



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**ANÁLISIS CRÍTICO DEL CONCEPTO DE *RAZÓN DE FUERZA MAYOR* EN LA OBRA DE  
EDUARDO NICOL**

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

**MARIO ALBERTO ESCALANTE VILLEGAS**

TUTOR

DR. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL. FFYL, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA. FFYL, UNAM

DR. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO. FFYL, UNAM

Ciudad Universitaria, CD. MX.

Octubre 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

# Índice

<b>Agradecimientos</b>	<b>3</b>
<b>Introducción</b>	<b>5</b>
§1. La filosofía ante el <i>peligro mayor</i> [5]  §2. El peligro mayor: la razón de fuerza mayor [6]  §3. Estructura de la investigación [11]	
<b>Capítulo I. Evolución y desarrollo del concepto de razón de fuerza mayor en la obra nicoliana</b>	<b>14</b>
§4. Las etapas de desarrollo del concepto nicoliano de razón de fuerza mayor [14]	
<b>1. La ambigüedad de la razón de fuerza mayor</b>	<b>17</b>
§5. El temor de un peligro mortal para la filosofía [17]  §6. El oxímoron de una <i>razón de fuerza mayor</i> [22]  §7. La ambigüedad de la nueva razón [28]	
<b>2. El régimen de la razón de fuerza mayor</b>	<b>31</b>
§8. La reforma <i>de</i> la filosofía y la necesidad de una crítica de la razón de fuerza mayor [32]  §9. Los rasgos de la razón de fuerza mayor: el nuevo régimen [38]  §10. La contra-dicción ontológica de la nueva razón [53]  §11. El problema de la crítica de la nueva razón: la fuerza mayor [58]	
<b>3. La crítica de las dos razones</b>	<b>59</b>
§12. Revolución y crisis <i>en</i> la filosofía y la razón [61]  §13. El misterio de la palabra [69]  §14. La copertenencia entre ser y <i>logos</i> : el misterio de su gratuidad [74]  §15. La crítica de las dos razones [81]  §16. Hacia una nueva crítica de la razón de fuerza mayor [87]	
<b>Capítulo II. La noción de ambigüedad</b>	<b>90</b>
§17. La apuesta por la ambigüedad como fundamento de la razón [90]	
<b>4. La agonía de Proteo</b>	<b>93</b>
§18. La ambigüedad del ser proteico [94]  §19. La agonía del ser proteico [98]  §20. La ambigüedad de la agonía [102]	
<b>5. El peligro de la técnica moderna</b>	<b>106</b>
§21. La técnica como un modo de la <i>ἀλήθεια</i> [108]  §22. La <i>Ge-stell</i> : la esencia de la técnica moderna [111]  §23. La ambigüedad de la técnica moderna: el peligro sumo y lo que salva [114]  §24. La ambigüedad como fundamento de la <i>ἀλήθεια</i> y del <i>logos</i> [120]	
<b>6. La noción de ambigüedad</b>	<b>125</b>
§25. La ambigüedad como discordia [126]  §26. La ambigüedad como contra-dicción [130]	
<b>Capítulo III. Símbolo y diábolo: la ambigüedad de la razón</b>	<b>135</b>
§27. La ambigüedad de la razón [135]	
<b>7. La noción nicoliana del símbolo</b>	<b>137</b>
§28. Símbolo como complementariedad dialéctica [137]  §29. El límite del símbolo: la contra-dicción [147]	
<b>8. Símbolo y diábolo: crítica de la razón simbólico-diabólica</b>	<b>152</b>
§30. La acentuación del <i>diábolo</i> [152]  §31. El <i>diábolo</i> inherente al símbolo [156]  §32. Crítica de la razón simbólico-diabólica [162]	
<b>9. La razón simbólico-diabólica: análisis crítico de la noción nicoliana de razón de fuerza mayor</b>	<b>169</b>
§33. La inexpresividad de la razón simbólico-diabólica [171]  §34. Contra-dicción e indiferencia [175]  §35. El peligro mayor y la apuesta fáustica de la modernidad [181]	
<b>Conclusiones</b>	<b>193</b>
§36. Odiseo ante el canto de las sirenas [193]	
<b>Fuentes consultadas</b>	<b>199</b>

## Agradecimientos

Quiero agradecer a mi maestro y muy querido amigo, Ricardo Horneffer, por el ejemplo vocacional, por compartir conmigo problemas, dudas e inquietudes filosóficas, por prestarme el oído para compartirle mis pensamientos y la voz para entablar un diálogo constante y sincero, en fin, por enseñarme, socráticamente, a pensar. Este trabajo es, sin lugar a dudas, el resultado constante de una conversación que alegremente hemos emprendido a lo largo de ya casi diez años y que espero que nunca termine. Muchas gracias querido Ricardo.

Por otro lado, quiero expresar mi sincera gratitud a la Dra. Teresa Padilla, al Dr. Jorge Linares, por prestarme un momento de su tiempo para conversar en torno un autor y una propuesta filosófica que nos apasiona por igual. De la misma forma, quiero agradecer al Dr. Crescenciano Grave y al Dr. Jorge Armando Reyes por su atenta lectura, revisión y comentarios al presente trabajo de investigación.

Por la confianza, el apoyo y la invitación constante a dialogar filosóficamente, quiero agradecer profundamente a mi querida profesora y amiga Mónica Gómez y a mi querido amigo Rogelio Laguna.

Agradezco también, consciente de que esto es apenas un pequeño gesto frente a lo recibido, a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras, al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía y, con ello, al pueblo de México, cuyas contribuciones me han permitido recibir el apoyo económico del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) que otorga el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Finalmente, quiero dar las gracias a mi familia: a mis padres, Mario Escalante y Guadalupe Villegas, este trabajo, como todo mi empeño en procurar ser una mejor persona, va dedicado a ustedes con todo mi cariño; a mis hermanos, Darío Escalante y Gabriela Villegas, cuya compañía y apoyo me hace sentir muy afortunado; a Dana, Ninna, Finn y Hedge por tanto amor.

Entiéndeme, no es a Dios a quien rechazo, sino al mundo, al mundo creado por Él; el mundo de Dios, no lo acepto ni puedo estar de acuerdo en aceptarlo. Me explicaré: estoy convencido, como un crío, de que los sufrimientos desaparecerán sin dejar huella, de que la comicidad ultrajante de las contradicciones se esfumará cual lamentable espejismo, cual odiosa invención de un ser débil y enano, como un átomo de la mente euclidiana del hombre; estoy convencido de que, por último, en el fin del mundo, en el momento de la armonía eterna, se dará y aparecerá algo tan valioso que bastará a todos los corazones para clamar todas las indignaciones, para redimir todos los crímenes de los hombres, toda la sangre vertida; será suficiente no sólo para que resulte posible perdonar, sino, además, justificar todo lo que ha sucedido a los hombres. Que sea y aparezca todo esto así, bien; pero no acepto ¡ni quiero aceptarlo! Que lleguen a converger las líneas paralelas y lo vea yo: lo veré y diré que han convergido, mas, a pesar de todo, no lo admitiré. Ésta es mi esencia, Aliosha, esta es mi tesis. Te lo he dicho seriamente.

Iván Karamazov en *Los hermanos Karamazov*, Libro V, cap. III

## Introducción

### §1. La filosofía ante el *peligro mayor*

Es recurrente en el pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX el señalamiento de un *peligro mayor* para el ser humano que, todavía hoy, se puede palpar como latente. Sus rasgos principales son los siguientes: de forma racional, sistemática y con un dominio cada vez más imperante, la uniformidad y la univocidad se han impuesto en la vida del ser humano. Esta imposición, de a poco, le ha arrebatado al hombre la posibilidad de re-crearse libremente, de ser libremente humano, mermando su existencia y reduciéndola a un ejercicio meramente pragmático, necesario y maquinal.

Más de un pensador intentó esclarecer la naturaleza de este peligro. Desde la filosofía se pueden señalar planteamientos como el de la Teoría crítica, por parte de M. Horkheimer y T. Adorno en su *Dialéctica de la ilustración* (1944) y en la *Crítica de la razón instrumental* (1967); o el de H. Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964). El mismo M. Heidegger le dedica a este problema más de una página en sus textos sobre la técnica (1953). De igual manera hacen H. Arendt en *Orígenes del totalitarismo* (1951) o K. Jaspers en *La bomba atómica y el futuro del hombre* (1966). Y, ya entrada la segunda mitad del siglo XX, se hallan planteamientos como el de E. Nicol en *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1982), el de M. Foucault en torno a la biopolítica (1978-9), o el de H. Jonas en *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad* (1985).

Se trata, pues, de un problema de común interés entre varios pensadores del siglo XX, cada uno de los cuales lo aborda desde perspectivas y formas distintas, pero con un común denominador: una profunda preocupación ante la posibilidad de que el ser humano pierda su ser y quede totalmente enajenado. Es de llamar la atención, además, que el pronóstico que llevaron a cabo la mayoría de estos pensadores respecto a su época fue casi unánime: si el hombre llega a *perderse*, será para siempre y no habrá marcha atrás.

Hoy es posible confirmar que este pronóstico no se ha cumplido *aún*, pero el peligro que todos estos pensadores, de una forma u otra, señalaron, sigue vigente y sus *síntomas* son cada vez más patentes: el predominio totalitario de un sentido pragmático en las acciones del hombre; la inserción de la tecnología en cada ámbito de la vida con el objetivo de volverla más eficiente para su subsistencia; la imposición de valores puramente pragmáticos para la

evaluación del ejercicio científico y, en general, de todo quehacer humano; el constante cuestionamiento de los quehaceres que “no producen alguna utilidad constatable a corto plazo”; la creciente uniformidad sistemática y racional de la existencia humana; la intromisión de la tecnología en todos y cada uno de los aspectos de la vida; etc.

Es indudable, pues, la pertinencia de continuar preguntando por la naturaleza de este peligro mayor, así como de sus alcances y de sus consecuencias más radicales: ¿es posible que el hombre se pierda para siempre?, ¿puede el hombre dejar de ser humano y convertirse en un autómatas, abstraído completamente de lo que le es más propio?, es decir, ¿puede negarse a sí mismo de manera radical, entendiéndose: ontológica? Más aún: ¿es posible revertir, confrontar o poner alguna resistencia a este proceso de enajenación, o es inminente?

La *intención* principal de esta investigación es doble: por un lado, insistir en la pertinencia para nuestra época de continuar pensando en torno a este peligro mayor, así como de sus consecuencias para el ser humano; por otro lado, exhortar a que este ejercicio de pensamiento transite una vía filosófica, es decir, que se busque *ahondar en las raíces más profundas* de este peligro para poder comprenderlo, antes que correr a tratar de resolver los problemas “actuales” y “apremiantes” que de él se desprenden. Exhortar, pues, a no descuidar lo importante por atender lo urgente.

Frente a la demanda constante de una reflexión “actual”, que se ocupe, como objeto de pensamiento, de aquellos problemas más “urgentes” y, por ello, demandantes de atención, la intención es invitar a demorarse filosóficamente en el problema mismo, antes que intentar “resolverlo” o “darle respuesta”. Esta exhortación no obedece a un punto de vista personal ni a una idea doctrinal del quehacer filosófico. La exigencia está dada por el problema mismo: es justo ante la posibilidad de un *peligro mayor* que el pensamiento debe demorarse con el mayor cuidado y atención posibles.

## **§2. El peligro mayor: la razón de fuerza mayor**

Como se mencionó, uno de los pensadores que se planteó la necesidad de sondear y esclarecer este peligro mayor, fue Eduardo Nicol. Es hacia el final de su obra donde el filósofo catalán otea y confirma la presencia de un peligro mayor para el quehacer filosófico y para la existencia del ser humano en general. Preguntando por el porvenir de la filosofía, Nicol se encuentra con la amenaza del fin, no sólo de aquélla, sino de toda vocación libre del hombre.

La causa de esta amenaza es una “nueva razón”, cuyas operaciones constriñen y reducen todo quehacer libre del ser humano, al tiempo que reducen su existencia y conducen todas sus acciones a la preservación de su aspecto más básico y fundamental: la subsistencia de la especie. Afirma Nicol que...

Es notoria la presencia actual de “una nueva razón”. Para comprenderla hay que insistir en su novedad. [...] La nueva es diferente porque no da razones; es incompatible con la antigua y acabará eliminándola; no es una razón libre sino forzosa: es “razón de fuerza mayor”.<sup>1</sup>

Nicol, pues, conceptualiza el peligro mayor en la idea de una *razón de fuerza mayor*. En términos generales, ésta podría definirse de la siguiente manera: es aquel fenómeno que consiste en la imposición silenciosa de un orden racional y necesario, que toma sus fuerzas, su sentido y su fundamento de su objetivo principal, a saber, la subsistencia de la especie humana. Quien lleva a cabo dicha imposición es el hombre —pues es su subsistencia la que está en juego—, pero no en calidad de actor, sino de mero operador que se limita a seguir los objetivos pragmáticos que la razón de fuerza mayor le impone. La consecuencia principal de esta imposición es un peligro mayor: la merma y posible aniquilación de la capacidad proteica del hombre, es decir, su posibilidad de ser el mismo de diversas maneras. El porvenir de la filosofía y de todo quehacer libre están amenazados de muerte por este peligro mayor. De ahí que la filosofía “deb[a] recapacitar sobre su propio ser, tomando nota de que, a su lado, y pujando por eliminarla, actúa en la vida una nueva razón”.<sup>2</sup>

El objetivo final del planteamiento nicoliano, a lo largo de todo su desarrollo, es dar con una *definición* de esta nueva razón que permita identificarla con la mayor claridad posible y, así, saber cuál es el alcance de sus consecuencias para el porvenir de la filosofía.

La presente investigación toma como punto de partida esta reflexión nicoliana en torno al peligro mayor e intenta entablar un *diálogo crítico* con ella, con la intención de sondear la pertinencia de su planteamiento, así como de su diagnóstico y el consecuente pronóstico para el porvenir del ser humano. El *objetivo* principal, entonces, que persigue esta investigación, es la de llevar a cabo un análisis crítico del concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor. El motivo que justifica llevar a cabo tal empresa es que, dentro del planteamiento nicoliano mismo —y sobre todo en su primer momento—, persiste una cierta

---

<sup>1</sup> Eduardo Nicol, “El porvenir de la filosofía”, p. 314.

<sup>2</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, p. 255. Lo que está entre corchetes es mío.



*ambigüedad* en el fenómeno que intenta definir, lo cual torna cuestionable el intento de una definición del mismo, así como del problema mayor en que consiste. Es fundamental esclarecer lo siguiente: no es que Nicol sea ambiguo, sino que el problema mismo que tematiza se muestra con cierta ambigüedad que ni siquiera la definición nicoliana logra evadir.

Esta ambigüedad consiste básicamente en lo siguiente: en todo el planteamiento nicoliano, *la razón de fuerza mayor se muestra ambiguamente en su relación con la razón simbólica*. Por un lado, es una razón radicalmente distinta de la razón simbólica, pues su fundamento vital es totalmente otro, a saber, la necesidad inherente a la subsistencia de la especie. Por otro lado, no puede escindirse de la razón simbólica ni del hombre porque, en tanto que *razón*, requiere de ambos para poder efectuarse: necesita de la razón simbólica para que su quehacer sea efectivo; requiere del hombre porque es éste quien ejecuta sus acciones.

Ante esta ambigüedad surgen irremediamente las siguientes preguntas: ¿existe un vínculo ontológico que relacione de manera fundamental a la razón de fuerza mayor con la razón simbólica y no se trata, entonces, de dos razones distintas, sino de dos modalidades distintas de una misma razón? ¿O son radicalmente distintas de modo tal que, como afirma Nicol, una terminará eliminando a la otra y su relación, en consecuencia, no consiste más que en una afección accidental, resultado de estar una junto a la otra, pero sin vincularse ontológicamente?

El diagnóstico que Nicol lleva a cabo se decanta por una escisión final entre las dos razones: si bien *todavía* no se ha instaurado de manera total el régimen de la nueva razón — dando pie, así, a que momentáneamente coexistan ambas razones—, los síntomas de su presencia parecen indicar que terminará por imponerse y, en consecuencia, eliminando a la razón simbólica.

En este mismo sentido apunta la revisión que Jorge Linares hace del concepto nicoliano de razón de fuerza mayor.<sup>3</sup> El análisis de Linares retoma principalmente la presentación del concepto que se halla en *El provenir de la filosofía* y en *La reforma de la*

---

<sup>3</sup> Los textos en los que Linares desarrolla su análisis del concepto nicoliano son los siguientes: el ensayo “El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol”, y el apartado titulado “Eduardo Nicol: el advenimiento de la razón de fuerza mayor” que se encuentra en *Ética y mundo tecnológico*. La revisión de Linares constituye el único antecedente de una revisión completa del concepto nicoliano de razón de fuerza mayor. Sin embargo, su revisión tiene unas intenciones y objetivos muy distintos a los de la presente investigación.

*filosofía* para resaltar y reiterar los rasgos que definen a la nueva razón. Cuando se presenta el problema de la ambigüedad de la razón de fuerza mayor, Linares sostiene —en clara coincidencia con el diagnóstico nicoliano— que se trata de una misma razón<sup>4</sup> que se ha escindido radicalmente: “La razón se ha escindido entre una razón discursiva y una razón calculadora, la razón que da razón y la razón de fuerza mayor.” Y agrega en una nota al pie:

Estas dos modalidades sólo tienen en común que son *ratio*, cálculo, configuración y ordenamiento del mundo. [...] Se distinguen porque no comparten el *logos*: mientras que la razón discursiva está orientada por el libre designio del hombre y, en esa medida, ha permitido una comunicación consciente del hombre con el hombre y del hombre con la totalidad de lo real [...]; la razón de fuerza mayor, por su parte, tiene el poder de ordenar al mundo, pero no construye una comunidad, ni comunica al hombre con el hombre, ni al hombre con el ser...<sup>5</sup>

Según Linares, pues, se trata de una escisión radical porque el modo como se desenvuelve la racionalidad en cada caso es distinto en su fundamento mismo, lo que termina por separarlas, imposibilitando su vinculación. Una vez ocurrida la escisión, no cabría ya hablar, en sentido estricto, de “dos modalidades”, sino de dos razones distintas: “Se consuma así lo que podemos denominar *la escisión de la razón*.”<sup>6</sup>

La revisión y análisis de Linares, en todo caso, parten de esta escisión y se dedican a ahondar en los rasgos de la razón de fuerza mayor —principalmente en cuanto a su manifestación en el mundo técnico<sup>7</sup>— para sondear las consecuencias de sus operaciones. Linares advierte la dificultad que representa la escisión entre las dos razones<sup>8</sup>, pero no se detiene en este problema, pues su interés es mostrar la relación entre la razón de fuerza mayor, el posible fin de la filosofía, la negación de la historia y el mundo técnico moderno.

---

<sup>4</sup> Esta noción de una misma razón que se escinde, “que se ha partido en dos”, es propia de Jorge Linares. Nicol sostiene en todo momento que se trata de dos razones distintas, no obstante que una se origina a partir de la otra.

<sup>5</sup> Jorge Linares, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>7</sup> Cf. el último apartado del ensayo “Fenomenología de la razón de fuerza mayor”, donde se afirma: “La hipótesis que guía la lectura del *El provenir de la filosofía* que aquí se presenta consiste en comprender que el *fenómeno o la forma de manifestación de la razón de fuerza mayor es el mundo técnico moderno*.” p. 43. Así mismo, éste es el objetivo principal del apartado “Eduardo Nicol: el advenimiento de la razón de fuerza mayor”.

<sup>8</sup> Principalmente en *Ética y mundo tecnológico*, donde sostiene: “...quizá la situación sea más compleja que una eventual disyuntiva entre la libertad y la necesidad. La historia no terminaría con el predominio de la razón de fuerza mayor, ni la libertad se anularía por completo en el nuevo régimen de necesidad universal, puesto que existe la posibilidad de la coexistencia de las dos formas de razón; esto es, quizá sea más probable el escenario de una *razón escindida*, que el dominio absoluto de la razón de fuerza mayor.” p. 288.

Por el contrario, la presente investigación pretende mostrar que la persistencia de esa ambigüedad apunta, en realidad, a una cuestión central en la pregunta por los límites de la razón simbólica, a saber, señala que ésta es, de fondo, en su raíz más honda, ambigua: sus operaciones no son sólo simbólicas, sino también, *diabólicas*. Lo cual abre un espacio para pensar el fenómeno de un peligro mayor, no como la manifestación de una nueva razón, ni mucho menos de una razón que opera con fuerza mayor, sino como una posibilidad de la razón misma. No habría, entonces, una dualidad de razones, sino una razón que funciona *ambiguamente* y que, por ello, puede negarse, puede *contra-decirse* a sí misma. El peligro mayor consistiría en esta posibilidad contra-dictoria de la razón. Este cambio en el acercamiento al problema abre la posibilidad para repensar y reformular el concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor. Lo que, a su vez, permite una mirada distinta y nueva, así como un diagnóstico y pronóstico diferentes del problema de un peligro mayor para la filosofía.

Finalmente, es importante desde ahora aclarar lo siguiente: tanto esta ambigüedad como esta contra-dicción a las que se hace referencia aquí y que serán nociones fundamentales para poder reformular el concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor, no pertenecen como tal al planteamiento nicoliano —sobre todo la contra-dicción—, al menos no en el sentido en que intentaré desarrollarlos. Este desarrollo tendrá lugar a lo largo de la investigación y alcanzará su momento culminante en el último capítulo de la misma. Baste, de momento, señalar lo siguiente respecto de ambas nociones para evitar cualquier malentendido: ambas se abordarán desde una perspectiva *onto-lógica*.

