camino¹⁵ y, de esta manera, clausurar sus propias posibilidades de ser y de relacionarse con el mundo precisamente porque es libre: puede ocurrir que en vez de sobrepasar lo dado, lo necesario, lo que se le impone, sólo se quede en ello, en esa relación inmediata con la realidad, aun cuando no se sea consciente de ello; no habría una distinción entre lo actualmente existente y lo posible¹⁶ Si se dirigen todos los esfuerzos humanos a una sola cosa, a un solo camino, a un solo destino, puede ser peligroso pues todos los poderes humanos se concentrarían en un solo poder. Y poder es potencia, es posibilidad. Pero la posibilidad es ambigua, no tiene camino fijo y, por ende, el poder que está por encima del individuo puede tanto ponerse al servicio del ser humano como poner al ser humano a su servicio. Esta es siempre la ambivalencia del poder concentrado en una sola instancia, cualquiera que ésta sea. Puede ser liberador, pero también represivo.

Ya nos hablaba Marx del gran poder de la máquina, como liberadora, como apaciguadora de la existencia, pero también del peligro. No es peligrosa la utilización de la máquina, realmente el problema no es la máquina en sí, ni su aparición ni su utilización, (ciertamente puede hacernos la vida más llevadera), ella sólo se puede volcar sobre nosotros en la medida en que ella nos subyuga y esclaviza. Y de ahí la insatisfacción. Lo mismo pasa en nuestros tiempos pero ahora la técnica, la tecnología en general, ha tomado el lugar de la máquina de la época de la revolución industrial de Marx. Ahora ella *impone* una necesidad creada y generalizada para todos los hombres en la medida en que se ve cifrado en la tecnología el destino de la humanidad y de la realidad: todos los esfuerzos se dirigen al “mejoramiento de la técnica” en nombre del “beneficio de la humanidad” cuando en realidad lo que se está haciendo es reducir la

¹⁵ Conducir todos los esfuerzos de la humanidad a un solo camino, significa no dejar espacio para la diversidad, situación que en cualquier caso es peligrosa. No sólo la razón tecnificada, pensemos en los gobiernos totalitaristas, la Inquisición, la homofobia, el holocausto. Todos son ejemplos de un pensamiento unívoco.

¹⁶ Pensemos, por ejemplo cuando se justifica una guerra porque es la “mejor posibilidad” para ayudar a un país. En este caso hipotético, la guerra se nos presenta como una “alternativa”.

capacidad multívoca de relacionarse con la naturaleza, y con los seres humanos mismos, a una forma específica: se olvida que ésta es *una forma entre varias*. Su fuerza, su poder sobre-humano, le viene de su univocidad: las necesidades se manipulan de tal manera que crean las mismas formas de deseo, y así, el modelo tanto de las necesidades como de sus satisfactores es compartido por casi todos los seres humanos: se mecanizan las reacciones emocionales e intelectuales; se crea un modelo de conducta y de pensamiento *unidimensional*. Si se pierde el poder crítico de la razón, su capacidad de dar razón de las cosas y de sí misma; si se pierde esa dimensión interior que Platón llamaba *dianoia*, el cuestionamiento interior,¹⁷ se pierde la capacidad del ser humano de la transformación. Y más que transformador se vuelve uniformado y uniformador en la medida en que reproduce esa super-estructura que se le sobrepone, más bien, impone con una fuerza insospechada.