En primer lugar, la ambigüedad no ha de entenderse como simple equivocidad lógica, como mera ambigüedad de sentido, susceptible de ser corregida o esclarecida mediante la correcta definición de los términos. Por el contrario, ella ha de apuntar a la posibilidad contradictoria de la razón: así como la razón es ontológicamente expresiva, es, *al mismo tiempo y de forma correlativa*, inexpresiva. Es decir, la razón, de base, está diferida, puesta siempre en una tensión que dirige sus operaciones en una diversidad equívoca, no complementaria. La ambigüedad de la razón no es meramente lógica, es su forma de ser. La equivocidad es onto-lógica.

En segundo lugar, la contra-dicción no ha de entenderse en sentido lógico-formal como una negación unívoca y absoluta en la cual uno de los términos elimina o imposibilita

de manera total el término alterno: la disyuntiva exclusiva  $A$  o  $\neg A$ . Por el contrario, si bien la contra-dicción implica una negación, ésta no es ni unívoca ni absoluta, sino que es correlativa —que no complementaria— a su opuesto. Es correlativa a aquello a lo que intenta negar porque lo requiere para poder negarlo, por ello no puede llegar a ser nunca definitiva o absoluta en el cumplimiento de su negación —no es la Nada. No es complementaria porque es una efectiva negación, es decir, es un intento por anular, someter o acotar aquello que intenta negar —resulta en una merma ontológica.

Así, frente al *decir* de la *expresión*, está la *contra-dicción* de la *inexpresividad*. La *contra-dicción* implica la posibilidad de la razón misma de negarse ontológicamente, de poder ir, desde sí misma, contra aquello que la constituye según su forma de ser. De ahí el guión en la palabra, que pretende enfatizar, precisamente, la posibilidad de un decir contrario al decir que es factura del decir mismo.<sup>9</sup> La razón está constituida en sí misma por esta ambigüedad, este equívoco entre decir y contra-decir. Por ello, ni la expresión —ni el decir— ni la inexpresión —ni la *contra-dicción*— son unívocas ni absolutas ontológicamente, sino por el contrario, ambiguas: se copertenecen en una tensión equívoca que imposibilita que una anule a la otra o que una se presente sin la otra. Son ambiguas, pues, porque el decir lleva consigo la *contra-dicción* y porque ésta lleva consigo a aquélla.

### **|§3. Estructura de la investigación**

Para cumplir con el objetivo antes señalado, el desarrollo de este análisis crítico del concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor ha de seguir el siguiente itinerario: a lo largo de tres capítulos, se establecerá un diálogo crítico con el planteamiento nicoliano, se ahondará en la noción de ambigüedad y, finalmente, se procederá a un replanteamiento del problema de un peligro mayor. Se describe a continuación, en lo general, el contenido temático de cada capítulo.

El primer capítulo, titulado *Evolución y desarrollo del concepto de razón de fuerza mayor en la obra nicoliana*, como su nombre lo indica, muestra en sus distintos momentos el planteamiento que Nicol desarrolló a lo largo de sus últimas obras: *El porvenir de la filosofía*, *La reforma de la filosofía* y la *Crítica de la razón simbólica*.

---

<sup>9</sup> Se reserva, entonces, el término de *contra-dicción* cuando se hable de ella en sentido ontológico y el de *contradicción* cuando se hable de ésta en sentido lógico-formal.

En el primer apartado se revisa lo dicho por Nicol en *El porvenir de la filosofía* — así como en dos artículos breves: “El porvenir de la filosofía” y “El régimen de la verdad y la razón pragmática” —, donde el concepto de una razón de fuerza mayor aparece por primera vez, caracterizado, entre otras cosas, por la ambigüedad con la que se muestra el fenómeno que intenta señalar. El segundo apartado aborda *La reforma de la filosofía*. En este texto es donde el planteamiento nicoliano del concepto de razón de fuerza mayor alcanza su expresión más acabada. Y es allí mismo donde Nicol lleva a cabo un intento por definir y distinguir, lo más clara y distintamente posible, a la razón simbólica de la razón de fuerza mayor. Finalmente, en el último apartado, se retoman las tesis conclusivas de la *Crítica de la razón simbólica* para mostrar lo que éstas pueden decir respecto de la definición nicoliana de la razón de fuerza mayor.

Si bien el objetivo de este primer capítulo es presentar el planteamiento nicoliano de la razón de fuerza mayor, así como el problema de su ambigüedad señalado anteriormente, ello no significa que se trate de un abordaje meramente expositivo de las tesis nicolianas. La intención, como se ha mencionado, es establecer un *diálogo crítico* con Nicol. Por lo que en ningún caso la exposición se limita a reproducir la argumentación nicoliana, sino que, en cada ocasión, se retoman y analizan aquellos momentos del desarrollo nicoliano que apuntan a la ambigüedad como un problema central para una ontología crítica de la razón.

Una vez centrada la atención en la cuestión de la ambigüedad de la razón, el segundo capítulo, titulado *La noción de ambigüedad*, tiene como finalidad principal proponer una noción de ambigüedad que pueda servir como punto de partida para repensar el fenómeno de un peligro mayor, más allá del concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor.

El primer apartado revisa la noción nicoliana de *agonía*, desarrollada en *La agonía de Proteo*, poniendo el acento en el carácter ambiguo de la misma. La agonía se señala respecto del ser proteico en dos sentidos: el primero, en tanto que el carácter propio de su forma de ser: como ser posible; el segundo, en tanto la pérdida paulatina que ha sufrido el ser humano de su capacidad proteica. El segundo apartado centra su atención en una noción de ambigüedad cercana a la de la noción nicoliana de agonía. Para Heidegger, en su artículo *La pregunta por la técnica*, la esencia de la técnica moderna se muestra, en su fondo mismo, como ambigua: por un lado, es un modo de la verdad; por otro, su operación conlleva un olvido de la verdad y de la esencia del ser humano. Por último, con base en los dos

planteamientos en torno a la ambigüedad revisados, el tercer apartado propone una noción de ambigüedad que posibilita pensar a la razón simbólica en la ambigüedad que le es propia: como razón simbólico-diabólica.

El último capítulo, titulado *Símbolo y diábolos: la ambigüedad de la razón*, desarrolla y lleva a cumplimiento los objetivos principales de esta investigación. En el primer apartado se revisa la noción de símbolo nicoliana, al tiempo que se señala el límite de sus alcances explicativos para dar cuenta de todas las operaciones posibles de la razón y, en especial, de su operación contra-dictoria. Como resultado principal, se plantea la necesidad de repensar la razón simbólica como razón simbólico-diabólica. La razón es ontológicamente contra-dictoria, pero el símbolo no permite dar cuenta de una posibilidad tal, por lo que es necesario considerarla, no sólo desde el símbolo, sino también desde el diábolos.

El segundo apartado sondea esta posibilidad diabólica de la razón, reformulando así la noción nicoliana de una razón simbólica por la de una razón ambigua: simbólico-diabólica. Desde este nuevo planteamiento, se complementa el resultado final de la crítica de la razón simbólica: el ser no sólo es símbolo del ser, sino también diábolos, es decir, el ser se dona y se retrae desde el *logos*. La razón, entonces, reúne y separa, dona y merma, expresa y silencia.

Finalmente, el último apartado comprende la reformulación del concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor, así como del diagnóstico en torno al peligro mayor. No hay dos razones, una simbólica y otra de fuerza mayor, sino una sola y misma razón que se caracteriza por ser ambigua: simbólico-diabólica en todas sus operaciones. En ella y sólo desde ella es posible algo tal como un peligro mayor, es decir, es posible una operación en la cual la razón se dirija contra sí misma, se contra-diga y, en esa medida, se silencie, se constriña y se pierda, enajenándose y, en última instancia, olvidando la condición ambigua que la constituye.

## Capítulo I

### Evolución y desarrollo del concepto de *razón de fuerza mayor* en la obra nicoliana

#### §4. Las etapas de desarrollo del concepto nicoliano de razón de fuerza mayor

En el presente capítulo, de carácter principalmente introductorio a la cuestión, pretendo mostrar el modo como el concepto de *razón de fuerza mayor* se fue desarrollando y tomando forma a lo largo del pensamiento nicoliano, a través de las principales obras donde este desarrollo se llevó a cabo. Considero que pueden distinguirse al menos tres momentos del mismo, si se toma como base la cronología de las obras. Sin embargo, como intentaré mostrar, la distinción de estos diversos momentos no es meramente cronológica, sino que obedece a tres tratamientos distintos del mismo concepto por parte de Nicol. Es imposible que, en los casi doce años que abarca el planteamiento de este concepto, Nicol se haya limitado a decir exactamente lo mismo en torno a esta “nueva razón”. Si bien la idea general persiste, los matices van siendo diferentes en cada caso y es eso, en parte, lo que me interesa hacer ver con el presente capítulo.

El primer momento consta de la introducción del concepto en el planteamiento nicoliano y los primeros desarrollos del mismo. Abarca tres textos: dos artículos breves, “El porvenir de la filosofía”<sup>10</sup> y “El régimen de la verdad y la razón pragmática”<sup>11</sup>, así como la primera parte de la trilogía: *El porvenir de la filosofía*.<sup>12</sup> Quizás lo más importante de este primer desarrollo es el modo como surge la cuestión de una “nueva razón”. Ante la crisis teórica que aqueja a la filosofía, Nicol apunta la necesidad de llevar a cabo un tarea de reforma, es decir, de reiterar el fundamento vital y existencial que justifica el quehacer filosófico. Sin embargo, al momento de llevar a cabo esta tarea de reforma, Nicol se percata de ciertos síntomas que vuelven anómala la situación en la que se encuentra, y que apuntan hacia un peligro externo que pondría en cuestión la posibilidad del porvenir, no sólo de la

---

<sup>10</sup> Publicado en *Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, Año VII, No. 18, pp. 7-23, enero-marzo de 1970.

<sup>11</sup> Publicado en *Dianoia, Anuario del IIF de la UNAM*, Año VXI, No. 16, pp. 132-143, 1970.

<sup>12</sup> Publicada en 1972. Las otras dos obras que conforman dicha trilogía son *La reforma de la filosofía*, publicada en 1980, y *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, publicada en 1982.

filosofía, sino de toda vocación libre.<sup>13</sup> Este peligro externo, “enemigo de la libertad de pensamiento...

no se identifica porque no es un hombre, ni un grupo de hombres. Es un enemigo sin rostro, una fuerza que reduce el ámbito de las vocaciones humanas. Su victoria llegará cuando *lo posible* ya no sea posible: cuando todo lo que hagan los hombres sea *lo necesario*.<sup>14</sup>

El peligro, y el problema que éste entraña, es externo, no es propio de la filosofía ni de alguna vocación libre y, sin embargo, se impone a la filosofía como un tema necesario en el itinerario de su reforma, pues amenaza su base vital al cambiarla por otra radicalmente distinta. Es una cuestión que le viene impuesta de fuera, pero que, al mismo tiempo, le es esencialmente propia, en tanto que en su dilucidación se juega el porvenir. Este carácter *ambiguo* de la razón de fuerza mayor es lo que sobresale en este primer desarrollo del concepto. En el primer apartado de este capítulo buscaré sondear esta ambigüedad.

El segundo momento del desarrollo nicoliano abarca la segunda parte de la trilogía: *La reforma de la filosofía*. Este segundo planteamiento es el más amplio y acabado del concepto. En dicha obra, Nicol define con toda claridad los rasgos fundamentales, tanto positivos como negativos, de la razón de fuerza mayor, así como del régimen que ésta instaure. Estos rasgos son básicamente los siguientes:

*Rasgos negativos:* a) la razón de fuerza mayor *no es* la razón pura o razón de verdad<sup>15</sup>; b) su fuerza *no es* la fuerza del poder humano; c) *no es* auto-consciente ni auto-reflexiva y carece de interioridad; d) *no es* expresiva ni comunicativa; e) su residencia *no está* en el hombre y sus actos *no son*, no constituyen, pensamiento; f) *no toma partido*, es decir, es neutral; g) *no es* verdadera; y h) *no es* pacífica.

---

<sup>13</sup> Por vocación libre entiende Nicol, de manera general, lo siguiente: el llamado que recibe el hombre de su propio ser y que le indica que debe *ser él mismo*, debe *hacerse a sí mismo*, *ganarse la mismidad*. Como ejemplo de vocaciones libres están: la filosofía (la ciencia), la poesía, la religión, la política, etc., todo quehacer libre del hombre.

<sup>14</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §1, p. 24.

<sup>15</sup> Éstas son las denominaciones que utiliza Nicol, sobre todo en *El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía*, para referirse a la razón característica y definitoria del ser humano, cuyas notas ontológicas principales son: que es expresiva, dialéctica (común), histórica, *poiética* y posible. También aparece en estas obras como *razón teórica*, *razón de la filosofía*, *razón que se da* o simplemente *logos*. Más adelante, en la *Crítica*, la razón alcanzará su denominación definitiva como *razón simbólica*. A lo largo de la presente investigación se utilizarán algunas de estas formulaciones como términos intercambiables, teniendo presente siempre su sentido último como *razón simbólica*.



Rasgos positivos: a) la razón de fuerza mayor *es* razón útil, es decir, pragmática; b) *es* calculadora, esto es, previsor, ordenadora y programática; c) *es* uniforme y unívoca; d) *es* sistemática; y e) *es* poderosa: tiene una fuerza “mayor”.

La idea que sobresale en este segundo tratamiento del concepto —realizado con ocho años de separación respecto del primero<sup>16</sup>—, es la insistencia de Nicol por establecer una distinción radical entre la razón pura y la razón de fuerza mayor, decantando así su diagnóstico hacia la eminente escisión entre ambas y la posible eliminación de la primera a manos de la segunda. Lo que en el *Porvenir* aparecía como *ambiguo*, en la *Reforma* se decanta como la inminencia de lo *necesario y forzoso*. En el segundo apartado de este capítulo buscaré profundizar en esta escisión entre ambas razones, enfatizando el carácter inexpresivo e indiferente de la nueva razón y del régimen que ella conlleva.

Finalmente, un último abordaje del concepto se puede hallar en la última parte de la trilogía: *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. Si bien es cierto que en esta obra no aparece mencionado como tal el término de “razón de fuerza mayor”, su sentido y las implicaciones para el porvenir de la filosofía y la posibilidad de una crítica de la razón, siguen presentes de forma principal. No en vano sostiene Nicol al inicio de la *Crítica*:

La situación actual de la filosofía es trágica por su ambigüedad. Se han conjuntado por primera vez dos posibilidades de signo contrario. De una parte, el estado teórico revela la forzosa posibilidad de una revolución, y este signo de vida es positivo. De otra parte, la revolución tiene que dar estado teórico al signo negativo: la posibilidad de que esa fuerza generadora de revoluciones que posee la filosofía llegue a extinguirse por comprensión.<sup>17</sup>

La filosofía, como sostiene Nicol en varias ocasiones, debe incluir en el itinerario de su reforma una “crítica de las dos razones. Lo aventurado en este pensamiento crítico consiste en un temor y una duda que no se desvanece con el método: no sabemos a *ciencia* cierta si una de las dos razones eliminará a la otra.”<sup>18</sup> En ese sentido, no es menor lo que la crítica de la razón simbólica pueda alumbrar respecto de la crítica de la razón de fuerza mayor. La idea que sobresale, y que no debe perderse de vista, es la de que ambas críticas están en íntima relación y no debieran entenderse como dos desarrollos por separado. No obstante que no se

---

<sup>16</sup> Durante este tiempo Nicol se dedicó a reescribir la *Metafísica de la expresión* (2ª ed. de 1974) y *La idea del hombre* (2ª ed. de 1977), enfatizando las tesis metafísicas de ambas obras y acercándolas de este modo a la trilogía del porvenir-reforma-revolución.

<sup>17</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §1, p. 15.

<sup>18</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, Prefacio del temor, p. 11.

trata de la misma razón, el límite pudiera ser el mismo. Cuál sea la relación entre ambas, es algo que no se encuentra explícitamente en los textos nicolianos y que queda por esclarecer. Mi intención en el tercer apartado de este capítulo es, precisamente, esclarecer esta relación y las implicaciones ontológicas que ella guarda respecto del *factum* principal del pensamiento nicoliano: la dádiva del ser.

La revisión de estos tres planteamientos distintos del concepto nicoliano tiene como objetivo alcanzar una perspectiva lo más completa posible del planteamiento nicoliano, con la intención de brindar, finalmente, un diagnóstico crítico del concepto en cuestión, el cual arrojará luz sobre la ambigüedad con la que se manifiesta en cada caso el fenómeno al que se refiere Nicol con el concepto de razón de fuerza mayor.

## **1. La ambigüedad de la razón de fuerza mayor**

El primer esbozo del concepto de razón de fuerza mayor, como se ha mencionado, se encuentra vertido en dos artículos: “El porvenir de la filosofía” y “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, y un libro: *El porvenir de la filosofía*, correspondiendo el desarrollo más amplio a este último. El presente apartado no tiene la intención de resumir ni de hacer un recuento breve de dichos textos, sino que ahondará en algunas cuestiones que se consideran esenciales para la comprensión del concepto nicoliano tal cual se esboza en estos textos.<sup>19</sup> Dichas cuestiones son las siguientes: el marco de tematización y surgimiento del problema, el fundamento ontológico que posibilita el fenómeno de esta “nueva razón” y, finalmente, la ambigüedad como característica esencial del fenómeno señalado por Nicol.

### **§5. El temor de un peligro mortal para la filosofía**

Lo primero que hay que apuntar es el modo como surge el problema de un peligro mayor en el planteamiento nicoliano. Aquél se muestra dentro del marco de una reforma de la filosofía, con la cual Nicol pretende restablecerle su forma original, es decir, instaurarla nueva y

---

<sup>19</sup> A lo largo del siguiente desarrollo me atenderé principalmente a los dos últimos: “El régimen de la verdad y la razón pragmática” y *El porvenir de la filosofía*. Dejo de lado el artículo “El porvenir de la filosofía” por considerar que las ideas vertidas en dicho texto, y que me interesa retomar, están mejor y más ampliamente desarrolladas en los otros dos.

explícitamente en su fundamento vital como vocación de verdad, empeñada en atenerse a la verdad de las cosas para dar razón de ellas de manera desinteresada. Esto queda bastante claro desde el “Prefacio” del *Porvenir de la filosofía*, cuando afirma que “La reforma ha de sacar a la luz las condiciones vitales que son las primarias: una vocación de ser libre mediante la acción del puro pensamiento, y un régimen de vida que no la someta enteramente a la necesidad.”<sup>20</sup> Respectivamente: la vocación de verdad y el régimen de la verdad.<sup>21</sup>

Sin embargo éste, que es el *fondo vital* del cual abreva la filosofía —la libertad<sup>22</sup>— y que constituye, por ello, su condición de posibilidad necesaria y esencial, peligra. Por ello el prefacio que abre la trilogía es un “Prefacio *del temor*”. ¿Cuál es el temor y qué tiene que ver con la reforma de la filosofía?, ¿en qué consiste el peligro que entraña dicho temor para la filosofía? En primer lugar, afirma Nicol, hay que señalar que “El peligro es mortal (o no sería auténtico peligro)”<sup>23</sup>. El temor es, entonces, ante la *posible* muerte de la filosofía. Pero, ¿cómo ha de entenderse esta posibilidad?

La filosofía, como todo producto humano y como el hombre mismo, llegó a ser. No ha sido eternamente y algún día dejará de ser. En algún momento, el hombre y toda su producción, por alguna u otra razón, dejará de existir —con la respectiva merma que ello implicaría para el ser, pues no ha de quedar incólume ante tal pérdida.<sup>24</sup> Pero la muerte, así entendida, no resulta problemática para la filosofía, ni mucho menos es razón de temor, pues nada tiene que ver, propiamente dicho, con su quehacer. La muerte, en este sentido, es un hecho que la trasciende: en tanto que es algo necesario, la filosofía no puede hacer nada al respecto, pero tampoco le compete hacer nada, pues se trata simplemente del curso inexcrutable de su naturaleza: como el hombre, es finita, es decir, no ha sido siempre y dejará de ser en algún momento. La muerte es parte del fundamento vital a partir del cual la filosofía es posible, por ello, en tanto que un hecho consumado, no afecta el quehacer filosófico, y no peligra la filosofía porque algún día el filósofo y el ser humano tengan que morir. Ya

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, Prefacio del temor, p. 8.

<sup>21</sup> El desarrollo de estos dos momentos corresponde a la reforma y se explana propiamente en la obra homónima. Cf. los Capítulos “VII. El régimen de la verdad” y “IX: La razón que da razón” de *La reforma de la filosofía*.

<sup>22</sup> Señala Nicol: “La libertad es el fondo, el suelo patrio de la filosofía.” Cf. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, Prefacio del temor, p. 7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Prefacio del temor, p. 7.

<sup>24</sup> Así, sostiene Nicol al final de la *Crítica de la razón simbólica*: “¿Cabe pensar que sin nuestra humilde razón, no existe el tiempo, ni hay nada con razón? Inserta en esa incógnita de la temporalidad, o sea, en esa inserción de la historia en el Ser, es la presunta merma que sufrirá el Ser cuando ya no quede un ser que hable: cuando el Ser enmudezca.”, § 41, p. 274.

Sócrates, en la *Apología*, le señaló a la filosofía que la muerte, como hecho biológico, no es asunto suyo: “a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo”<sup>25</sup>.

Tampoco se trata de una muerte interna, en la cual la filosofía habría dado ya todo de sí misma, siendo incapaz de renovarse. Nicol se separa de aquellos pensadores que, en reiteradas ocasiones durante el XX, insistieron en dar por muerta a la filosofía, la historia e, incluso, al hombre, en pos de una meta-filosofía o de otras vías de pensamiento que pudieran decir y alcanzar lo que la filosofía no pudo.<sup>26</sup> La filosofía no puede ser mortal en este sentido porque no es ni meramente epocal ni accidental en la vida del hombre, al contrario, su quehacer, según Nicol, responde a una exigencia vital y, por ello, fundamental:

Todo lo que existe demanda una razón. Por esto hay filosofía. Por esto la filosofía es perenne. No la sostiene la costumbre tradicional [...] Responde a algo que está radicado en la misma condición humana, y será necesario que cambie esta condición para que no se sienta flotar en el aire esa demanda de racionalidad. [...] La respuesta a esta llamada o vocación es la razón de ser, la razón de sí misma que exhibe la filosofía. La demanda es necesaria, universal y constante. [...] Cumple un cometido insustituible en la existencia humana. Si el cometido no se cumple, la existencia queda mermada.<sup>27</sup>

Mientras el hombre esté *llamado a ser*, una posibilidad vocacional de ese llamado será la de dar razón, actividad libre en que consiste la filosofía.

Así pues, la muerte en tanto “peligro [temible para la filosofía] no es una crisis interna, [...] ni es el presagio de una culminación o un desenlace preordenado, ni es un decaimiento progresivo”.<sup>28</sup> Lo que en todo caso ha de *temer* la filosofía es *la posibilidad de su muerte en vida*: literalmente, *la posibilidad de que la vida pueda prescindir de la filosofía como una de sus demandas esenciales*. Así, sostiene Nicol:

Si la filosofía ha de morir, no será porque esta razón haya resultado inválida, sino porque la vida humana ya no requiera, no admita o no permita eso que llamamos dar razón: porque vaya iniciándose una vida nueva sin razón, o porque use de una razón distinta de la que “se da”.<sup>29</sup>

¿Cómo podría ocurrir esto?, ¿cómo sería siquiera posible? Tal como lo señala la cita anterior, dicha transformación sería sólo posible porque la base vital que sustenta el quehacer

---

<sup>25</sup> *Apología*, 32d.

<sup>26</sup> Así, por ejemplo, Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la ilustración*, o Foucault en *Las palabras y las cosas*, entre otros.

<sup>27</sup> E. Nicol, *op. cit.*, §2, p. 27.

<sup>28</sup> *Ibid.*, §3, p. 28. Lo que está entre corchetes es mío.

<sup>29</sup> *Ibid.*, §2, p. 27.

del hombre ha cambiado. ¿Puede darse un cambio de este tipo? Según lo apunta Nicol, hay más de un indicio de que dicho cambio se está efectuando de modo *silencioso y paulatino*.

Según Nicol, el régimen que desde el nacimiento de la filosofía ha fungido como base vital de la vida del hombre es el régimen de la verdad, que tiene como base la verdad misma. ¿Cómo pudo constituirse la verdad en base vital? Es importante señalar que Nicol no está hablando de una verdad específica, ni de un contenido proposicional o doctrinal. La verdad, en tanto base vital, no es un principio epistémico ni moral o político, sino que es principio ontológico y, por ello, es pre-teorético —esto es, anterior a todo discurso o planteamiento teórico o científico y, por ende, su condición de posibilidad— y vital. Cuando la filosofía, con Sócrates y Platón, señala la verdad como aquello común a lo que hay que atenerse para vivir, no hace sino poner en evidencia que lo ontológicamente común es base y fundamento permanente, universal e insustituible, que posibilita y da sentido a la vida misma. Lo anterior queda en evidencia con el hecho de que, ante cualquier situación, la verdad —la referencia a lo común— es indispensable para hablar, para entenderse y para conducir la acción de manera justificada, a la vez que permite juzgar la acción ajena. Es en este sentido en el que la verdad llegó a constituirse como base vital e instaurarse como un régimen, bajo el cual el hombre ha llevado y regulado su propia existencia:

La verdad de este régimen no es una verdad, ésta o aquella, ni un tesoro de muchas verdades reunidas. No es un dato positivo, ni se encuentra en la frase de un solo filósofo, o de unos cuantos. No es un consenso deliberado, ni es la simple congruencia abstracta entre dos pensamientos. Es, inclusive, algo más que una teoría verdadera, adoptada por una mayoría. La base no está, pues, en las verdades conocidas, en un saber logrado y acaudalado. El régimen de la verdad se encuentra sólo en la disposición a basar la vida en la verdad, y no en otra cosa.<sup>30</sup>

En conjunto con este régimen, nació la razón de la filosofía, que es razón de verdad y que cumple, como se ha señalado anteriormente, con la tarea esencial de dar razón. La razón de verdad interroga por el ser y da razón del ser y, de este modo, ateniéndose a lo común, lo hace prevalecer sobre las meras opiniones, siempre particulares. Lo cual logra, no porque se imponga sobre la opinión particular, sino porque muestra que toda postura particular supone siempre un ámbito de común referencia, sólo en torno al cual es posible una multiplicidad de posturas o puntos de vista. Dicho ámbito común de referencia es,

---

<sup>30</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y de la razón pragmática”, p. 248.

justamente, la verdad como principio vital, a la cual se atiene toda opinión. De este modo, al insistir en la verdad como el espacio abierto que posibilita lo común y lo múltiple, la razón de verdad instauro el régimen vital de la verdad. Y desde el momento en que se instauro este fundamento, la vida arraiga profundamente en la verdad —como lo ontológicamente común a lo cual atenerse— y se expande a partir de este suelo fértil, expresando su ser propio y el ajeno de diversas formas. ¿Cómo es posible que este régimen entre en crisis?, ¿qué otro régimen podría sustituir al régimen de la verdad? “¿Cuál podría ser? No podía ser nada contrario a la verdad: lo que se opone a la verdad la presupone. Tendría que ser algo indiferente. Pero ¿es posible imaginar algo que sea indiferente a la verdad, algo que escape a la universalidad de su régimen?”<sup>31</sup>

Lo cierto es que existen toda una serie de síntomas que, desde la perspectiva de Nicol, apuntan hacia ese otro posible régimen que sería indiferente a la verdad. En gran parte, *El porvenir de la filosofía* no es sino una enumeración y análisis de dichos síntomas, entre los cuales destacan los siguientes: la normalización de la violencia y la guerra; la reducción del *logos* —en todas sus posibilidades: filosófica o científica, política, poética, etc.— a mera herramienta de análisis lógico y de poder, inexpresiva y ciega; el predominio totalitario de un sentido pragmático en las acciones del hombre; la inserción de la tecnología en cada ámbito de la vida con el objetivo de volverla más eficiente; y la creciente uniformidad sistemática y racional de la existencia humana. De ahí la diversidad de nombres con que Nicol se refiere a este fenómeno en estos primeros textos. Lo nombra como razón utilitaria o razón pragmática, razón de poder, razón totalitaria, razón calculadora, razón que no da razones y, finalmente, razón de fuerza mayor. Esta diversidad de nombres hacen referencia a la diversidad de síntomas que dan noticia, de algún modo, de la causa que los origina y posibilita. ¿Cuál es esta causa?

Lo que parece reclamar la atención de la vida toda, cada vez con mayor insistencia y de forma incluso violenta, es una cierta necesidad que reduce sus posibilidades a su estrato más básico: la subsistencia. Ésta es, quizás, la característica más importante del nuevo régimen y de la nueva razón: su fundamento vital —y por ello ontológico. Pero, ¿cómo puede fungir la subsistencia como principio vital de la existencia?, ¿cómo es el fundamento

---

<sup>31</sup> *Ídem.*

ontológico de este nuevo régimen?, ¿cómo es posible que un nuevo régimen le “arrebate” al anterior el fundamento vital del ser humano?

El intento por definir las características del régimen de la razón de fuerza mayor lo lleva a cabo Nicol en *La reforma de la filosofía*, donde quedan bien especificados los distintos atributos que le corresponden a la nueva razón.<sup>32</sup> En el desarrollo que abarcan los textos a los que se atiene este apartado, sólo se presenta una primera idea de este régimen. Interesa a continuación recuperar algunas ideas de este desarrollo —principalmente respecto del fundamento ontológico que sustenta el nuevo régimen—, con la finalidad de continuar definiendo el peligro que amenaza el porvenir de la filosofía.

### **§6. El oxímoron de una razón de fuerza mayor**

La base del nuevo régimen, se ha dicho, es la subsistencia de la vida, en específico, de la vida de la especie humana. Allí reside su carácter vital, aunque dicha vitalidad ya no tiene el mismo carácter de la vida con base en la verdad —que es la posibilidad o apertura en que consiste la *libertad*: la posibilidad de llegar a ser hombre de diferentes formas—, sino que adquiere un carácter específico, en tanto que reduce la vida a su dimensión puramente *necesaria*, es decir, biológica: el nuevo régimen “es vital en sentido biológico, y esto quiere decir específico. [...] asegura la subsistencia, y deja insegura nuestra existencia.”<sup>33</sup> ¿Que sucede cuando se reduce la vida a su carácter meramente biológico? Lo primero es que la verdad deja de tener un sentido vital, pues ésta es ineficaz para la finalidad que se propone el nuevo régimen. No hay modo en que la verdad pueda asegurar la subsistencia. Los medios para esta tarea son otros mucho más eficaces. La verdad incluso estorba, en tanto que posibilita un ámbito de “inseguridad y desorden”:

Es el régimen [de la verdad] el que está fallando, y falla por inoperante. La racionalidad desinteresada resulta ahora un factor de desorden. La libertad es un lastre. (Se entiende la libertad de ser). Puede traer sorpresas, y la vida exige que todo esté previsto, pues la catástrofe total es inminente. La razón forzosa del interés común mantiene el orden en el nivel de la subsistencia. Esto impone renunciaciones: la razón forzosa no infringe, sino que suplanta, el régimen de la verdad.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Dicho desarrollo abarca el Capítulo VIII: La razón de fuerza mayor, §25-§29 de *La reforma de la filosofía*. La revisión de este texto se llevará a cabo en el siguiente apartado del presente capítulo.

<sup>33</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §19, p. 224.

<sup>34</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y de la razón pragmática”, p. 254. Lo que está entre corchetes es mío.

El nuevo régimen, pues, exige el abandono del anterior, mas no porque implique su negación de manera directa, como si fuera su opuesto o contrario, sino que simplemente va desplazando paulatinamente al anterior, disminuyendo la frecuencia con que el hombre sustenta su vida en él, esto es, disminuyendo la apelación a la verdad. En ese sentido, el régimen nuevo no es, propiamente dicho, una alternativa *natural*, no es una opción factible que estuviera considerada o fuera posible de antemano, con base o de cara al régimen anterior, sino que su novedad es *radical*. Y, sin embargo, algo en común comparte con el régimen anterior, pues de otro modo no podría instaurarse con tanta facilidad y de manera tan desapercibida, tal cual si no pasara nada. ¿Cómo se da este desplazamiento del viejo al nuevo régimen?, ¿puede imponerse, sin más, inopinadamente, la necesidad biológica de la subsistencia de la especie como principio vital y operativo de toda la existencia?, ¿se trata de una imposición natural? Y si así fuera, ¿qué de problemático habría en ello, pues se trataría solamente del cumplimiento de un proceso natural? La clave para responder a estas cuestiones está en que, no obstante su novedad sin precedentes, el nuevo régimen y la nueva razón comparten algo en común con el régimen anterior, a saber, que sigue siendo *racional*.

En ese sentido, quizás lo primero que hay que notar es que, si bien la base vital del nuevo régimen es la subsistencia de la especie, ésta no es pura y simplemente biológica. La subsistencia, por sí misma, no constituye ningún régimen, sino que es la base material y natural de todo régimen posible, desde la cual parte el hombre para poder *sobre-vivir*. La naturaleza, cuyo ordenamiento es forzoso y necesario, nunca le ha exigido al hombre más que las condiciones básicas para el mantenimiento de la vida. Y el cumplimiento de estas exigencias nunca implicó para el hombre una renuncia radical a su fundamento vital, que es la verdad. Al contrario, la vida del hombre ha exigido siempre un equilibrio entre las condiciones biológicas de la vida y sus condiciones vitales —culturales e históricas. Por eso señala Nicol: “La humanidad dejó de formar una especie al hacerse productora de cultura. Desde que se inicio la historia, no existe la especie humana.”<sup>35</sup>

Las especies animales permanecen estacionarias cuando encuentran un equilibrio entre las necesidades y las disponibilidades. El ente histórico no *encuentra* el equilibrio: lo produce él mismo con su trabajo. [...] El hecho más importante que conocemos en el universo fue el primer paso histórico: la sustitución de los resortes biológicos de la especie por las iniciativas del trabajo, la sustitución del instinto por la experiencia. La nueva vida no podía extinguirse. La historia era un éxito biológico y cultural a la vez, porque la acción de la

---

<sup>35</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §7, p. 72.



cultura contiene en sí misma el factor de su propia continuidad. Estabilidad significa evolución: el equilibrio es factura humana.<sup>36</sup>

El nuevo régimen, pues, no es el resultado de la naturaleza imponiendo su ordenamiento sobre el orden de lo humano. ¿Cómo entonces es que la subsistencia podría alzarse como la base vital del nuevo régimen? Se trata de una *naturaleza mediatizada*: “una *naturaleza mediatizada por la tecnología, que es historia*”<sup>37</sup>. ¿Qué significa esto? En todo su proceso evolutivo, jamás una especie ha necesitado de un medio ajeno a su propia naturaleza y al hábitat que la rodea para procurar su fin biológico último, que es la subsistencia. Hoy en día el hombre no puede regresar a ese estado primario en el que le bastaban aquellas cualidades que le brindó la naturaleza para subsistir, sino que mantiene dicha subsistencia *mediante* artificios tecnológicos, lo cual es perfectamente normal. El problema —y el peligro— adviene cuando el artificio se convierte en el único medio posible por el cual seguir manteniendo la subsistencia de la especie. Y eso sucede, según Nicol, con el abuso de la tecnología como medio para la subsistencia:

El hombre ha sabido descubrir y producir las condiciones materiales para una vida extremadamente refinada. Pero esas mismas facultades que permitieron llegar al refinamiento, se muestran luego impotentes para conseguir su distribución uniforme. Esta es la falla del exceso: la vitalidad causa una merma vital. [...] Los medios técnicos gracias a los cuales aumentó el número de los seres vivos, y se prolongó el lapso de su vida, ahora resultan insuficientes para mantenerlos, no sólo en el nivel máximo de la existencia, sino en el nivel mínimo o primario de la subsistencia.<sup>38</sup>

Así pues, en cuanto la subsistencia de la especie queda completamente mediatizada por la tecnología, pierde su carácter puramente natural y pasa a conformar un nuevo ordenamiento. Y, en tanto que ordenamiento, está dotada de su propia racionalidad. Éste es el rasgo que guarda en común el nuevo régimen con el anterior, a saber, la razón:

Examinando las condiciones de posibilidad de una alternativa, como si fuera *a priori*, se percibe de antemano que *el nuevo régimen de base tiene que ser indiferente respecto de la verdad*. Pero, segundo, que *no puede ser indiferente respecto de la razón*. Es necesario que conserve alguno de los caracteres que encontramos en la base tradicional, porque el nuevo nace del anterior, aunque lo reemplaza. Mejor dicho, no podría reemplazarlo si no tuviese un rasgo común que sirviera de viaducto para la transición. La continuidad la asegura la razón. La nueva base tenía que ser, y ha sido, *una nueva forma de la razón*.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, §7, pp. 67-68.

<sup>37</sup> *Ibid.*, §7, p. 66.

<sup>38</sup> *Ibid.*, §7, p. 73.

<sup>39</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y de la razón pragmática”, p. 252.

Pero, al igual que la naturaleza, esta razón no es ya la misma que la razón de verdad. Es, también, una *razón mediatizada*, en este caso, razón “*mediatizada por la necesidad natural*.”<sup>40</sup>

La razón de verdad es una razón netamente humana, cuyas notas ontológicas principales son: que es expresiva, dialéctica —común—, histórica, *poiética* y posible, es decir, *simbólica*. Es razón que se da libremente, en tanto se atiende a lo abierto, a lo posible que es la verdad, al ser. ¿Cómo es la nueva razón? En tanto que se atiende a lo necesario, la subsistencia de la especie, es una razón forzosa. Dicha forzosidad la hace acreedora de las siguientes notas ontológicas: es calculadora, pero irreflexiva —ni piensa ni entiende—; es anónima, homogénea y, por ello, inexpressiva —no da razón de sí misma, sino que simplemente se impone de manera inopinada e inapelable—; y finalmente, es razón pragmática, pues se atiende a la necesidad, misma que le exige, ante todo, ser eficaz.

Así pues, la novedad del nuevo régimen y la nueva razón es *radical*, porque impone una base vital radicalmente distinta a la anterior, pero no es total y absolutamente nueva, pues *presupone* y abreva del régimen anterior y del orden natural. En ese sentido, es histórica y necesaria al mismo tiempo. Es histórica porque no ha existido siempre, sino que llegó a ser y, además, llegó a ser como un producto del quehacer histórico del hombre: es un artificio. Sin embargo, no es un artificio libremente producido y escogido por el hombre, sino que es un artificio impuesto por el fin último al que se atiende, que es la subsistencia de la especie. En este caso en específico, señala Nicol, “El fin no justifica los medios: los impone.”<sup>41</sup> La nueva razón es el medio con el cual la nueva base vital se instaure. Y a pesar de ser un medio artificial, histórico, su utilización no es resultado de la elección humana, sino de la imposición de una *fuerza mayor*. Así pues: la nueva razón...

[...] es una necesidad racionalizada. Su novedad estriba en que no da razones; de ahí su fuerza inapelable. Ninguna necesidad es responsable. A la nueva razón le basta con hacerse útil. La utilidad entra en la base. Por fuerza propia [...] La utilidad ha existido siempre, pero no en la base; existe como algo primario y con fuerza mayor, sin una *razón* de fuerza mayor. La razón sola, o sea pura, no podría dar más que verdades. Para que rindiera utilidades habría de transmutarse, habilitándose para regir como puro cálculo utilitario, excluyente de la verdad.

[...]

---

<sup>40</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, §7, p. 66.

<sup>41</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y de la razón pragmática”, p. 252.

El fenómeno de gravedad profunda [es] la pragmatización de la razón; porque esto sólo se logra por exclusión de la razón de verdad [...], se suprime la dualidad entre teoría y práctica: todo tiene que ser práctico.<sup>42</sup>

Así pues, la característica esencial del peligro mayor que señala Nicol es doble: se trata de una razón *mediatizada* por una necesidad natural y, al mismo tiempo, de una necesidad natural *mediatizada* por la razón, esto es, racionalizada. Lo paradójico y llamativo de esta mediatización, de esta amalgama entre razón y necesidad natural, es el hecho de que su unión implica una reducción de los dos ámbitos a los que cada elemento pertenece: cuando el ordenamiento que se impone es el de la razón y la necesidad natural mediatizadas, el régimen de la razón —razón de verdad— y el orden de la necesidad natural quedan sometidos y, por ello, reducidos, constreñidos en cuanto a sus posibilidades: “Hay que ir reduciendo al mínimo la animalidad [...] Hay que suprimir lo inesperado: el nuevo régimen supera la animalidad, porque es sistema de razón, y suprime la personalidad de la razón reflexiva, porque es razón decisiva, forzosa y anónima.”<sup>43</sup> Reduce el orden natural en cuanto lo explota de manera indiscriminada, al extraer de la naturaleza los recursos necesarios para la subsistencia de la especie humana, sin permitir que dichos recursos se restablezcan o renueven; suprime a la razón de verdad porque explota al hombre para que toda su fuerza física y capacidad racional esté avocada a la atención de lo necesario, lo útil para la subsistencia de la especie humana, negándole cualquier otra posibilidad respecto de su ser que no sea la de *ser útil*. Y esto ocurre así por *razón de fuerza mayor*.

Es en referencia a esta mutua mediatización entre razón y orden natural que Nicol propone la denominación de *razón de fuerza mayor*. *Oxímoron que sintetiza la contradicción ontológica que encierra en sí mismo el nuevo régimen*. Por un lado, la razón tiene su propia fuerza, que reside en su carácter de ser posible: es fuerza vital, que no le viene dada al hombre, sino que éste tiene que hacerse de ella y mantenerla, y que está, por ello mismo, sujeta a variedad e intensidad —puede ser mayor o menor— y a caducidad —no es nunca permanente. Y sobre todo, no es nunca forzosa ni necesaria. Por otro lado, el orden natural sí que tiene fuerza mayor, que se impone de manera necesaria, pero dicha imposición, como se ha señalado anteriormente, no implica una negación del orden de lo sobre-natural, pues éste se complementa dialécticamente con el orden natural, permitiendo un equilibrio en el

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 253.

cual naturaleza y cultura con-viven. Y sobre todo, no se impone por medios artificiales: la naturaleza se basta a sí misma para procurar la subsistencia de la vida misma. El concepto de una razón que tiene una fuerza mayor conjunta las dos características antes mencionadas para intentar describir el nuevo régimen.

Nicol retoma la expresión coloquial “causa de fuerza mayor” y la dota de un sentido filosófico. Dicha expresión se utiliza comúnmente para denominar una situación inevitable e imprevisible que trasciende al individuo y que no le permite deliberación o decisión alguna, sino que le impone una determinada reacción. Así, por ejemplo, se dice: “el alumno no pudo asistir *por causas de fuerza mayor*”, o “la clase no se llevará a cabo *por causas de fuerza mayor*”. Ahora bien, en tanto que lo que se denomina con esta “causa” es siempre un acontecimiento inevitable e impredecible, no resulta problemática la fuerza mayor con la que se impone, pues no es sino el resultado de una situación fortuita —que puede ser desde un fenómeno natural, como sería una tormenta, un huracán, un tornado, etc., hasta un accidente vial, el fallo de algún aparato o dispositivo, o algún error humano que provocase un accidente de consecuencias mayores. Lo problemático filosóficamente adviene cuando la *fuerza mayor* se adjudica, no a una cosa —causa— cualquiera, sino a la *razón*, porque entonces no se trata del resultado de un acontecimiento *fortuito*, sino de la *imposición forzosa de un ordenamiento artificial*.