IV

Que lo posible *no* es lo necesario

¿Y quién está detrás de todo esto? ¿Hay alguien a quién señalar? Ciertamente podríamos pensar en el impacto adoctrinante de los medios masivos de comunicación, en los grandes monopolios de las empresas tanto públicas como privadas, en los regímenes políticos absolutistas, en la pretensión de cálculo y predicción igualmente absolutistas de las investigaciones científicas, en la manipulación de los genes en la búsqueda de un literal super-hombre (que ya no sería ser humano). Todo ello parece señalar una tendencia hacia la uniformidad del ser humano y, sin embargo, si buscamos detrás, no hay *nadie*. Y esto porque el poder acumulado de los hombres ya no está en manos del ser humano. Es un literal poder sobre-humano que no se puede poner al servicio de la humanidad porque ya no lo maneja el hombre. Ya no es poder ni de una ni de varias conciencias. Es, entonces, un poder in-consciente, autómatas: *ya no es posible sino necesario*. Es una necesidad impuesta por un régimen, una estructura de fuerza mayor que no tiene rostro, ni cuerpo, ni pensamiento. Es un orden “racional” que es, esencialmente, irracional pues no da razón ni de sí mismo ni de los demás. Es racional porque sigue implícito un orden pero ya no es una realidad razonable. El peligro es que la razón, como palabra y como pensamiento, está siendo amenazada desde fuera y tal

¹⁷ Es alarmante cómo aun los discursos revolucionarios, los de “izquierda”, que supuestamente tratan de combatir un sistema establecido (sea cual sea éste) reproducen este mismo patrón: la imposición de ideas.

vez lo más peligroso es que inadvertidamente. Dice Marcuse que “toda libertad depende de la conquista de la necesidad ajena”.¹⁸ Ajena es, no tanto la que no me compete, sino la que me es impuesta por la realidad exterior. Pero ¿qué pasa cuando la necesidad ya no se advierte como ajena, como impuesta, sino que, al someter al pensamiento mismo a una razón unívoca, más bien se confunde con la libertad? Ciertamente se pierde algo en el ser humano, en la interioridad más íntima de cada uno, en su *ethos* como morada existencial, es decir, como refugio e interioridad pero también como puerta abierta hacia el otro. Si se cancela la libertad, o sin falsos vaticinios, si ella se reduce, se contrae también el dominio de la posibilidad y, por tanto, de la elección y la decisión, al dominio de la necesidad creada históricamente. El peligro está en identificar a cabalidad lo posible con lo actual,¹⁹ con lo fácticamente presente; está, entonces, en reducir la variedad. Pero si se reduce la variedad, se reduce la iniciativa, la contracción de las posibilidades de ser es la contracción de la libertad de ser.

Claro que no se trata de vaticinar apocalípticamente el final de los tiempos: el porvenir es eso mismo (por-venir) porque no se sabe *a ciencia cierta* qué pasará. Pero, en efecto, se puede proyectar una realidad si las cosas siguen como son. El temor es, precisamente, la clausura del porvenir: que todo llegue a tal extremo de predicción y cálculo –que se sepa *a ciencia cierta lo que pasará*– que ya no fuera posible proyectar un futuro: que el porvenir ya no sea *posible* sino *necesario*. Que el ser humano ya no trans-forme sino que sea uni-forme: ese es el peligro. La crítica de la razón que se tiene que llevar a cabo es, pues, la crítica de la razón unívoca: la que atiende a una sola voz, a la voz de la técnica, y no a la de la humanidad.

¹⁸ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayos sobre la sociedad industrial avanzada*, Planeta – Agostini, Barcelona, 1993.

¹⁹ Uso el término “actual” en el sentido de potencias concretadas ya en acto.

Bibliografía

Autores varios, “Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica”, revista *Anthropos. Huellas del conocimiento*, extraordinario 3, 1998.

Borges, “La escritura de Dios” en *El Aleph*, EMECÉ, Buenos Aires, 1962.

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

Hegel, G. F. W., *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1999.

Horneffer, Ricardo, “La idea del hombre” en *Relaciones*, 112, otoño 2007, vol. XXVIII
_____, *Eduardo Nicol. Semblanza*, El colegio de Jalisco, México, 2000.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayos sobre la sociedad industrial avanzada*, Planeta – Agostini, Barcelona, c1993.

Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª. ed., FCE, México, 1974.

_____, *Metafísica de la expresión*, 1ª. ed., FCE, México, 1957.

_____, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982.

_____, *La idea del hombre*, Herder, México, 2004.

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

_____, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.

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

Platón, “El Banquete” en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1997.