Así pues, el concepto nicoliano resulta problemático en su formulación misma. Y Nicol mismo se da cuenta de ello: “esta frase tan usual, “razón de fuerza mayor”, no quiere decir lo que dice: con ella designamos justamente una sinrazón, algo que no admite ni sustitutos ni discusiones.”<sup>44</sup> Lo problemático del concepto es que designa algo que es, a la vez, propio y ajeno a aquello de donde emerge. Y es, por ello mismo, *ambiguo*. Cabe decir, entonces, que el peligro mayor para la filosofía en que consiste el nuevo régimen es, en su base misma, ambiguo. De ahí que sea, al mismo tiempo, un peligro externo e interno para la filosofía.

Es externo porque es un régimen radicalmente distinto del anterior: “Si el peligro es real como indican los síntomas, es externo, y tiene que ser total y final.”<sup>45</sup> Su carácter externo lo recibe de su base: se atiene a un fundamento radicalmente distinto al del régimen anterior.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>45</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, Prefacio del temor, p. 8.

Pero es un fundamento que, de suyo, no es contra-dictorio respecto del fundamento del régimen anterior, sino sólo indiferente: la subsistencia no necesita de la verdad. La verdad necesita de la subsistencia, pero sólo como condición material de su existencia que, por ello mismo, no compromete en nada su quehacer. La subsistencia no se ve alterada con la verdad. La verdad da por descontada la subsistencia y, literalmente, no se ocupa de ella, pues no le importa el puro y simple vivir sino, en todo caso, el vivir bien.<sup>46</sup>

Si el problema es, entonces, externo de manera radical, ¿por qué habría de preocuparle a la filosofía?, ¿por qué sería algo de temer? Porque no obstante este carácter externo del nuevo régimen, el modo como se impone, racionalmente, es algo que sí tiene que ver de lleno con la filosofía y con la razón de verdad, al grado tal que pone en entredicho su porvenir y constituye, por ello, un *peligro verdadero*: “aunque sea exterior, el peligro para la filosofía es un problema de filosofía.”<sup>47</sup> Y no precisamente un problema cualquiera, sino uno que tiene que ver con la base ontológica de la filosofía misma. Se trata de un problema fundamental para la filosofía.

### **§7. La ambigüedad de la nueva razón**

La pregunta por la razón —entendida como *logos*— y sus límites es uno de los problemas fundamentales de la filosofía, mismo que alcanza su mayor radicalidad en el ejercicio autocrítico de la razón. Esta autocrítica es posible porque la razón tiene un límite, porque, como se ha señalado, su fuerza es limitada. ¿Qué sucede cuando se le adjudica a la razón una fuerza mayor?, ¿puede esta “nueva razón” constituir un problema para la filosofía?, es decir, ¿es factible una crítica de la razón de fuerza mayor? Ésta, según Nicol, no es ya la razón de verdad, sino otra distinta, que tiene una base vital distinta. “La distinción es radical, y tiene que prevalecer, pese a los parecidos externos y los equívocos que produzca una manera laxa de hablar.”<sup>48</sup> ¿Cómo podría serle pertinente a la razón de verdad la pregunta por esa otra razón si “ya no tiene nada que ver [...] con la razón de las ciencias y de la filosofía”<sup>49</sup>?

---

<sup>46</sup> Tal como lo señala Sócrates en el *Critón*, 48b: “no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.”

<sup>47</sup> *Ibid.*, Prefacio del temor, p. 9.

<sup>48</sup> E. Nicol, “El régimen de la verdad y de la razón pragmática”, p. 252.

<sup>49</sup> *Ídem.*

A pesar del carácter externo del peligro que esta nueva razón entraña, la filosofía ha de poner el acento en ella como uno de sus problemas más fundamentales, por eso es que el esclarecimiento de su naturaleza forma parte esencial del itinerario de la reforma de la filosofía. Pero, ¿en qué reside su importancia como problema filosófico? Su relevancia no radica en el hecho de que su presencia implique la paulatina eliminación de la razón de verdad, hecho éste ante el cual, de ser inminente, la filosofía no podría hacer absolutamente nada. Nuevamente: la muerte de la filosofía es lo de menos. Lo de más, lo verdaderamente relevante, es que la variante en que consiste el nuevo régimen respecto del anterior *no es ontológicamente indiferente*, precisamente porque instaura una cierta *indiferencia ontológica* —muy parecida, por cierto, a aquella indiferencia atribuida al ser en los últimos párrafos de la *Crítica de la razón simbólica*, que le es propia antes del advenimiento del *logos* y una vez que éste desaparece.<sup>50</sup> La indiferencia que implica el nuevo régimen, ¿implica, también, un silenciamiento del ser?, es decir, ¿puede la razón de fuerza mayor llevar al ser hacia su más radical indiferencia, re-plegarlo<sup>51</sup> hacia su más hondo silencio?

El peligro, se había dicho, no es el hecho de la muerte, sino el de *la posibilidad de la muerte en vida*. El peligro es el de una razón que, siendo razón, es inexpresiva sin darse cuenta, esto es, sin dar cuenta de sí. Y no es necesario esperar a la completa instauración del nuevo régimen para que esa indiferencia ontológica se haga patente. Se manifiesta ya de dos modos muy particulares: en el proceder inexpresivo de la razón de fuerza mayor y en la confusión constante de la nueva razón con la anterior. Estos dos síntomas son la nota más patente de una posible muerte en vida de la filosofía, de toda vocación libre y, finalmente, del hombre mismo en tanto ser de la expresión. Allí radica su eminencia como problema filosófico fundamental.

Esta es, pues, la característica principal, que sale a relucir a partir del primer desarrollo del concepto de la nueva razón y del nuevo régimen: su ambigüedad. De hecho, sólo porque

---

<sup>50</sup> Más adelante, en el tercer apartado de este capítulo, se llevará a cabo la comparación de la indiferencia resultante del nuevo régimen y la indiferencia del Ser antes y después del *logos*. Por otro lado, es importante señalar que la noción de una “indiferencia onto-lógica” es parte de la propuesta que más adelante presentaré para repensar el peligro de una muerte en vida de la filosofía y del ser humano. Y no pertenece al marco conceptual nicoliano para definir a la razón de fuerza mayor.

<sup>51</sup> En contra-dicción al “desdoblamiento” que significó el origen del *logos*: “al adquirir la autoconciencia, el Ser efectuó una especie de desdoblamiento interior: se situó frente a sí mismo, así como el yo se desdobra cuando piensa en su propio ser, entablando una relación simbólica consigo mismo.” Cf. *Crítica de la razón simbólica*, § 41, p. 275.

es ambigua es que puede constituirse como un efectivo problema para la filosofía. ¿En qué consiste esta ambigüedad? En lo antes señalado: es razón, y por ello es histórica, pero su base vital es biológica, y por ello necesaria. Es, entonces, al mismo tiempo, histórica —posible— y necesaria: es razón y posee fuerza mayor. La ambigüedad es la base ontológica que sustenta el fenómeno de un peligro mortal para la filosofía. ¿Qué implica el hecho de que este nuevo fenómeno sea ambiguo en su base misma? Que, quizás, éste no pueda nunca efectuarse de manera absoluta y radical, ya que el nuevo régimen no podría nunca eliminar a cabalidad el régimen anterior: su régimen sería sólo dominante, pero nunca total; y por ello, y de mayor importancia, que el nuevo régimen terminaría siendo, también y de alguna manera, *todavía* expresivo, *todavía* humano. *La ambigüedad salva a la filosofía*. La *confianza* en este *todavía* es lo que prima en el diagnóstico nicoliano de *El porvenir de la filosofía*: “ha de entenderse que esa fuerza mayor es *todavía* una fuerza histórica: es fuerza de razón. La razón es histórica incluso cuando cambia de manera tan radical, que ya no da razón del ser, ni de sí misma, sino que actúa como razón forzosa.”<sup>52</sup> Mientras la ambigüedad esté en la base de esta nueva razón, los problemas que ella implica seguirán, *todavía*, persistiendo. Y si persisten, entonces el temor por la posible muerte en vida de la filosofía será un problema latente en su quehacer, pero no ya un destino inminente. Esta posibilidad, sin embargo, no está dada en el planteamiento nicoliano.

Es importante señalar que, si bien Nicol se percata de la ambigüedad de la nueva razón y la mantiene como un problema latente en sus posteriores desarrollos, sin embargo, es claro desde el inicio que percibe este problema como un asunto que requiere solución. A ojos de Nicol, la ambigüedad es un peligro para la razón, que la confunde y que impide clarificar conceptualmente el fenómeno de un peligro mayor para la filosofía. Por lo tanto, necesita ser disuelto. La pura afirmación de la ambigüedad de la nueva razón deja a la filosofía en la misma incertidumbre de su porvenir. Es imperante, entonces, dar razón de la nueva razón, en el sentido de definir, lo más claramente posible, sus atributos y su proceder, para distinguirla así de la razón pura:

Dar razón de la nueva razón (la cual es incapaz de dar razón de sí misma) implica reafirmar, diríamos rescatar, la razón pura. Es de urgencia vital, y no sólo teórica, que no se confundan la una con la otra [...] la razón pura debe recapacitar sobre su propio ser, tomando nota de que, a su lado, y pujando por eliminarla, actúa en la vida una nueva razón que no comprende bien, de la cual apenas somos conscientes, pues la confundimos con la antigua, pero de la

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 254.

que usamos sin saber cómo está configurada, cuál es su contextura, cuáles sean sus fines, y qué resultados vaya a causar su predominio en la comunidad humana. Ni siquiera tiene nombre.<sup>53</sup>

Para Nicol, ya incluso en esta primera etapa de su planteamiento, es necesario hacer lo posible por *desambiguar* el fenómeno de una nueva razón. Esa será la tarea que emprenda en la segunda parte de la trilogía, *La reforma de la filosofía*, misma que será revisada a continuación.

## 2. El régimen de la razón de fuerza mayor

El segundo planteamiento —y el más extenso— del concepto nicoliano de la razón de fuerza mayor, se encuentra en la segunda parte de la trilogía, *La reforma de la filosofía*. En este texto —que dista ocho años en su escritura respecto del primer desarrollo del concepto— se deja ver un cambio sutil, pero importante, en el planteamiento nicoliano. Mientras que, como se mostró en el apartado anterior con base en *El porvenir de la filosofía*, la razón de fuerza mayor posee en su primer esbozo un carácter ambiguo en su estructura misma, pues mantiene todavía una cierta filiación con la razón pura o razón de verdad, en *La reforma de la filosofía* Nicol va a insistir en la idea de una “escisión entre las dos razones”. Ya no habría, entonces, ambigüedad, sino una radical distinción.

En el presente apartado se indagarán las consencuencias ontológicas que implica este cambio en el planteamiento nicoliano: ¿qué conlleva, para el quehacer de la filosofía y su tarea de reforma, la noción de dos razones radicalmente escindidas? Se comenzará por presentar la noción misma de una *reforma de la filosofía*, con la intención de esclarecer la exigencia de que, como parte del itinerario mismo de esta tarea, se lleve a cabo una crítica de la nueva razón. Posteriormente, a partir de una presentación de la definición de la razón de fuerza mayor que ensaya Nicol, se mostrarán los problemas que acarrea esta decisión en el planteamiento nicoliano, así como la persistencia de la ambigüedad como rasgo esencial del peligro mayor.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 255.



## **§8. La reforma *de* la filosofía y la necesidad de una crítica de la razón de fuerza mayor**

La tarea de reforma consiste, según Nicol, en una literal vuelta al fundamento vital que posibilita y da sentido al quehacer de la filosofía. Se trata de devolverle a la filosofía el fondo vocacional que sustenta su quehacer. Los alcances de esta tarea, sin embargo, no son exclusivos para el quehacer filosófico, sino que comprenden a todo quehacer humano, por ello tienen un alcance radical. Es radical por dos razones: en primer lugar, porque el fundamento que ella señala no es exclusivo de la filosofía, sino que es condición posibilitadora de la existencia en su totalidad; y, en segundo lugar, porque la reforma no pretende cambiar, modificar o instaurar un nuevo fundamento vital, sino que es la explicitación y, por ello, consolidación, de la base vital que, *de facto*, sustenta ya siempre la existencia. En ese sentido, la tarea de reforma es una literal radicalización del principio vital de la existencia para confirmarlo, para insistir en él y señalarlo como tal, como principio en el cual se fundamenta y tiene sentido la existencia toda. Así, afirma Nicol:

La re-forma es radical porque es una restauración de la forma. Ella re-establece la estabilidad: va sin desviarse a las raíces [...]

La re-forma no es, por tanto, una operación por la cual adquiere la filosofía forma nueva. [...] Lo requerido es una consolidación de la forma ya establecida desde siempre. El prefijo que lleva la palabra re-forma indica aquí no una alteración, sino una reiteración, para que se tome en cuenta de nuevo su fundamento inalterable.<sup>54</sup>

Dicho fundamento, cabe agregar, no es algo ajeno o separado de la existencia misma, sino que reside en ella, es inmanente en tanto que emana de ella, como algo que le pertenece constitutivamente. Ello no significa una identificación entre los aspectos ónticos y ontológicos de la existencia misma: una cosa es el hombre en tanto que existente concreto e individual, con sus respectivas determinaciones, y otra diferente *la forma de ser* de dicho ente. Visto así, la pregunta por el fundamento vital del hombre —de aquello que da sustento a la infinidad de modos en los que éste se manifiesta—, es la pregunta por la forma de ser de la existencia. Y la forma de ser de la existencia, según Nicol, no es otra que la de la *expresión*: “El ser de la expresión: he aquí el hombre.”<sup>55</sup> Esto quiere decir que el hombre no puede existir sino donando su *ser* —el propio y el ajeno—, y haciendo explícito, de ese modo, que *las*

---

<sup>54</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 1, p. 12.

<sup>55</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión* § 18, p. 137.

*cosas son*. Dicho con otras palabras: de forma radical, *el hombre está vocado “a” ser*. La preposición es directiva, pero no determinante. Señala una intención, una pulsión característica del ser del hombre. En su sentido ontológico, que es el que interesa resaltar aquí, esta pulsión señala la necesaria relación del hombre con el ser, pues siendo el hombre *el ser de la expresión*, es también y por ello *la expresión del ser*. La expresión es del ser y del hombre: en la expresión se copertenecen y se donan mutuamente ser y hombre. Por ello, en su sentido ontológico, la afirmación de que el hombre está vocado *a ser*, da razón de la intuición nicoliana principal, a saber, que “hay ser”. Que hay ser significa que el ser se expresa. Que el ser se expresa significa que el hombre está destinado libremente a expresar. *No hay ser sin expresión, no hay ser sin logos*. Ésta es la vocación humana en su sentido más radical y ontológicamente principal: la copertenencia entre ser y hombre en la expresión. Ser y ser de la expresión se pertenecen mutuamente, sin por ello identificarse.<sup>56</sup>

Éste es el fondo vital desde el cual se desenvuelve toda la existencia, que se hace manifiesto en la instauración de lo que Nicol denomina como “el régimen de la verdad”. Este régimen, que se instaura con el nacimiento de la filosofía, no consiste en el compromiso con una verdad específica, ni con un contenido proposicional o doctrinal; consiste solamente en la convicción de que la verdad, antes que un principio teórico o epistémico, es un principio vital. De ese modo, lo que pone en evidencia la filosofía al señalar a la verdad como la base o fundamento común, permanente, universal e insustituible, es la convicción de que “Ante cualquier entidad, lo mismo que en cualquier situación vital, la verdad es indispensable para hablar y entenderse, para conducir la acción, para justificarla y para juzgar la ajena.”<sup>57</sup> La existencia adquiere sentido en su multiplicidad de expresiones porque en la base está la común referencia a lo que hay, a la verdad primaria y patente de que las cosas son. Con las raíces en esta tierra común e irrenunciable es que pueden florecer los distintos quehaceres del ser humano, sean estos libres o respondan a una utilidad práctica. La filosofía, como quehacer teórico o científico, no es sino una radicalización en este fundamento vital. Al igual que toda otra forma de ser del hombre, la filosofía se dirige a lo que hay, pero lo hace de manera desinteresada, buscando expresarlo y comunicarlo como es en su verdad. La vocación

---

<sup>56</sup> En el siguiente apartado se desarrollará esta idea de la *copertenencia entre ser y ser de la expresión* con mayor detenimiento, así como una explicación más detallada de la tesis de que “no hay ser sin expresión, no hay ser sin logos”.

<sup>57</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 22, p. 224.

filosófica, que es vocación de verdad, es el fondo vital particular que la reforma *de la filosofía* pretende reiterar y consolidar: el amor desinteresado por y de la verdad.

Ahora bien, si el fundamento vital es común e irrenunciable, entonces, ¿por qué es necesario reiterarlo?, ¿por qué es necesaria una re-forma de la filosofía? La primera y única reforma en la historia de la filosofía, la reforma socrático-platónica, tenía la intención de explicitar la base vital común, porque no se le había hecho explícita hasta entonces: el régimen de la verdad no se había instaurado formalmente en la vida del hombre. La propuesta socrático-platónica no hizo sino señalar la fuerza formativa y vital de la verdad, con lo cual la verdad pasó a conformarse en el régimen desde el cual hay que dirigir la vida. Por eso la filosofía es, ante todo, una forma de vida para estos filósofos. Con ello, el quehacer filosófico quedaba justificado públicamente como un quehacer humano posible, como una forma efectiva y hasta primordial de formarse, de hacerse hombre. La filosofía es un quehacer mundano, es decir, un quehacer que con-forma parte del mundo mismo: “El filósofo no está a solas; el beneficiario de esa dedicación es el mundo común, sin cuya aceptación el quehacer filosófico sería el de una vocación, más que extraña, infructuosa. La filosofía es mundana, y depende de su mundo para subsistir.”<sup>58</sup> En este sentido, la tarea de reforma estaba justificada. Sin embargo, la pregunta persiste: ¿por qué sería necesaria una *nueva* reforma de la filosofía? Porque, según el diagnóstico nicoliano, la filosofía ya no tiene asegurada la normalidad de su quehacer; pues justamente, hoy en día, su quehacer le resulta ajeno al mundo, al grado de parecer inservible y, por ello mismo, desechable. ¿Qué mundo es éste en el que parece ser que la filosofía ya no tiene cabida?

Lo nuevo en la tarea de reforma actual, dice Nicol, no es la forma de la filosofía que se intenta restaurar, sino la situación que comprende y que exige dicha tarea: “Era la forma de vida la que se iba alterando: *la crisis de la praxis es el hecho nuevo que determina la crisis filosófica.*”<sup>59</sup> Cada vez con mayor frecuencia, la filosofía no encuentra suelo dónde arraigar, pues parece que la vida, en su fondo mismo, está cambiado de manera radical, lo cual se puede observar sobre todo en el ámbito de la praxis. ¿Cuándo entra en crisis la praxis? Cuando el fondo vital que le daba sentido ya no es el mismo, cuando somete toda su

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, § 1, p. 11.

<sup>59</sup> *Ibid.*, § 2, p. 27.

producción a una finalidad puramente pragmática y uniforme, a saber, la subsistencia de la especie.

Ya desde el análisis de *El porvenir de la filosofía* se había advertido que la normalidad con la que la filosofía operaba está puesta en cuestión y amenaza con quedar completamente imposibilitada. La filosofía pelagra, está en crisis. Pero ésta no es una crisis interior, que tuviera que ver única y exclusivamente con el quehacer filosófico. El peligro es externo. La crisis se origina desde fuera, pero compete directamente a la filosofía porque pone en entredicho el fundamento vital, no sólo del quehacer filosófico, sino de todo quehacer humano, de toda praxis; pone en cuestión, pues, la normalidad de la existencia misma. Es esta situación de peligro la que comprende, exige y vuelve necesaria la tarea de una reforma de la filosofía:

La filosofía debe reformarse cuando está en crisis su fundamento; cuando la crisis no atañe solamente al sistema de la teoría, sino a la estabilidad institucional de la vocación filosófica, como componente integrador en otro sistema: el de todas las vocaciones que constituyen un mundo. El fundamento es condición de posibilidad: *lo que hace posible que la filosofía se establezca es algo ajeno a ella.*<sup>60</sup>

La base vital de la existencia toda, ya se ha señalado, es el régimen de la verdad. Que la praxis entra en crisis significa que dicha base vital está puesta en cuestión. Pero, ¿cómo es esto posible? Nicol señala lo siguiente:

En rigor, en tanto que régimen básico, no pudo evolucionar. Tampoco ha fracasado ni se ha descompuesto internamente. La verdad sigue siendo lo que ha sido siempre. [...] Hemos de pensar que la desnaturalización del hombre sólo podrá sobrevenir si, por causas externas, ajenas a su designio, aparece y se consolida una alternativa vital; si la verdad es sustituida en la base por un principio de coordinación que destrone su régimen.<sup>61</sup>

Esa alternativa vital es aquella en que consiste la razón de fuerza mayor y, con ella, el nuevo régimen que ella instaura. La nueva razón, como se ha explicado en el apartado anterior, se distingue principalmente por su fundamento vital, que se define por la mediatización: se trata de una razón mediatizada por una necesidad natural —a saber, la subsistencia de la especie— y, al mismo tiempo, de una necesidad natural mediatizada por la razón, esto es, racionalizada —principalmente vía la tecnología. La tarea de reforma viene impuesta por la alternativa de esta nueva razón. Por ello, parte esencial de la reforma ha de

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 1, pp. 10-11. Nótese la íntima relación entre la reforma y la nueva razón: la reforma es necesaria porque la existencia se ve amenazada por un nuevo régimen.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 25, p. 245.

consistir en dar razón de este nuevo régimen, es decir, considerar sus límites, sus alcances y las implicaciones de sus operaciones para el quehacer de la filosofía. ¿Cómo se ha de incluir a la nueva razón en el itinerario de la reforma? La tarea crítica de la razón ha de tornarse doble: no bastará con devolverle a la filosofía su forma radical, ni con llevar a cabo la correspondiente crítica de la razón de verdad —que señale la *physis* de la razón y sus límites esenciales—; ha de ser necesario, además, llevar a cabo una crítica de la razón de fuerza mayor:

El cometido de la filosofía en la situación presente es desusado. Filosofía es obra de razón. En esta coyuntura, no basta con esclarecer el principio vocacional de la razón de verdad. Si esta razón tiene que reafirmarse ahora es justamente porque opera en el mundo otra razón con fuerza mayor. El contraste entre las dos tiene que ser manifiesto, para obtener una comprensión solidaria de lo permanente en filosofía y lo actual en la existencia. La restauración del principio de la razón pura está, pues, condicionado por una exploración del principio en que se funda el nuevo régimen.

[...]

Era prudente cerciorarse de antemano de si existe en efecto aquel contraste; y en caso afirmativo, asumir la consiguiente obligación de convertir la crítica de la razón en una *crítica de las dos razones*.<sup>62</sup>

La crítica de la razón de verdad queda reservada para la última obra de la trilogía —la *Crítica de la razón simbólica*—, mientras que la crítica de la razón de fuerza mayor acompaña la tarea de reforma —aunque, como se mostrará a continuación, con la crítica de la nueva razón, la razón de verdad lleva a cabo también, de modo distinto, una cierta crítica de sí misma.

Ante dicha tarea surge la siguiente pregunta: ¿cómo ha de proceder la razón de verdad para criticar esta nueva razón, teniendo en cuenta que, por definición, ésta se sitúa de manera externa a aquélla?, ¿qué sentido tiene la tarea crítica cuando se habla de la razón de fuerza mayor? Según la afirmación de la última cita referida, para Nicol la clave estará en el *contraste* entre ambas razones. Para entender con claridad el peligro en que consiste la razón de fuerza mayor respecto de la filosofía y del régimen de la verdad, han de señalarse las características que definen a aquélla y que son necesariamente contrarias a las características de la razón de verdad. En este sentido, la conceptualización y comprensión de esta nueva razón, nos dice Nicol, sólo será posible “si cada uno de los síntomas de su imperio significaba la negación característica de la razón de verdad.”<sup>63</sup> La crítica de la razón de fuerza mayor,

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 28, pp. 270-271.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 28, p. 271.

entonces, consistiría principalmente en contrastar ambas razones, definiéndolas para visualizar con claridad cuál es su efectiva relación y corroborar con ello si, en efecto, “se ha producido, por vez primera, una *auténtica* dualidad”<sup>64</sup> de razones. Que sea auténtica significa que es definitiva, que ambas, a pesar de ser razones, están escindidas ontológicamente, separadas de forma radical, es decir, de raíz, pues se nutren de suelos distintos.

La pregunta, sin embargo, persiste: ¿cómo es posible que la razón de verdad pueda definir las características de aquello que la rebasa de manera radical, no sólo porque es distinto, sino porque dicha distinción se fundamenta en una contraposición que resulta, además, en una negación? Dicho de otro modo: ¿cómo puede la razón de verdad definir lo que la niega y *contra-dice*? La instauración del nuevo régimen y el desplazamiento del anterior, con la consecuente desnaturalización del hombre, es algo literalmente inconcebible. Porque lo que justamente queda negado con el nuevo régimen es la posibilidad de toda concepción, la posibilidad de dar razón. Y sin embargo...

[...] si llega a suceder lo que ahora parece inconcebible, la reforma de la filosofía no podrá remediarlo. Concebir lo inconcebible, reducirlo a concepto, es lo máximo que cabe hacer, pues lo inconcebible se presenta como forzoso. La intelección conceptual impedirá siquiera que lo forzoso suceda enteramente a pesar nuestro, sin advertencia del cambio radical: impedirá que permanezcamos “sin saber lo que nos pasa.”<sup>65</sup>

Reducir lo inconcebible a concepto, pues se presenta como forzoso. En esto consiste la crítica de la razón de fuerza mayor, según Nicol. Y cabe preguntar al respecto: al intentar reducir a concepto lo que por definición es inconcebible, ¿se están realmente señalando los límites de la razón de fuerza mayor?, ¿no, más bien, lo que queda evidenciado es el límite, en este caso externo —puesto que le es impuesto desde fuera—, de la razón de verdad? Si es así, ¿qué relación guarda este límite respecto de la razón de verdad?, ¿cuál es el estatus de la negación que la nueva razón lleva a cabo respecto de la razón de verdad?

Para poder contestar estas preguntas, se revisará a continuación la definición de la razón de fuerza mayor que Nicol elabora en *La reforma de la filosofía*. Sin embargo, es importante señalar antes lo siguiente: la distinción entre el planteamiento que desarrolla Nicol en *El porvenir* y *La reforma radical*, como se mostrará a continuación, en que, mientras en la primera obra se mantiene el carácter ambiguo y por ello indefinido, abierto, de la nueva razón,

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 28, p. 272.

<sup>65</sup> *Ibid.*, § 25, p. 245.

en la segunda la distinción entre las dos razones adquiere un carácter radical. Por ello, el análisis que lleva a cabo Nicol de la razón de fuerza mayor se concentra en el *contraste* entre ambas razones. Contraste que muestra rasgos, no solamente contrapuestos, sino además contra-dictorios entre ambas razones, pues cada uno de los rasgos de la nueva razón ha de implicar la negación de la razón de verdad. Así pues, es claro que el objetivo de Nicol en *La reforma* es persistir en distinguir de manera radical ambas razones, hasta separarlas en una dualidad irreconciliable.

### **§9. Los rasgos de la razón de fuerza mayor: el nuevo régimen**

El primer intento de llevar a cabo dicho contraste se encuentra en el §26 de *La reforma*, donde Nicol señala que la eventual definición de la razón de fuerza mayor ha de basarse en las siguientes certidumbres:

1° la racionalidad es inherente al régimen que sustituiría al tradicional régimen de la verdad; 2° esta razón no puede confundirse con la razón natural, ni con la razón pura de la filosofía que instituyó el régimen de la verdad; 3° en tanto que constitutiva de un régimen, sus operaciones han de apuntar hacia un fin vital común; 4° en tanto que ésta es una razón de fuerza mayor, porque no da razones y es indiferente respecto de la verdad, su fin unívoco sería forzoso: las acciones conducentes a tal fin se encauzarían sin alternativas posibles. Del orden de la libertad, la vida humana se transportaría al orden de la necesidad.<sup>66</sup>

La explicación de estas certidumbres respecto de la nueva razón está desarrollada a lo largo del §28 y §29, donde se definen, en primer lugar, los rasgos negativos de la razón de fuerza mayor, señalando lo que ella *no es*, definiéndola así de modo negativo; para posteriormente hacer que cada rasgo negativo muestre a su vez un rasgo positivo, llegando así a una definición positiva y lo más completa posible de la nueva razón. Dichos rasgos son los siguientes:

Rasgos negativos: a) la razón de fuerza mayor *no es* la razón pura o razón de verdad; b) su fuerza *no es* la fuerza del poder humano; c) *no es* auto-consciente ni auto-reflexiva y carece de interioridad; d) *no es* expresiva ni comunicativa; e) su residencia *no está* en el hombre y sus actos *no son*, no constituyen, pensamiento; f) *no toma partido*, es decir, es neutral; g) *no es* verdadera; y h) *no es* pacífica.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 26, p. 253.

Rasgos positivos: a) la razón de fuerza mayor *es* razón útil, es decir, pragmática; b) *es* calculadora, esto es, previsor, ordenadora y programática; c) *es* uniforme y unívoca; d) *es* sistemática; y e) *es* poderosa: tiene una fuerza “mayor”.

Retomando la argumentación nicoliana, se desarrollará a continuación la relación sistemática que hay entre cada uno de estos rasgos, poniendo el énfasis en el rasgo negativo de la inexpresividad —cuyo complemento positivo es la uniformidad—, pues es éste donde radica el elemento ontológico más relevante de la argumentación nicoliana, ya que es el único rasgo verdaderamente *contra-dictorio* respecto de la razón pura.

Finalmente, todos y cada uno de estos rasgos responde a un intento por definir con claridad el ámbito y las operaciones de la razón de fuerza mayor. Esto debido a que, según Nicol, estaríamos todavía en una “fase de transición”, en la cual “es difícil distinguir lo que corresponde al orden de la libertad, y lo que corresponde al orden de la auténtica necesidad; es decir, dónde terminan, si es que terminan, las atribuciones de la razón práctica, y dónde se avizoran las operaciones de la anónima razón de fuerza mayor.”<sup>67</sup> En este sentido, la descripción y explicación de algunos rasgos apuntarán hacia lo que sería el caso de llegar a imponerse por completo el régimen de la nueva razón, para distinguirlo con claridad del régimen de la verdad.

#### **a) La fuerza y el régimen de la nueva razón**

En el planteamiento nicoliano, no cabe duda que el rasgo más importante de la nueva razón es su fuerza mayor. Lo primero, entonces, que hay que señalar es su poder, el cual contrasta respecto del poder en el hombre. El poder humano es siempre *posible* y, por ello, restringido, vulnerable y finito. Su ejercicio no tiene un carácter necesario, sino que, por el contrario, lo acompaña siempre la contingencia, por lo que no puede nunca instaurarse de una vez por todas, sólo alcanza a ser *pre-dominante*. Este predominio debe mantenerse y procurarse *en la medida de lo posible*. Y si lo posible es la medida, es porque su fuerza es limitada: siempre encuentra otra fuerza que se resista o que, incluso, la supere. Así, la fuerza del hombre implica siempre una alternativa, una posibilidad: “Ésta es una fuerza incierta, intermitente y desigual,

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 27, pp. 267.



sujeta a variación irregular y caducidad. Su magnitud no es como la de una fuerza segura, constante e inexorable.”<sup>68</sup>

A lo anterior cabe agregar lo correspondiente a la fuerza de la *razón* humana, que es igualmente limitada. Por eso es razón *crítica*, porque no se basta a sí misma, sino que requiere del otro y de lo otro para poder darse, para expresarse; pero también porque su ofrecimiento y su dádiva es siempre limitada: ninguna expresión es cabal, pues nunca termina de decirlo todo; ninguna expresión agota lo que hay. Y, sin embargo, por otro lado, esta misma limitante es, a su vez, su virtud, su fuerza: toda expresión dice más de lo que hay, porque la razón humana es siempre *poiética*, creativa, ya que en cada expresión re-crea lo dicho, incluso cuando habla con intención de verdad. Por eso afirma Nicol, ya desde la *Metafísica de la expresión*: “Hay más ser desde que se puede hablar del ser. [...] El acto del logos es una poesía del ser.”<sup>69</sup>

La verdad, a su vez, tiene su propia fuerza, que es la de la comunidad que posibilita. Por eso conforma un régimen. Como ya se ha indicado, la verdad, al señalar lo común, mienta aquello a lo que hay que atenerse para vivir. Pero la verdad —al igual que el poder humano, aunque de modo distinto— debe procurarse, pues fácilmente puede caer en el olvido. El quehacer de la filosofía, en tanto que amor de y por la verdad, consiste en un constante estado de alerta, en mantenerse atento, a la escucha, para que las cosas se puedan mostrar tal cual son, en su verdad. Tal como señala Heráclito: “la verdadera sabiduría [es] obrar y hablar según la naturaleza, estando atentos.”<sup>70</sup>

En contraste con la fuerza del hombre, de la razón y de la verdad, la nueva razón posee una fuerza que se caracteriza por ser “mayor”. ¿De dónde obtiene su fuerza y por qué es de magnitud mayor? El fundamento vital de la nueva razón es, según se ha dicho, una *necesidad* natural racionalizada. Dicha necesidad no es otra que la subsistencia de la especie. La subsistencia, por sí misma, es algo necesario; es, incluso, condición de posibilidad de la existencia misma, sin la cual ésta simplemente no sería posible. No es, pues, una cuestión que esté puesta a discusión, sino que se impone con la misma necesidad con la que se impone la naturaleza.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 29, p. 294.

<sup>69</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 17, p. 130.

<sup>70</sup> Heráclito, B112. Lo que está entre corchetes es mío.

La sutil diferencia, sin embargo, respecto del modo como se impone la necesidad de la naturaleza del modo como se impone la razón de fuerza mayor, es que ésta no lo hace por medios puramente naturales, sino mediante la artificialidad de la razón y, más específicamente, de la tecnología. En efecto, su imposición se manifiesta, según Nicol, con la presencia cada vez más abarcante de la tecnología: “El rasgo sobresaliente del régimen que se anuncia es justamente un progreso acelerado de la tecnología, y su intromisión insoslayable en todos los ámbitos de la vida.”<sup>71</sup> Se trata, entonces, de una fuerza artificial en sus medios —es decir, posible—, pero necesaria en cuanto a su finalidad: una fuerza artificial con base natural. Lo cual implica que su imposición sólo es eficaz mientras lo sean los medios de los que se vale para ello. De no serlo, la nueva razón se ve en la necesidad de innovar y mejorar dichos medios, de convertirlos en herramientas más eficaces de control y sometimiento.

De ahí que esté siempre, por necesidad, innovando, porque requiere de nuevos y mejores dispositivos tecnológicos que le permitan una mayor incidencia y control en la vida del ser humano. Pero su innovación está regulada por la necesidad, es decir, se proyecta y desarrolla con base en un cálculo que no permite producir más que mayor eficiencia. Dicho con otras palabras: su innovación se reduce a una mejora en la eficiencia de sus procesos, pero nada más. En tecnología, la única razón que justifica una innovación, un cambio o una transformación, es la obtención de una mayor eficiencia. Así, las innovaciones de esta razón *no son libremente poiéticas: no producen más que lo necesario*. La nueva razón no es libremente creadora —a diferencia de la razón de verdad—, sino reproductora y conservadora. En la medida en la que reproduce su ordenamiento y asegura los medios de su reproducción, es que logra conservarlo. Y es así, operando de este modo con base en la tecnología, como pretende instaurar su propio régimen, que se quiere, dada su necesidad inherente, como único y totalitario: sin dejar posibilidad a ninguna otra fuerza.

La fuerza de la nueva razón es mayor porque es necesaria, así como lo es el régimen que ella le impone a la existencia. Este nuevo régimen somete toda fuerza vital o natural y la pone a operar a su favor, mientras le sea útil para poder procurar su finalidad última. Por ello es un régimen totalitario, aunque no como régimen político, porque no es una posibilidad política entre otras. No es el resultado de una libre elección del ser humano: el hombre no

---

<sup>71</sup> E. Nico, *La reforma de la filosofía.*, § 25, pp. 250-251.

puede no elegir la subsistencia, simple y sencillamente porque si no sub-siste, no puede existir. Es un régimen totalitario porque su necesidad obliga a subsumir la totalidad de la existencia a la pura subsistencia: pone la fuerza del hombre, de la razón humana y de la verdad al servicio de una fuerza mayor.

La necesidad y la posibilidad son contrastantes, pero no porque sean contradictorias o porque se excluyan mutuamente de forma inevitable. Como se ha mencionado anteriormente, lo posible necesita de lo necesario para poder ser. La necesidad nunca ha requerido de lo posible, pero tampoco impide su existencia. Cuando lo necesario requiere de lo posible, de un artificio, para mantenerse, para llevarse a cabo —como es el caso de la nueva razón—, ello no puede derivar sino en un aprisionamiento de lo posible, en una reducción de su ámbito al de la pura necesidad. El régimen de la nueva razón es “un régimen impuesto al hombre que no sería un auténtico régimen, obra suya, sino un tejido de necesidades que aprisionara su albedrío”.<sup>72</sup> La fuerza de la nueva razón, pues, no es la fuerza del hombre, pero requiere de ésta para poder llevar a cabo su finalidad. Y ello tiene como consecuencia un “aprimonamiento” del ámbito de lo posible, pues requiere desviar las intenciones de toda la praxis hacia algo necesario.

#### ***b) El carácter sobre-humano de la nueva razón***

Dado lo anterior, no es posible sostener que la nueva razón sea propiamente humana. Si su operación es artificial, sin duda es el hombre el que la opera. Pero esta operación no es ya una acción humana, pues no es el hombre quien decide la finalidad de dicha operación, sino que ésta le es impuesta por necesidad. No es, entonces, humana, pero tampoco trasciende lo humano y, por ello, podría decirse que es, literalmente, *sobre-humana*. No es ya la existencia la que se sobrepone a la subsistencia para crear el mundo, sino al revés:

Es sobre-humana la razón de fuerza mayor en tanto que es anónima. Con la conciencia de mi propia humanidad, yo puedo afirmar que esta fuerza se ejerce en mí, y para mí; pero no por mí. Esta razón es mía, porque es razón; pero no es mía su fuerza mayor. Lo que se impone, en cierta medida me es ajeno; y sin embargo es algo propio, si se constituye en base de mi vida. La nueva razón es propia y ajena a la vez.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 25, p. 245.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 28, p. 282.

Es propia porque su fundamento sigue siendo vital: se trata, a final de cuentas, de la subsistencia de la especie humana. Es ajena porque es anónima. La especie humana considerada como tal, en su carácter de especie, carece por completo de individualidad. No es un “alguien” identificable, distinguible y señalable a quien se pudiera responsabilizar de las acciones que lleva a cabo y a quien se le pudiera exigir que dé cuenta de las mismas. Por el contrario, la razón de fuerza mayor es *impersonal* y *anónima*, porque se fundamenta en la relación que hay entre la especie y el espécimen: éste es sólo un ejemplar de aquélla, y nada más, pues su carácter individual no es relevante para la subsistencia de la primera; es prescindible e incluso sacrificable, si con ello se mantiene la subsistencia de la especie.

**c) *La irreflexividad e inconsciencia de la nueva razón***

Si lo anterior es cierto, entonces el operar del hombre bajo el nuevo orden no sería ya un accionar provisto de pensamiento ni de reflexión. Todo acto humano es libre y se fundamenta en una reflexión y elección que parte de una situación determinada. Actuando, el hombre llega a hacerse de diferentes formas. No hay una determinación previa de la acción humana que le indique una cierta dirección. Sólo están determinados los factores que dan lugar a dicha acción, que son la necesidad, el azar y la libertad. Pero estos factores sólo condicionan el ámbito de la acción —salvo la libertad, que es también causa de la acción— y no la acción misma. La determinan en tanto situación vital, desde la cual el hombre ha de decidir-se y actuar de una forma determinada, pero siempre como resultado de una libre elección. Por ello, los actos humanos son siempre “explícitos y deliberados, personales, responsables, comunicativos, o sea referidos al ser común del que todos participamos.”<sup>74</sup> La acción se atiene siempre a la verdad hasta en el ámbito más básico de la praxis.

Según Nicol, una vez bajo el imperio de la nueva razón, el hombre operaría, pero ya no libremente y, por ende, operaría sin reflexión ni pensamiento. Pues la situación vital en la que se encontraría ahora no sería aquélla determinada por la necesidad, el azar y la libertad, sino sólo por los dos primeros: la necesidad de la subsistencia de la especie y la inseguridad respecto de la misma, dadas todas las amenazas que pueden ponerla en peligro. La acción, en consecuencia, se orientaría en un solo sentido y se vería determinada de antemano. No necesitaría ya de la previa meditación, reflexión o pensamiento; en todo caso,

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, § 28, p. 279.

requeriría de un mero cálculo. Y si la acción se orientase en un solo sentido, entonces, en rigor, no habría acción. El hombre se convertiría en mero operador de algo que no le es propio en cuanto ser humano, aún cuando sea lo más propio en cuanto ejemplar de la especie humana.

Finalmente, agrega Nicol, la nueva razón carece de autoconsciencia porque carece de interioridad. Antes bien, es pura exterioridad: todas sus operaciones prescinden de un carácter reflexivo o de pensamiento, y se limitan a un mero cálculo pragmático. Y porque es pura exterioridad, es también una razón *a-crítica*, ya que no sólo carece de la posibilidad de reflexionar sobre sí misma, sino que, más radicalmente, carece de un lugar dónde comparecer ante sí misma. No es ni puede ser consciente de sí misma ni de sus actos, ni de sus cálculos, los cuales realiza maquinalmente.

#### *d) El pragmatismo de la nueva razón*

Ahora bien, que en su accionar la nueva razón carezca de reflexión y pensamiento no significa que sea irracional. Después de todo, también es razón. Pero su racionalidad es bastante distinta de la razón humana. En particular, son tres los rasgos que revelan y dan cuenta del modo como opera: se trata de una racionalidad *pragmática, calculadora y sistemática*. ¿Cómo ha de entenderse cada uno de estos rasgos?

La nueva razón se desenvuelve en el nivel más básico y elemental de la praxis, que es el de la atención a las necesidades indispensables para el mantenimiento de la vida. Sin embargo, no se trata ya de la razón práctica, la cual forma parte de la vida del hombre y le permite atender sus necesidades básicas de distintas maneras. La praxis, en efecto, se atiene a la utilidad, por ello su quehacer se traduce finalmente en la búsqueda de un cierto bien particular o común. La finalidad de dicha búsqueda no está asegurada de antemano, ni hay certeza cabal de que pueda alcanzarse plenamente: en la praxis —como en todo lo humano— está latente siempre la inminencia del error y, por ello, de la alternativa. “Cada posición se toma a sabiendas de que no es definitiva, ni es la única posible, y de que requiere por ello justificación.”<sup>75</sup>

De ahí que, desde la antigüedad, la praxis sea siempre cuestión de razón: el quehacer político, por ejemplo, es siempre argumentativo, da razón de sí y busca persuadir a los demás.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 26, p. 253.

En ese sentido, la praxis ha sido siempre un ejercicio libre. Aun cuando trate de satisfacer las necesidades naturales más básicas, el modo de atenderlas es siempre variable y creativo. Además, la praxis no se limita nunca a satisfacer lo necesario, sino que siempre agrega algo más que es, en principio, innecesario —aunque después, en el transcurso de la historia, devenga en una necesidad para el hombre, de modo tal que, a partir de ese momento, le sea imposible vivir sin atender dicha necesidad adquirida. En este sentido, la praxis, en su nivel más básico y elemental, es ya siempre sobre-natural, pues se sobre-pone a la naturaleza sin contrariarla ni negarla. El “orden de lo sobre-natural es el orden de la libertad.”<sup>76</sup> La razón práctica es razón libre y opera con libertad.

Por el contrario, la razón de fuerza mayor “opera *con* fuerza porque nace *por* fuerza”.<sup>77</sup> Opera en el mismo nivel que la praxis, pero como una desviación de ésta, pues no le permite actuar libremente, sino que desvía y reduce su finalidad al nivel más básico, que es el de la necesidad. La necesidad somete artificialmente a la praxis y utiliza su fuerza para resolver eficazmente los problemas que puedan amenazar la subsistencia de la especie.

La situación cambia cuando todos los fines se supeditan al de la pura subsistencia, respecto de la cual no caben agrumentaciones ni equivocaciones. Si lo que empieza a suceder se encamina efectivamente a una reducción o eliminación de las necesidades existenciales, por la fuerza primordial con que se impone la necesidad de preservar la subsistencia, entonces la razón que gobierna el cambio es una razón básica, pero inconfundible con la razón pragmática que ha operado en la historia desde que existe una comunidad humana.<sup>78</sup>

Así, pues, el pragmatismo de la nueva razón se caracteriza porque busca asegurar lo indispensable para la subsistencia. En este sentido, su quehacer es indiscutiblemente favorable y deseable. No es, por ello, adversaria del hombre, sino protectora y posibilitadora del aseguramiento de su estrato más básico y natural. Y no necesita justificación alguna para operar —lo necesario no puede objetarse, porque ante lo necesario no hay otra alternativa posible—, ni para eliminar o anular cualquier cosa que ponga en peligro su eficacia. No se puede permitir el error ni la alternativa, pues tiene que ser lo más eficaz posible en el cumplimiento de sus operaciones. Cualquier alternativa o error podría significar la posibilidad contraria: la muerte, la aniquilación de la especie.<sup>79</sup> En esto reside la utilidad de la nueva

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, § 25, p. 247.

<sup>77</sup> *Ibid.*, § 29, p. 286.

<sup>78</sup> *Ibid.*, § 26, p. 258.

<sup>79</sup> Pudiera pensarse en la posibilidad de algún “error menor”. Sin embargo, éste no podría constituir un auténtico peligro y, por ello, no sería efectivamente un error: todo “error menor”, puesto que es menor, es *calculado*,

razón: en la eficacia operacional que exige el cumplimiento de lo necesario, lo que no permite alternativas, en fin, lo que se presenta al hombre como forzoso.

Si esta es la finalidad que, pragmáticamente, busca la nueva razón, entonces el modo como procede ha de ser mediante el cálculo. Si su actividad es forzosa y no una posibilidad entre otras, entonces, como ya se ha mencionado, la nueva razón no requiere ni de la reflexión, ni del pensamiento, ni de la deliberación. Lo que requiere es calcular, con la mayor precisión posible, los resultados probables de su operación. Se trata de un cálculo previsorio, que busca anticipar y asegurar la eficacia de sus resultados. Para lo cual debe programarse o planificarse adecuadamente. Todas las operaciones de la nueva razón han de estar atravesadas por estas tres características: el cálculo, la previsión y la planificación.

La herramienta más adecuada para tal operación calculadora, previsor y planificadora, es la matemática. El lenguaje matemático le brinda a la nueva razón la univocidad necesaria para evitar la ambigüedad que conlleva el ejercicio hermenéutico de la comprensión. La nueva razón calcula, no comprende ni interpreta. “Se trata de una razón que sólo puede operar con términos cuya significación invariable ha sido uniformada de una vez por todas, y para todas las ocasiones.”<sup>80</sup> El lenguaje de la nueva razón se caracteriza por este rasgo hermético, donde cada signo es decisivo en tanto que no deja alternativa a interpretaciones y donde la relación posible del hombre consigo mismo y con las cosas queda reducida a su aspecto meramente cuantificable.

La razón de fuerza mayor se limita a recopilar datos, analizarlos mediante distintos algoritmos y ofrecer un análisis estadístico de la cuestión. Para que esta recopilación y análisis de datos sea posible, “las cosas y los interlocutores han de quedar desposeídos de todas las propiedades ontológicas que no sean cuantificables y “programables”.”<sup>81</sup> El valor que rige el lenguaje de la nueva razón no puede ser ya la verdad de lo dicho, sino la exactitud en la medición de los datos. Así, pues, el cálculo, la previsión y la programación han de ser realizados necesariamente con base en datos cuantificables y analizables estadísticamente, ya que sólo así puede ser eficaz la operación de esta razón.

---

entra dentro de las posibilidades consideradas en lo programado y se puede anticipar, es predecible y no pone en riesgo el objetivo final. Luego entonces, no es verdaderamente un error, porque sigue estando dentro de lo presupuestado por la razón de fuerza mayor. El auténtico y único error es equivocar el cumplimiento del objetivo final y poner en peligro la subsistencia de la especie.

<sup>80</sup> *Ibid.*, § 28, p. 274.

<sup>81</sup> *Ídem.*

Lo anterior ha de traducirse necesariamente en la instauración de un cierto ordenamiento del mundo, es decir, una sistematización del mundo. Y si el fundamento racional de dicha sistematización es el cálculo matemático, entonces el sistema del mundo que ha de resultar es un sistema cerrado. Sistematizar es ordenar, y el modo como ordena la nueva razón es de forma totalitaria, como se ha señalado. Para que las operaciones de la nueva razón puedan asegurar su eficacia, es menester que no quede resquicio alguno sin calcular, que no quede nada fuera del sistema. Todo ámbito de la vida debe estar dominado por el nuevo régimen.

Finalmente, este régimen no sólo es totalizante, sino que ha de ser también insustituible, porque no se instaura como una posibilidad entre otras. El totalitarismo de la nueva razón no es, como se ha mencionado, una posibilidad política: se instaura por necesidad y con necesidad. No es una alternativa entre otras, es la única posible. Es un régimen que sistematiza, que cierra y disuelve toda posibilidad reduciéndola a lo necesario.

#### *e) La agresividad de la nueva razón*

Una sistematización tal no puede imponerse de manera pacífica, sobre todo porque su objetivo está condicionado por un elemento como el azar. No hay que olvidar que la base del nuevo régimen es una necesidad racionalizada y, por ello, por más que el nuevo orden tome de la necesidad su fuerza principal, esa fuerza —que es artificial— no llega nunca a ser tan absolutamente determinante como para asegurar de una vez y para siempre su objetivo: la subsistencia de la especie. La necesidad, por sí misma, no basta para asegurar la vida en su nivel más básico, pues siempre está presente también ese otro factor que es el azar. El azar se presenta, en este caso, como un límite infranqueable del nuevo régimen<sup>82</sup>, pues, por más artificios tecnológicos que éste logre desarrollar e implementar eficazmente sobre la vida, nunca podrá asegurar con toda certeza la supervivencia de la especie, ya que siempre existe la posibilidad de que algún factor externo a la vida pueda trastocar de manera irreversible sus condiciones básicas del mismo modo que, accidentalmente, las propició. El nuevo régimen, entonces, estará siempre exigido por un estado latente de alerta ante cualquier peligro que

---

<sup>82</sup> Éste es, quizás, el único límite propio de la razón de fuerza mayor: el azar. A pesar de ello, Nicol sostiene que la nueva razón excluye el azar, aunque no se entiende cómo ni en qué medida. Afirma el filósofo catalán: “La fuerza de creación histórica del hombre incluye el factor azar. La fuerza de la nueva razón lo excluye, y por esto es fuerza mayor. Sin azar no hay historia.” E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 29, p. 294.



puediera amenazar la vida. Por ello, es un régimen no pacífico y temible. No es pacífico porque se impone con fuerza, con violencia, y “es temible porque su fuerza mayor contrasta con su incertidumbre. Ella no entraña ninguna garantía de que el peligro llegue a desvanecerse con su operación.”<sup>83</sup>

*f) Le inexpresividad, uniformidad y univocidad de la nueva razón*

Ahora bien, a pesar de la violencia que acompaña el ejercicio de la nueva razón, sus operaciones pasan desapercibidas. Y pasan desapercibidas porque son silenciosas. Este silencio no es un silencio autoimpuesto ni estratégico, es un silencio esencial a la razón de fuerza mayor, a su forma de ser: la nueva razón no puede dar razón de sí misma porque no lo necesita, no necesita justificación alguna ni explicaciones con qué apoyar sus operaciones. Ni siquiera necesita explicarse o explicitarse a sí misma el porqué de sus operaciones. Y es que lo necesario se impone simple y llanamente, sin miramientos y sin consideraciones particulares, se impone porque así lo exige la inminencia inherente a su fuerza mayor. La razón de fuerza mayor no se da, se impone indistintamente o, dicho de otro modo, *se impone con indiferencia* ante lo demás, pero también ante sí misma. Es una razón indiferente, incluso ante sí misma.

Y si no se dona, entonces es una razón inexpresiva. Es inexpresiva, en parte, porque actúa siempre sin revelar su finalidad, la da por supuesta, así como da por supuesta la necesidad inopinada con la que ha de imponerse sobre cualquier otra posibilidad. Pero su silencio cala más hondo: es inexpresiva porque impone el silencio a la razón de verdad, contraría su expresividad directamente y, en este sentido, se podría decir que la *contra-dice*.<sup>84</sup> ¿Cómo? En el planteamiento nicoliano, esta contra-dicción se presenta en el rasgo de la uniformidad de la nueva razón.

La razón de fuerza mayor es inexpresiva porque es uniforme, porque uniforma al hombre y le extirpa su característica más propiamente humana que es, precisamente, la

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, § 28, p. 282.

<sup>84</sup> Para la revisión y análisis de los rasgos restantes de la razón de fuerza mayor, se introduce desde este momento en la explicación el término de “contra-dicción”. La idea de esta contra-dicción es un aporte de la presente investigación a la explicación del concepto de fuerza mayor. No aparece en el planteamiento nicoliano. Más adelante, este término tomará un lugar importante en la argumentación, junto con el de “indiferencia ontológica”. Es importante reiterar que la contra-dicción no se entiende aquí en su sentido habitual, que es el lógico-formal, sino en su sentido ontológico. Por lo que, si bien referirá a una cierta negación, ésta no tendrá un carácter unívoco y absoluto, como se le suele entender desde su conceptualización lógico-formal.

expresión. ¿Cómo uniforma la razón de fuerza mayor? En primer lugar, es uniformadora porque su procedimiento así lo exige: “Es uniforme [...] la técnica calculadora, el procedimiento de cuantificación, el sistema y manejo de los instrumentos auxiliares del cálculo. Esto requiere que se uniforme el objeto de esta técnica, es decir, el modo de considerar la realidad a la cual se aplica, sea material o humana.”<sup>85</sup> La uniformidad, pues, es condición necesaria de sus operaciones y de la eficacia de las mismas. Sin embargo, la uniformidad así considerada es puramente externa, pues es sólo una forma de abordar las cosas que no repercute de manera directa en su modo de ser, es indiferente. Sólo adquiere auténtica relevancia cuando se convierte en una exigencia vital, porque entonces reduce toda la existencia a una sola forma de presentación: la pura coexistencia.

La existencia está en peligro cuando la subsistencia está en peligro. La uniformidad no amenaza al existente; el peligro no reside en ella, que no es más que un recurso de salvación. El hombre se *dis-trae* de su autenticidad existencial porque su reserva vital se *con-trae* a una defensa subsistencial.

[...] reiteramos ahora que esa subsistencia de la especie (no la de un individuo o una particular comunidad), impone el anonimato de una fuerza mayor, y unifica los comportamientos. La uniformidad se produce desde el principio, por razón del fin, y no sólo por la tecnología de los medios.<sup>86</sup>

El problema es esa *dis-tracción* que *con-trae*, que no es sino la *enajenación* que sufre la existencia al vertirse por completo en la procuración de la subsistencia. ¿De qué se enajena, de qué se extraña el hombre en este proceso de uniformidad? De *sí mismo*. ¿Puede el hombre dejar de ser *él mismo*?

Que el hombre es el ser de la expresión significa que en la expresión se encuentra a sí mismo. Y puesto que la expresión implica, dada su estructura, al otro —en tanto que destinatario de la expresión— y a lo otro —en tanto referente común de la expresión—, el hombre sólo puede ser él mismo en su relatividad con estos dos. Esta complementariedad ontológica es lo que, según Nicol, permite tanto la mismidad como la diferencia entre los integrantes de la relación. La mismidad y la diferencia se dicen siempre en relación con el otro y lo otro. Sin expresión no hay mismidad ni diferencia, y no hay, por tanto, complementariedad ontológica. Cuando la relación del hombre con el otro y lo otro se convierte en una pura y simple relación externa, esta estructura dialéctica se altera de forma

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, § 29, p. 287.

<sup>86</sup> *Ibid.*, § 29, pp. 288-289. Las cursivas son mías.

fundamental, porque entre el yo, el otro y lo otro no hay ya relación auténtica, sino simple equivalencia: se vuelven términos indistintos y, por ende, intercambiables sin más.

Para poder ser cuantificables, como se ha indicado anteriormente, las cosas necesitan ser homogenizadas, esto es, reducidas a aquellos rasgos que les son unívocamente comunes —en idéntico y preciso sentido—, a saber, cualquier rasgo que en ellas sea cuantificable y, por ende, susceptible de ser abstraído y arrebatado de su existencia individual y concreta. Sólo en el vacío de esta abstracción es que es posible como tal un cálculo.

Así, pues, en el ámbito de la subsistencia cuantificada la equivalencia es indispensable para que pueda subsistir cada individuo, mas no en su *ser mismo*, sino en tanto que miembro de la especie. Para poder ser eficaz, la razón de fuerza mayor requiere de la uniformidad propia de la especie, que no es otra cosa que la equivalencia y homogeneidad de cada uno de sus miembros, prescindibles como individuos, relevantes como pertenecientes al género específico que los unifica. Así pues, cuando la equivalencia de la especie rige en la vida del ser humano, la uniformidad lo aleja de sí mismo y lo reúne en la indistinción, en la indiferencia. “La complementariedad ontológica se desvanece en la equivalencia.”<sup>87</sup>

Ahora bien, en la misma medida en que la nueva razón uniforma, también unifica. Sin embargo, unifica sólo y exclusivamente en el sentido antes señalado: en tanto que reúne a los distintos en la indiferencia de su equivalencia. Se trata de la unidad de la especie, la pertenencia a un género específico, y nada más. Es una unidad puramente externa. No da pie ni puede fundamentar o dar forma a comunidad alguna. Como se ha indicado, la equivalencia suspende la comunidad ontológica y, con ello, toda posibilidad de una tradición histórica.

El hombre es un ser esencialmente histórico. La especie humana no tiene historia. Cuando la existencia se reduce a subsistencia, aquélla se uniforma y unifica, eliminando así toda diferencia que no sea posible de ser cuantificada; se suspende la posibilidad del diálogo, se suspende la historia: “la razón de fuerza mayor suspende la historia. ¿Cómo es posible que pueda quebrantarse la estructura del proceso histórico?”<sup>88</sup> La uniformidad es el modo como la nueva razón logra contra-decir a la razón pura.

#### **g) *La neutralidad de la nueva razón***

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, § 29, p. 291.

<sup>88</sup> *Ibid.*, § 29, p. 293.

La nueva razón se caracteriza, además, por ser neutral, debido a que todas sus operaciones se realizan en un nivel que resulta incualificable, que es el de la pura necesidad. Lo que se hace por necesidad no es ni bueno ni malo, sino que está más allá de toda valoración o jerarquía valorativa. El valor requiere de una perspectiva. La nueva razón no representa perspectiva alguna, es tan neutral como impersonal. Es, en todo caso, el “punto de vista” de la especie, que busca a costa de todo —incluyendo a costa de cada uno de sus individuos—, su subsistencia: “La razón de fuerza mayor es práctica, puesto que se impone en la dirección de la tecnología; y es vital en el eminente sentido de que actúa ante un problema de vida o muerte. Pero es indiferente respecto del valor de cuanto ella utiliza o desecha”.<sup>89</sup>

Pero si es neutral, entonces es imposible toda valoración de esta nueva razón en términos morales o éticos, precisamente porque sus operaciones trascienden dichos ámbitos: tienen que ver con la subsistencia, no con la existencia, que es el nivel al que corresponde la identificación de todo bien y de todo mal. Con otras palabras: no se puede decir con propiedad que esta razón sea un mal para el hombre, lo cual resulta sorprendente: ¿cómo seguir afirmando, entonces, que representa un peligro para la existencia? Este carácter radicalmente indiferente está definido por su fuerza mayor:

[...] la forzosidad de la nueva razón, aunque parezca desastrosa, no es la de una causa natural. Es una *forzosidad teleológica*. ¿Acaso el fin que persigue puede considerarse maligno? [...]

Podemos dejar al margen el problema de si la extinción de la especie humana puede ser efectivamente un mal; cosa tan discutible como juzgar que fue un bien la aparición de la humanidad en esta tierra. ¿Para quién sería un mal y un bien? Estos sucesos constituyen unos límites, más allá de los cuales, en el antes y el después, no existiría por definición un ente mundano que pudiera cualificarlos. El bien y el mal corresponden a la existencia: dominan el campo situado entre aquellos dos extremos.<sup>90</sup>

#### ***h) La nueva razón no es verdadera***

Al ser indiferente y no tomar partido, la razón de fuerza mayor no es verdadera, es decir, está imposibilitada para la verdad: si la base de la nueva razón “no es la verdad, ni es contraria a la verdad, el nuevo régimen tendrá que ser *indiferente a la verdad*.”<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, § 28, pp. 282-283.

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 28, p. 284.

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 25, p. 246.

Ahora bien, si “Apoyarse en la verdad es recurrir al ser”<sup>92</sup>, entonces la nueva razón ha de ser también indiferente respecto del ser, así como “*indiferente respecto del hombre*”.<sup>93</sup> Es decir, es indiferente respecto del ser, de la verdad y del hombre. Recuérdese que la indiferencia de la nueva razón no es pasiva, sino un constreñimiento de la razón de verdad, su contra-dicción. De igual manera, contra-dice al ser porque no lo contempla ni considera y, por el contrario, pone toda su atención sólo en aquello que le reporta alguna utilidad, y esto ha de ser siempre un ente.

Por otro lado, para utilizarlo y manipularlo eficientemente, es evidente que necesita de un cierto conocimiento de ese mismo ente: “La utilidad requiere la verdad: la eficacia pragmática depende de un conocimiento que ha de ser cuantitativamente preciso.”<sup>94</sup> Pero el conocimiento requerido y la verdad en él contenida será la verdad entendida, no ya como libre disposición del hombre ante las cosas para expresarlas en su ser, sino como mero implemento técnico. La nueva razón conlleva una tecnificación de la verdad y del conocimiento.

Contra-dice, pues, a la verdad porque niega su fundamento vocacional, y la reduce a su aspecto meramente pragmático. “Que la razón de fuerza mayor no es verdadera significa, en suma, que no es una razón vocacional.”<sup>95</sup> Y, finalmente, contra-dice al hombre porque niega su posibilidad vocacional y lo trans-forma en mero instrumento, fuerza motriz, recurso humano de sus operaciones. Una razón que no es vocacional es una razón que no es libre, que está sometida a la necesidad, que opera por necesidad y que no puede ir más allá de esa necesidad.

***i) La nueva razón no es ni razón pura ni razón práctica***

Finalmente, una razón que posee todos y cada uno de los rasgos hasta ahora mencionados, no puede ya ser considerada razón vocacional ni razón libre. Ya no es, entonces, ni razón pura ni razón práctica. Por ello, advierte Nicol, la nueva razón no debe confundirse ni con la razón pura ni con la razón pura-aplicada o práctica, ni en general con cualquier manifestación del *logos* que tenga como base vital la existencia, es decir, la exigencia vocacional del hombre

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 25, p. 244.

<sup>93</sup> *Ibid.*, § 25, p. 247.

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 28, p. 277.

<sup>95</sup> *Ibid.*, § 28, p. 278.

de hacerse a sí mismo, de ser hombre de múltiples formas. Tanto la razón pura como la pura-práctica parten de este *factum* de la vida en su sentido vital, es decir, existencial. Por el contrario, la nueva razón tiene una base, también vital, pero en un sentido totalmente distinto: su fundamento es una necesidad racionalizada y su finalidad no es otra que la subsistencia de la especie humana. Se trata, entonces, de dos razones radicalmente distintas: la vieja, la antigua, dice el ser, lo expresa, por ello es *vocación de ser*; la nueva *lo contra-dice, lo silencia y olvida*, por ello es *indiferencia de ser*, por tanto, *indiferencia onto-lógica*.

### §10. La contra-dicción ontológica de la nueva razón

Los rasgos anteriormente descritos dan cuenta del régimen que impone la razón de fuerza mayor. Sus operaciones son utilitarias, su proceder calculador y su resultado es la sistematización de todo aspecto de la vida dentro de un nuevo ordenamiento, que la somete a una constante atención ante el peligro inminente de la muerte. La existencia queda reducida a la mera subsistencia. Aunque este nuevo régimen, como se señaló, no es *todavía* un hecho, ya se visualizan los síntomas del cambio. Ello, sin embargo, no aminora el peligro que lo acompaña, sino por el contrario, lo acrecienta, precisamente porque, como afirma Nicol, en la medida en que no se distingue con claridad, pasa desapercibido.

Quizás el verdadero peligro de la nueva razón reside justamente en esto último: en la dificultad de distinguirla con claridad de la razón pura o de la razón práctica. Porque entonces su régimen se va instaurando de forma *silenciosa e inopinada*, sin ser percibido el peligro mortal que conlleva. *Este silencio, sin embargo, dice más de lo que aparenta a primera vista*. Afirma Nicol que “esta razón no está a la vista. Vemos los resultados de su operación: no la vemos a ella misma.”<sup>96</sup> Y esto es así porque la nueva razón *no se da*, no se dona, no está a la vista. ¿Significa esto que no es fenómeno?, ¿en qué consiste su silencio?, ¿es un silencio diciente?

Hasta donde se ha visto, en sentido estricto, el nuevo régimen no niega la existencia ni la confronta como tal. En rigor, el nuevo orden ni siquiera se instaura *en* la existencia — sino, en todo caso, *sobre* ella, en tanto la subsume y reduce—, pues no puede ni le interesa regular la existencia. Opera sólo y simplemente sobre la pura subsistencia, dando “forma a

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, § 26, p. 253.

los resortes protectores de la especie, imponiendo su intención final.”<sup>97</sup> Y es que, como se vio, no todos los atributos de la nueva razón son, propiamente dicho, contrarios respecto de la existencia o respecto de la razón de verdad. En todo caso, son *indiferentes*. No hay, entonces, pugna ni confrontación de razones, sino una *imposición ciega e indiferente*. ¿Cómo podría haber, entonces, un contraste entre ellas que permitiera distinguirlas con claridad?:

[...] la dramatización del contraste entre las dos razones se produce en el escenario que monta nuestra incompreensión. Pues no hay pugna de razones. Si la nueva se impone con ciega indiferencia es justo porque es ciega, porque no se cuida de la razón pensante; y ésta no lucha porque, siendo auto-consciente, sabe implícitamente que carece de fuerza mayor.<sup>98</sup>

Si ninguno de los rasgos señalados hasta el momento constituye un auténtico contraste que permita contraponer a ambas razones, puesto que, según esta última afirmación, la nueva razón no es contraria, sino sólo *indiferente* respecto de la razón pura, entonces ¿no se *muestra* ningún contraste?, ¿no *hay* contraste? Fenomenológicamente hablando, ¿no se *muestra* la nueva razón? Contrariamente a lo que sostiene Nicol en la cita antes mencionada, se ha de indicar ahora que el contraste entre ambas razones no es pura “dramatización montada en la incompreensión”.

La clave está en la *indiferencia* con la que se dispone la nueva razón frente a la razón pura, pues es justamente de este modo como se *manifiesta*. La *indiferencia no es indiferente*, sino que, contrariamente, es el rasgo que más directamente contrasta con la razón de verdad y que, en ese sentido, se le contrapone silenciosamente, sin decir, sin dar razón de sí. Con otras palabras: es el rasgo que propiamente dicho la *contra-dice*. Paradójicamente, dicha contra-dicción sólo se hace patente vía la conceptualización que lleva a cabo la razón pura de la nueva razón. Es decir, la contra-dicción necesita del *logos* —de aquello mismo que ella niega— para poder enunciarse. ¿Cómo es posible esta contra-dicción?, ¿en qué consiste? La clave de esta contra-dicción, como ya se ha señalado anteriormente, está en el rasgo inexpresivo de la nueva razón.

Cuando Nicol sostiene que la razón de fuerza mayor es inexpresiva, no afirma sólo una característica negativa más de la nueva razón, sino que afirma el elemento propiamente *contra-dictorio* de ésta respecto de la razón pura y de su fundamento vital. Si lo que se busca

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, § 28, p. 278.

<sup>98</sup> *Ibid.*, § 28, p. 283.

es un contraste, este reside en la inexpresividad de la razón de fuerza mayor: el ser humano es esencialmente expresión, mientras que la nueva razón es esencialmente inexpresiva. Sin embargo, Nicol no repara en la gran importancia que tiene este rasgo y se limita a incluirlo como un rasgo negativo más. La intención de la siguiente explicación es recalcar esa importancia, para extraer de la tesis de la inexpresividad sus consecuencias más radicales.

Así pues, en la expresión, la unidad de lo múltiple se hace patente, se dona: lo que es se complementa simbólicamente y, más radicalmente todavía, el ser se torna símbolo de sí mismo.<sup>99</sup> Desde la uniformidad —exigida en el proceder de la nueva razón—, la unidad de lo múltiple no es fenómeno: no hay propiamente dicha complementariedad ontológica, hay pura co-subsistencia, que se traduce en una afectación meramente externa y que, en consecuencia, hunde a los entes y al ser en un silencio indiferente.<sup>100</sup>

Desde la uniformidad de la nueva razón, “no hay ser”, el ser no es fenómeno. En esta negación onto-lógica reside la contra-dicción en que consiste esta nueva razón. Contra-dicción y no contraposición. Lo contra-puesto se complementa ontológicamente, lo contradictorio se anula mutuamente, negando su opuesto. En el caso del nuevo y el viejo régimen, se ha dicho ya que no hay oposición, y no puede haber, en consecuencia, complementariedad. Hay una indiferencia radical: la nueva razón actúa sin cuidarse de la antigua, sin verse afectada en lo más mínimo por su presencia o ausencia. Incluso la relación de negación es unívoca, pues se da en una sola dirección: la presencia de la razón pura no niega la presencia de la nueva razón; la presencia de la nueva razón niega y compromete la presencia de la razón pura.

Y, sin embargo, hay que hablar de contra-dicción, porque la negación es patente: la nueva razón es razón que no se expresa, lo cual no significa que no diga algo, sino que su decir no es expresivo. Claro que dice, porque es razón, es *logos*. ¿Cómo es el decir de la nueva razón? Dice imponiendo, dice uniformando, dice calculando, previendo y programando, dice exigiendo que la vida, con toda su fuerza, se vuelque por completo al sustento de su nivel más básico y elemental, que es la subsistencia. Por eso la nueva razón es esencialmente contra-dictoria, en la medida en la que es inexpresiva. Y si dicha contra-

---

<sup>99</sup> “Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es símbolo del Ser*.” E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 275.

<sup>100</sup> Por demás, muy parecido a la “omnitud indiferente del Ser”, previa al nacimiento del *logos*. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 274.



dicción es de *fuerza mayor*, entonces las consecuencias de su negación han de sondearse en su nivel más radical.

Sin expresión, propiamente dicho, no *hay ser*. El *haber* es *fenomeno-lógico*. Sin *logos*, no *hay* fenómeno. El problema es que sí hay *logos*, pero es inexpresivo, esto es, es una razón que se empeña en contra-decir ontológicamente: se empeña en *olvidar* al ser, en llevarlo al *silencio* más radicalmente indiferente. En una de sus expresiones más libres, como fenomenología —es decir, ontología—, la razón ha de insistir en esclarecer la relación de copertenencia entre ser y ente: ha de llevar a cabo la *diferencia ontológica*. Por ello afirma Nicol: “Hablar con verdad es despertar del letargo: es no olvidarse del ser, atenderlo y cuidar de él, para que no pase in-advertido.”<sup>101</sup> La nueva razón no puede sino ser radical en sus operaciones, porque siempre actúa por fuerza mayor; por ello, en cada una de ellas ha de insistir, inopinadamente, en negar la relación de copertenencia entre ser y ente: ¿significa esto que, en su operación, lleva a cabo una *indiferencia onto-lógica*? El ser, vía el *logos*, llega a expresar-se. La nueva razón *dice* ahora que el *logos* puede también silenciarlo.<sup>102</sup>

Esta última idea, que es, sin lugar a dudas, una consecuencia fundamental del quehacer de la razón de fuerza mayor, no aparece ni es siquiera atizada dentro del planteamiento nicoliano. La definición que lleva a cabo Nicol de la razón de fuerza mayor parece limitarse a concluir lo siguiente: con base en los rasgos señalados, hay una efectiva escisión entre las dos razones. Por un lado, una razón expresiva, que es vocacional, histórica, creativa, libre, posible y propia de la existencia, cuya base vital es el régimen de la verdad. Por otro lado, una razón nueva y artificial, que es pragmática, calculadora, sistemática y que posee una fuerza mayor, cuyo fundamento vital es una necesidad racionalizada y que instaura un nuevo régimen totalitario, buscando uniformar la existencia, vertiéndola hacia una misma finalidad, a saber, la subsistencia de la especie.

A esa conclusión es necesario agregar —sin ser parte del planteamiento nicoliano, pero en concordancia con el mismo y buscando sondear las consecuencias más importantes de la escisión de las dos razones— que la nueva razón, en sus operaciones, implica también una *contra-dicción ontológica* respecto de la razón expresiva, porque constriñe su ámbito de operación y porque somete y toma a disposición su fuerza, redirigiéndola a una finalidad que

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, § 30, p. 299.

<sup>102</sup> El problema señalado aquí, así como una explicación más detallada de las tesis que lo acompañan, se verán con mayor detenimiento en el siguiente apartado, que corresponde, precisamente, a la crítica de la razón.

le es completamente ajena; pero también porque sus operaciones son inexpressivas, y no porque no digan algo, sino porque su decir consiste en una radical indiferenciación, en llevar a cabo una *indiferencia onto-lógica*, que no sería otra cosa que la disolución de la copertenencia entre ser y hombre. Ambas nociones, la de una contra-dicción ontológica y la de una indiferencia onto-lógica, apuntan a un problema que, desde el planteamiento nicoliano no es advertido: ¿cuáles son los límites de esta indiferencia onto-lógica y de esta contra-dicción ontológica que conlleva en sus operaciones la razón de fuerza mayor?

Nicol concluye la tarea de la crítica de la razón de fuerza mayor con la siguiente idea, que insiste en el contraste radical entre ambas razones:

Una vez completada la caracterización definitoria, podrá resaltar el contraste entre la razón de fuerza mayor y la razón que da razones. Este contraste es el objetivo final, pues no debemos olvidar que la *teoría de las dos razones* se incluyen en el programa de la *Reforma* sólo porque hay una razón que amenaza el porvenir de la razón de verdad. Si no existiera esta crisis de la filosofía, que puede ser terminal, no sería necesario re-establecerla en su fundamento, reiterar su sentido vital, y seguir la barrera que separa las formas libres de la razón de las formas de poder con que se impone la razón nueva.<sup>103</sup>

El peligro ha sido definido e identificado y, sin embargo, la identificación resulta problemática porque no se atina a vislumbrar sus consecuencias más radicales, a pesar de que ésta es la exigencia de la tarea misma de la crítica de las dos razones. La idea de una crítica de la razón es posible porque la razón misma es crítica, es decir, tiene límites. La razón expresiva, como se verá en el siguiente apartado, encuentra en el misterio del nacimiento del *logos* su límite más radical. Con la afirmación de este misterio Nicol concluye la crítica de la razón simbólica. La nueva razón, ¿tiene un límite si su fuerza se define desde un inicio como mayor? La noción de una crítica de las dos razones, tarea que debe llevar a cabo la razón pura, implica la idea de que ambas razones tienen un límite señalable. Cuando la razón pura cae en la cuenta de que la nueva razón es radicalmente distinta de ella, y de que su presencia la contra-dice de manera igualmente radical, ¿puede hacer algo para poder criticarla?

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, § 26, pp. 253-254.

### §11. El problema de la crítica de la nueva razón: la fuerza mayor

La idea de una razón inexpressiva es un absurdo, algo inconcebible para la razón pura. El absurdo, cuando hace sentido, es siempre existencial, y convive por ello mismo con la existencia, no la anula ni le exige una disminución de su ámbito en favor de un fondo vital distinto. Lo absurdo supone el sentido de la existencia. ¿Qué sucede cuando lo absurdo es tal que no es asimilable vía la existencia, cuando incluso implica la negación paulatina de la existencia misma, en tanto que la va reduciendo, disminuyéndola al ámbito de la pura subsistencia? Lo absurdo, entonces, queda totalmente fuera del alcance de la razón... y *sin embargo es racional*, pues es razón de fuerza mayor.

Parece que, tratando de criticar a la razón de fuerza mayor, la razón pura llega a un límite, pero no es, propiamente dicho, *su* límite, pues es externo, ajeno, indiferente e incluso, en la medida en que reduce y anula su acción, es hostil a ella. Es un límite impuesto. Si esto es así, habría que decir que la *crítica de la razón simbólica*, en realidad, comienza en *La reforma*. Pero con esta “primera crítica” la razón llega —acorralada, amenazada, forzada por la situación que se impone— a un callejón sin salida, a una aporía, que en este caso resulta definitiva: la inminencia de su eventual eliminación. El límite con el que se encuentra la razón pura no es el límite de la nueva razón, pero tampoco es un límite suyo, que la constituya, y sin embargo la afecta de manera esencial. ¿Qué puede hacer la razón pura ante una razón que parece presentarse como ilimitada, desmedida, forzosa?

El “todavía”, la ambigüedad que primaba en el planteamiento nicoliano del *Porvenir*, en la *Reforma* se desdibuja y da paso a la resignación. Pensar la nueva razón en su radicalidad, parece, le está vedado a la razón pura. Sólo queda “Concebir lo inconcebible, reducirlo a concepto, es lo máximo que cabe hacer, pues lo inconcebible se presenta como forzoso”<sup>104</sup>; pero lo concebible de esta razón es sólo su afectación sobre la razón pura, el límite que aquélla le impone a ésta. Por eso señala Nicol que “Su definición, [...] más que una formalidad lógica, ha de ser como una delimitación progresiva: su perímetro quedaría marcado por los hechos nuevos que han trastornado el régimen tradicional de la vida humana.”<sup>105</sup> La clave de su incompreensión está en su fuerza mayor.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, § 25, p. 245.

<sup>105</sup> *Ibid.*, § 26, p. 253.

El problema de la tematización nicoliana en la *Reforma* queda expuesto: si la nueva razón posee, en efecto, una *fuerza mayor*, entonces la razón pura no puede dar razón de aquélla, pues, en sentido radical, no es verdadera. Sólo le es posible dar razón de su incapacidad y asombro ante lo inconcebible, que se presenta como forzoso. ¿Tropieza la razón pura, al pensar a la nueva razón, con un “primer misterio”, el misterio del *logos* al silencio, del *logos* a la indiferencia onto-lógica?, ¿cabría hablar del misterio de la razón de fuerza mayor? Los elementos coincidentes de esta “primera crítica”, respecto de la que Nicol desarrollará en la tercera parte de la trilogía, son sugerentes. Quizás lo hecho por el filósofo catalán en su última obra pueda servir para esclarecer el problema que emerge en *La reforma*: la efectuación, paulatina y silenciosa, de un contrasentido fenomenológico, a saber, *la contradicción ontológica radical* en que consiste la operación de la razón de fuerza mayor. ¿Cómo podría ser esto *posible*?

### 3. La crítica de las dos razones

El tercer y último momento del planteamiento que Nicol desarrolla en torno al concepto de razón de fuerza mayor se halla en *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. La *Crítica* es la última parte de la trilogía que consolida y sintetiza —junto con las dos obras que se han revisado anteriormente, *El porvenir* y *La reforma*— la propuesta filosófica de Nicol, repensándola y reiterándola en sus puntos medulares.

Especialmente la tercera parte de esta trilogía tiene un espíritu autocrítico que se propone repensar las propias tesis nicolianas. En ella, Nicol emprende una revisión cuidadosa del camino que hasta entonces ha recorrido para confirmar, hacia el final, una sospecha que resignifica la totalidad de su obra. El giro que implica esta confirmación —que es el sentido último y propio de la crítica de la razón simbólica— queda retratado en las últimas líneas de dicho texto. Sostiene Nicol: “El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser.”<sup>106</sup> Con esta idea —que no es nueva, pues ya había sido señalada en otros textos, como la *Metafísica de la expresión*—, el filósofo catalán toma una postura crítica

---

<sup>106</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 277.

frente a sus tesis anteriores sobre el ser y, al mismo tiempo, se posiciona por un acercamiento que centra la cuestión en la relación ser-*logos*.

Las consecuencias de este acercamiento las ha señalado muy bien Ricardo Horneffer: “sólo mientras *haya logos hay Ser*, lo cual significa que éste, también, es finito, limitado, relativo e inacabado [...], una *posibilidad* que, misteriosamente, *se da en la palabra*.”<sup>107</sup> Esta idea es, como se mostrará, el resultado último de la *Crítica*, el límite radical de la razón simbólica, mismo que puede expresarse, también, de la siguiente manera: afirmar que sin *logos* no hay ser, significa sostener que *ser y logos se copertenecen*.<sup>108</sup>

Ahora bien, como se señaló desde el inicio del presente capítulo, el concepto de razón de fuerza mayor no aparece tematizado, al menos no explícitamente, en la *Crítica*, aun a pesar del papel crucial que ha jugado en las dos obras anteriores de la trilogía. ¿Por qué considerar, entonces, la *Crítica* como parte del desarrollo nicoliano de dicho concepto?, y más todavía, ¿por qué denominarlo como un “tercer momento” dentro de este desarrollo?

En torno a la primera cuestión, ya se ha indicado algo en el apartado anterior. Desde el inicio, la tarea de la crítica se presenta en su doble necesidad: se trata siempre de una “crítica de las dos razones”.<sup>109</sup> Por tanto, es insoslayable el hecho de que ambas críticas mantienen una relación íntima que, si bien no fue cabalmente explicitada por Nicol, debiera poder mostrarse a partir de un análisis de la crítica de la razón simbólica.

Así pues, aun cuando el mismo Nicol dé por concluida la crítica de la razón de fuerza mayor con la descripción detallada de sus rasgos o atributos, es indispensable señalar la pregunta por la relación entre ambas críticas como un momento necesario de la crítica de las dos razones. Mientras no quede explicitada esta relación, la tarea crítica estará incompleta, pues no habrá radicalizado lo suficiente para señalar los límites últimos de la razón. Para completar dicha tarea será necesario revisar lo dicho por Nicol, tanto en *El porvenir* como en *La reforma*, a la luz del resultado principal alcanzado en la *Crítica*.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Ricardo Horneffer, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, §18, pp. 196-197.

<sup>108</sup> Esta es la tesis principal que me interesa señalar desde la *Crítica*. Más adelante volveré sobre ella para explicarla.

<sup>109</sup> Expresión ésta que, por cierto, tampoco vuelve a aparecer a lo largo de la tercera parte de la trilogía, como si la crítica de una de las dos razones hubiese quedado “agotada” con el tratamiento realizado en las dos primeras partes, o como si no hubiera nada más que decir al respecto.

<sup>110</sup> Esta tarea debiera ir, estoy convencido, más allá: debiera intentarse leer la obra nicoliana en su totalidad desde la *Crítica*.

En cuanto a la segunda cuestión, se señala como un “tercer momento” porque, frente a los otros dos planteamientos, la *Crítica* —en tanto acentúa la copertenencia entre ser y *logos*— posibilita dirigir la cuestión de la nueva razón hacia lo fenomenológicamente relevante: la nueva razón *no es ontológicamente indiferente*, sino que *su indiferencia es ontológica*. Este tercer y último apartado se centrará en exponer estos dos momentos: en primer lugar, tras una breve presentación de la crítica de la razón simbólica y de sus resultados más radicales, se hará explícita la relación existente entre ambas críticas; y, en segundo lugar, centrando la atención en la noción de indiferencia, se planteará la posibilidad de hablar de una indiferencia onto-lógica.

### §12. Revolución y crisis en la filosofía y la razón

Ya desde *La reforma* Nicol distingue entre la tarea de una *reforma de* la filosofía y la de una *revolución en* la filosofía:

[...] la reforma *de* la filosofía debe distinguirse de la revolución *en* la filosofía. Esta última es una operación teórica; es la respuesta que ofrece la originalidad de los pensadores ante las interrogaciones de una crisis interna. Ni la crisis, ni la revolución teórica que procura resolverla, comprometen la estabilidad mundana de la vocación de pensar. En esta situación, la filosofía no mira hacia afuera: cuida sólo de su propio orden. [...] la palabra [revolución] tomó un sentido equivalente a agitación: el acto esforzado de *salir de...*, para encaminarse hacia algo distinto de lo que se deja atrás. Todos damos por consabido que la revolución es una innovación, en cualquier dominio donde se efectúe.<sup>111</sup>

Así pues, como se ha visto en el apartado anterior, la reforma consiste en el acto radical de devolverle su forma originaria a la filosofía, su base vital, para lo cual ésta ha de volver la vista fuera de sí, hacia la base que sustenta toda vocación posible y no solamente la propia. Sólo de este modo es posible hacer frente a la situación de peligro que atraviesa la filosofía actualmente, según el diagnóstico nicoliano. Por otro lado, la revolución responde a una crisis teórica y, por lo tanto, interna a la filosofía misma. Y consiste en un acto innovador que pretende señalar una vía distinta a la transitada por la tradición hasta ahora. Cada tarea, pues, responde a situaciones de crisis distintas: la incertidumbre ante el porvenir de la filosofía y el agotamiento de la tradición filosófica. Sin embargo, no hay que pensar que se trata de dos tareas independientes. Todo lo contrario. Nicol insiste desde el primer

---

<sup>111</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §1, p. 11. Lo que está entre corchetes es mío.

momento en la peculiaridad de la revolución teórica que intenta llevar a cabo: la actual revolución se ha de llevar a cabo en una *situación* anómala. ¿En qué consiste esta anomalía?

En todo momento anterior en la historia de la filosofía, lo que impulsaba o exigía una revolución era una determinada *situación teórica*, en la cual un conjunto de elementos teóricos entraba en crisis, pues no era ya suficiente para dar razón de la experiencia vivida. Se volvía entonces necesario llevar a cabo un análisis crítico de la situación misma, para posteriormente proponer una nueva concepción o comprensión teórica que intentara instituirse como un nuevo camino, un nuevo método, para procurar la verdad de las cosas. Este es el proceso que toda revolución en filosofía había seguido: crisis, análisis crítico, propuesta innovadora. Proceso que estaba asegurado por la normalidad con la que operaba la filosofía: se daba por descontado el valor vital de este quehacer y de sus revoluciones.

Sin embargo, la crisis de la situación teórica que contempla Nicol —que es la crisis de la tradición que inaugura Parménides— se encuentra dentro de una crisis que va más allá del quehacer teórico de la filosofía y que pone en peligro dicho quehacer, lo cual torna anómala la situación crítica de la filosofía. Esta crisis no es otra que el peligro que representa la razón de fuerza mayor para el porvenir de la filosofía y de toda vocación libre:

La situación actual de la filosofía es trágica por su *ambigüedad*. Se han conjuntado por primera vez dos posibilidades de signo contrario. De una parte, el estado teórico revela la forzosa posibilidad de una revolución, como sucedió en épocas anteriores, y este signo de vida es positivo. De otra parte, la revolución tiene que dar estado teórico al signo negativo: a la posibilidad de que esa fuerza generadora de revoluciones que posee la filosofía llegue a extinguirse. [...] La sola sospecha de que la revolución actual pudiera ser la última le dará una textura anómala desde su gestación.<sup>112</sup>

La crisis de la situación teórica queda modificada por la crisis de la situación vital, la cual se caracteriza por la constante reducción de la vida al nivel más básico y elemental de la subsistencia, en pos de un dominio tecnológico de la misma, para asegurar su finalidad biológica. La filosofía ya no opera con normalidad en este contexto, sino desde el temor de su desaparición, pues su función vital se ve, con cada vez más frecuencia, puesta en cuestión por el nuevo régimen que se impone sobre la vida del hombre. Si este régimen llega a imponerse, la filosofía no podrá hacer ya nada. Pero mientras esto no suceda, y puesto que la

---

<sup>112</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §1, p. 15. Las cursivas son mías. Es de llamar la atención que Nicol hable de *ambigüedad*, cuando la relación entre ambas razones, tal como se desarrolló en *La reforma*, es de contrariedad: una razón contra-dice a la otra de manera radical. Por otro lado, aquí está señalada, con otras palabras, la tarea de la crítica de las dos razones.

filosofía vive aún, ésta debe proceder “a pesar de *toda* la actualidad adversa como si *nada* pudiera anular jamás su cometido. Este “como si” es la ficción provisional, heroica mientras sea indispensable, que adopta la filosofía al proyectar una revolución que pudiera ser la última.”<sup>113</sup> La filosofía, pues, ha de intentar mostrar que la fuerza de su vitalidad es todavía capaz de revolucionarse, emprendiendo su tarea propia, consciente de sus implicaciones y de la doble situación crítica que la condiciona.

Este contexto crítico que enmarca y condiciona la revolución implica un cambio en el itinerario de su tarea. Por esto, a diferencia de todas las otras revoluciones que ha llevado a cabo la filosofía, el análisis de la situación que esta revolución —y toda revolución por venir— debe realizar es doble. Por un lado, debe emprender “una revolución en el modo de llevar a cabo una revolución.”<sup>114</sup> ¿En qué consiste este cambio? En redirigir la crítica de la revolución sobre sí misma, con lo cual se produce “una verdadera auto-crítica, es decir, una auto-conciencia de la crítica.”<sup>115</sup> Con esta autoconciencia la revolución filosófica se ve obligada a bifurcar su mirada, pues ya no mira sólo hacia su porvenir, hacia el futuro que antaño tenía asegurado, sino también hacia su pasado, para preguntarse por las condiciones de normalidad de toda revolución anterior.

De ese modo, vuelve la vista hacia las revoluciones pasadas, mas no con la intención de “superarlas”, sino para descubrir en ellas un hilo conductor común: “una básica uniformidad en la manera de enfrentarse al problema del ser y el conocer, cuyos orígenes coinciden con los de la filosofía.”<sup>116</sup> Con otras palabras: en esta vuelta a su historia, la filosofía explicita su principio vocacional, con lo cual comprueba la filiación vital con su pasado entero y, de ese modo, lo salva actualizándolo, pues encuentra que la filosofía ha hecho y...

[...] seguirá haciendo siempre lo mismo, y siempre de manera diferente. [...] las futuras revoluciones quedarán condicionadas desde su concepción por aquella auto-conciencia agudizada: la filosofía ha descubierto que su historia es el curso de una revolución permanente. Terminó la época en que cada revolución pretendía eliminar por completo a las anteriores. Este saber vital, imprescindible desde ahora, tomará forma conceptual y sistemática en una morfología de las revoluciones. La teoría de la revolución tiene que ser,

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, §3, p. 31.

<sup>114</sup> *Ibid.*, §1, p. 19.

<sup>115</sup> *Ibid.*, §2, p. 23.

<sup>116</sup> *Ídem.*



por vez primera, el acto primario de la revolución. A partir de este momento, cualquier revolución será consciente de su función en el proceso histórico de la filosofía.<sup>117</sup>

En este punto, la tarea de reforma y de revolución se empatan.<sup>118</sup> Con esta vuelta a su origen y la autoconciencia de que su pasado le pertenece de modo esencial, la filosofía se *reforma*, retoma explícitamente su forma propia y, con ello, retoma el aliento para llevar a cabo una nueva revolución —pues así lo exige la situación teórica— en los términos de *una nueva crítica de la razón*.

Este es el segundo momento del análisis de la situación que ha de llevar a cabo la filosofía, mismo que no es ni independiente ni ajeno al primero. Por eso, la “ficción” que necesita la filosofía para llevar a cabo la revolución teórica es sólo “provisional”: no hay que olvidar que la crítica es crítica de las dos razones. No basta, pues, con llevar a cabo una revolución teórica, sino que, una vez alcanzadas las consecuencias últimas de la nueva crítica de la razón, será necesario volver la vista hacia la situación que circunda la revolución, para saber qué puede decir aquélla respecto de ésta. Por ello, también los alcances y el sentido de esta nueva crítica han de ser mucho más radicales que las anteriores, pues se hace de cara a la situación vital del ser humano, que trasciende y sustenta la situación teórica de la filosofía. ¿Por qué, pues, es necesaria una nueva crítica de la razón y en qué sentido?

Toda revolución en filosofía, nos dice Nicol, se gesta siempre dialécticamente: “En filosofía, la revolución se produce porque es inevitable. Esta operación es libre y necesaria a la vez.”<sup>119</sup> El carácter forzoso le viene dado de la situación misma, que impone una cierta actitud e, incluso, indica ya una cierta dirección de la posible renovación. En sentido estricto, no es nunca el revolucionario ni la crítica que éste realiza sobre la situación lo que crea o dispone la situación revolucionaria, sino al revés: no es que una situación determinada sea criticable, sino que “es crítica ella misma”.<sup>120</sup>

Es este carácter crítico, inmanente a la propia situación, lo que exige una actitud crítica de parte de quienes la viven. El carácter libre de la revolución está en la actitud, libre,

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, §1, pp. 16-17. Sostiene más adelante: “nada puede desecharse si la filosofía ha de seguir su camino” *Cf.* §2, p. 23.

<sup>118</sup> Señala Nicol: “La revolución, como acto de re-volver, significa *volver de nuevo a...* Lo nuevo sería la vuelta. En este sentido, reforma sería lo mismo que re-volución, si ésta se entiende como de-volución: como un retorno que permite recuperar la base preestablecida.” E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §1, p. 11.

<sup>119</sup> *Ibid.*, §1, p. 18.

<sup>120</sup> *Ídem.*

de quien lleva cabo la revolución. Ahora bien, en el caso de la revolución que supone la nueva crítica de la razón, ¿cuál es la situación teórica que la vuelve necesaria?

La crítica es necesaria porque “Se ha extinguido la virtud renovadora de la tradición que empieza con Parménides.”<sup>121</sup> ¿Cuál es esa tradición? El filósofo eléata inicia una tradición que comprende a la razón y su funcionamiento desde el principio de identidad y desde el principio de no contradicción.<sup>122</sup> De ese modo, la razón quedaba identificada sólo y exclusivamente con aquello que tiene los atributos de la verdad “bien redonda”: una, homogénea, íntegra, determinada, sin origen ni fin, idéntica, inmóvil y absoluta.<sup>123</sup> Con la afirmación de esta tesis, la tradición escindió la realidad en una dualidad irreconciliable: forma y mundo sensible, sustancia y accidente, absoluto y relativo, ser y tiempo, historia y verdad, etc.

Esta tradición que, según Nicol, continúa hasta Husserl, ha entrado en crisis por última vez durante la primera mitad del XX y, con ello, ha tocado a su fin, pues es incapaz ya de renovarse o de emprender un nuevo replanteamiento. Esta crisis se caracteriza por dos fenómenos insoslayables en los que insistió el pensamiento del siglo pasado: la historicidad de la razón y la consecuente relatividad de la verdad. Ante estos fenómenos, la concepción de la razón parmenídea es incapaz de responder, pues había renunciado explícitamente a “decir [y] pensar lo que no es”, lo múltiple, lo diverso, lo contradictorio y no idéntico.<sup>124</sup> Se vuelve necesario transitar por otra vía que brinde una noción distinta y más radical de la razón misma, y que permita pensar la verdad en su historicidad. ¿Cuál es esta vía distinta?

Frente a esta tradición, que señaló en la identidad y el principio de no contradicción las notas esenciales de la razón, Nicol va a insistir en afirmar que lo esencial de la razón es su naturaleza *dialéctica*. Ahora bien, no debe entenderse aquí la dialéctica como un método entre otros que pueda adoptar la filosofía o la ciencia en determinado momento, dependiendo de su objeto de estudio. No es una opción metodológica, sino la estructura fundamental a partir de la cual se desenvuelve, en todas sus posibilidades, la razón. Toda razón, todo

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, §3, p. 24.

<sup>122</sup> No está de más señalar que, si bien ésta es la concepción predominante de la razón a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, no es la única. Como claro ejemplo de contraposición está la razón pensada dialécticamente, primero por Heráclito, después por Platón y finalmente por Hegel, según el recorrido que hace Nicol.

<sup>123</sup> *Cf.* Parménides, B8.

<sup>124</sup> *Cf.* Parménides, B8. Lo que está entre corchetes es mío.

*logos*<sup>125</sup>, es siempre dialéctico. ¿Qué significa esto? Que toda razón, todo *logos*, es siempre *comunicativo*. Lo que mienta la dialéctica como rasgo fundamental de la razón es su capacidad mostrativa, es decir, expresiva y vinculante:

El acto de la expresión es la prueba de que el ser no cabe en un “paréntesis fenomenológico”: ni el ser de quien habla, ni el ser del que se habla. La comunicación es una participación activa y productiva. La palabra no es sólo el ser en acto del ente particular que lo expresa; es una forma de actualidad del ser en general.

*Todo* el ser está implicado en el acto comunicativo, y no solamente el ser mentado. No hay siquiera separación o trascendencia del ser que habla, respecto del ser que no habla: entre lo humano y no humano.

[...] *Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser.*

El ser se presenta a sí mismo en la relación dialógica. Pero esta relación dialógica es dialéctica.<sup>126</sup>

Esta es la esencia de la razón —de la razón entendida en su diversidad de posibilidades, tanto filosófica, poética, religiosa, cotidiana, etc., es decir, como *logos*— pensada fenomenológicamente: con el *logos*, el ser de quien expresa y el ser de lo expresado se hacen patentes en conjunto, como una comunidad ontológica compleja, en la cual, como dijera el efesio, “divergiendo, convergen”.<sup>127</sup>

Lo divergente es el modo de ser de los entes —de lo otro, las cosas, los entes no expresivos; y del yo y del otro yo, los entes expresivos—; lo común es que todos, sin excepción alguna, *son*. La esencia del *logos* es su carácter ontológicamente vinculante, pues con él se muestra el ser como lo comúnmente compartido, como el vínculo o la cópula que permite hablar —y ser— de lo mismo y lo diferente. En todas sus expresiones, pues, la razón no puede sino ser dialéctica, ya que ésta es su forma de ser. De ahí que Nicol afirme que la dialéctica es “el método universal del *logos*”<sup>128</sup>, es decir, es el modo como se desenvuelve el *logos* de manera irrenunciable.

Y si el *logos* ha de ser en todo momento vinculante, en tanto que siempre mienta el ser común a todas las cosas, entonces siempre ha de ser también fenomenológico, es decir, no puede sino *habérselas*, en todas sus expresiones, con el ser: “el *logos* racional aparece, lo mismo que el *logos* originario, como una facultad simbólica que versa sobre el ser. El *logos* es, por esencia, ontológico. Razón es verbo, y con la palabra nos las habemos siempre con el

---

<sup>125</sup> A partir de este momento se hablará de razón y *logos* como términos indistintos, salvo cuando se hable específicamente de la razón de fuerza mayor.

<sup>126</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, pp. 128-129.

<sup>127</sup> Heráclito, B51.

<sup>128</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §30, p. 180.

ser.”<sup>129</sup> El *logos* es siempre *logos* del *ser*, *onto-lógico*. Y si el *ser*, como afirma Nicol, es fenómeno, aquello que se muestra a primera vista, aquello con lo que ya siempre y en todo momento nos las habemos, entonces el *logos* es siempre también *fenomeno-lógico*, *logos* del *fenómeno*. O, dicho de otro modo: aquello que en todo caso comunica y muestra el *logos* es el *ser* de las cosas.

Estas son las dos notas distintivas de la razón que acentúa Nicol de cara a la tradición: la razón es siempre dialógica y fenomenológica, mejor aún, es dialógica porque es fenomenológica y es fenomenológica porque es dialógica. Junto a estas dos notas van relacionadas otras<sup>130</sup> que complementan y desarrollan el sentido de esta fenomenología dialéctica de la razón. Todas estas características esenciales del *logos* se encuentran reunidas en la denominación que el filósofo catalán decide tomar en la *Crítica* para referirse a la razón: aquello que condensa la complejidad del *logos* es el *símbolo*, por eso hablará de una *razón simbólica*.

El motivo de utilizar al símbolo como noción que condensa la complejidad del *logos* obedece a que, en su operación, el símbolo posibilita la unidad de lo diverso, sin que ello implique una unificación homogénea ni la negación o pérdida de las diferencias específicas de lo reunido:

El hombre, con sus símbolos, convierte en posesión suya todo lo que se pone a su alcance. La posesión es efectiva justamente porque no es exclusiva. El ser que se posee es el que se ofrece con la razón que se da. En esta operación retenemos y entregamos a la vez. Pero el ser mismo del cual damos razón no puede convertirse: no pierde su autonomía ontológica en la operación simbólica.<sup>131</sup>

“Razón simbólica” es, desde la propuesta nicoliana, la formulación que mejor captura la esencia del *logos* y que, por ello, da cuenta de éste en su radicalidad propiamente ontológica. La propuesta de esta noción corresponde a la parte innovadora de la revolución que emprende Nicol.<sup>132</sup> Con ella, el filósofo catalán se distingue de la tradición y pretende dar cuenta de aquella relación que la razón parmenídea dejó de lado: la relación entre historia

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, §36, pp. 228-229.

<sup>130</sup> Porque es fenomenológico y dialéctico, el *logos* es también expresivo, histórico, *poiético* —es decir, creativo y productivo— y posible.

<sup>131</sup> *Ibid.*, §37, p. 237.

<sup>132</sup> Aunque no es el único momento de esta revolución. La otra “innovación” —que en realidad es una vuelta crítica, que no mera y simple reiteración, al origen presocrático de la filosofía, sobre todo a Heráclito— es la afirmación del carácter fenoménico del ser, que Nicol formula de diversos modos: hay ser, el ser está a la vista, el ser es fenómeno, etc. Ahora bien, la fenomenicidad del ser y el carácter simbólico de la razón no son independientes el uno del otro, como se verá a continuación, sino que se copertenecen de manera esencial.

y verdad. La verdad sería histórica porque, en tanto que ésta es siempre *lógica* —en el sentido del *logos* que se acaba de señalar—, es siempre ya también expresiva.

Ahora bien, como se señaló, la revolución, dada su situación peculiar, no puede consistir simplemente en la innovación teórica que postule una manera distinta de abordar los problemas filosóficos de la tradición. Si bien es necesario que la revolución sea “teórica e histórica a la vez; o sea que exhib[a] las notas esenciales de la razón misma”<sup>133</sup>, el señalamiento de estas notas esenciales no es suficiente en las condiciones actuales. La crítica de la razón —tanto de la razón simbólica como de la razón de fuerza mayor— debe llevarse a cabo hasta sus últimas consecuencias. ¿Qué significa esto?

No basta con conceptualizar a la razón en las dos acepciones, distintas y contrapuestas, que se han señalado hasta ahora: razón de fuerza mayor y razón simbólica. Es necesario, además, señalar sus *límites*. En sentido estricto, la *crítica* sólo alcanza su momento culminante cuando logra señalar el *límite* radical de la razón. Ahora bien, como se vio en el apartado anterior, los límites de la razón de fuerza mayor, si es que ésta los tiene, quedan fuera de lo planteado por Nicol y, por ello, quedan como una tarea aún pendiente. Por otro lado, no sucede lo mismo respecto de la razón simbólica, cuyos márgenes quedan bien delineados en la *Crítica*. ¿Cuál es el límite de la razón simbólica?

Para dar respuesta a esta pregunta es necesario recurrir a los dos últimos párrafos —§40 y §41— de la *Crítica de la razón simbólica*, donde Nicol extrae las últimas consecuencias de la crítica, llevando la razón a su límite más radical. En estas últimas páginas —que sobresalen del resto del texto por un estilo que logra retratar vívidamente la *crisis* misma del pensamiento nicoliano, es decir, su instante decisivo: las palabras logran transmitir y contagiar al lector del asombro del pensador catalán ante cada paso que lo acerca a ese límite radical del *logos*— el límite se presenta en la *ambigüedad* que le caracteriza.

En primer lugar, en su *sentido óntico*, como límite irrebasable de la razón y más allá del cual no puede ir, esto es, el límite en su sentido negativo, que restringe y demarca desde fuera a la razón; en segundo lugar, en su *sentido propiamente onto-lógico*, como límite interno, que remarca la naturaleza crítica de la razón simbólica, es decir, su necesaria relación con aquello que la trasciende. El primer sentido es el que se desarrolla a partir de lo que Nicol denomina como “el misterio de la palabra”. El segundo es el que aparece al final de la *Crítica*

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, §4, p. 35. Lo que está entre corchetes es mío.

como su conclusión principal y que afirma el carácter simbólico del ser mismo, reconociendo con ello también la copertenencia entre ser y *logos*.

A continuación se retomará el desarrollo nicoliano de estos dos momentos para mostrar —a pesar de su aparente contraposición— su unidad, y mostrar con ello que el resultado de la crítica de la razón simbólica no es otro que la afirmación de la copertenencia entre ser y *logos*.

### §13. El misterio de la palabra

Nicol comienza señalando lo siguiente: en el acto simbólico, que tiene la virtud, como se ha señalado, de hacer converger lo radicalmente diferente —lo expresivo, el modo de ser del hombre, y lo no expresivo, el modo de ser de los entes no humanos—, se muestra un problema que no ha sido siquiera planteado por la ontología, a saber, la inclusión necesaria en dicho acto de la materia. Con esta pregunta comienza el apartado “El misterio de la palabra”:

La dialéctica presenta una faceta especial cuando se considera unitariamente el hacer y el hablar. El hablar es un hacer en sí mismo; también es un ingrediente necesario de toda acción cooperativa. La libertad es la nota común que permite esa consideración unitaria del hacer práctico y el hacer verbal. Pero esta unidad entraña una esencial distinción. La implicación de la materia en la acción práctica es visible y se da por descontada. La clave dialéctica de esta praxis productora es la transformación: el producto es material y sobre-material a la vez. En cambio, la implicación de la materia en el acto simbólico es un problema que no ha sido planteado siquiera en ontología.

Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia.<sup>134</sup>

El misterio radica en esta última afirmación. Que el *logos* implica y transforma la materia en sus operaciones, así como lo hace la *praxis*, es una cuestión *de facto*, “aunque [...] no deja de ser asombroso”<sup>135</sup> este fenómeno. Pero, según Nicol, la cuestión en la que debe recaer el *logos* es en el hecho de que su origen tuvo que ser, de una u otra manera, la materia misma: “Lo decisivo [lo crítico] en la teoría del *logos* es observar que, con su función simbólica, la cual también es literalmente productiva, el *logos* *regresa* a la materia de donde nació, y que este nacimiento tuvo que efectuarse, obviamente, sin el concurso de ninguna

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, §40, p. 256.

<sup>135</sup> *Ibid.*, §40, p. 257. Aquí está señalada ya la cuestión de la crítica en su sentido ontológico: la materia no queda intocada por el *logos*, no al menos en cuanto a su *ser*, es decir, su presencia. Sin embargo, Nicol desvía la cuestión hacia el límite óntico del *logos* que es la materia, para señalar el misterio que aquél porta en lo más íntimo de su ser.

agencia libre.”<sup>136</sup> Ante tal afirmación, el asombro es inevitable: ¿cómo es posible que de lo material se origine lo que es radicalmente contrario, el *logos*?

Es importante señalar que Nicol parte de una distinción radical que, afirma, es una “evidencia universal y primaria”, un “hecho” comprobado por “la experiencia común”. Ella consiste en distinguir “dos órdenes del Ser. [...] el hombre, en la integridad de su ser, con el *logos* prominente, con su ámbito mundano y con su historia, frente a *todo* lo que no es humano; materia inerte o materia viva.”<sup>137</sup> La pregunta por el misterio supone y se fundamenta en este “dualismo legítimo”.<sup>138</sup>

El orden de lo humano es el orden de la razón simbólica, cuyas notas principales ya se han señalado. Por otro lado, el orden de la materia, tal como la está entendiendo Nicol —aunque nunca da como tal una definición o noción de este concepto—, es el orden de la naturaleza física. Nicol comprende el concepto de materia en su sentido general, como la realidad subsistente, espacio-temporal, extensa y perceptible —tangible— que constituye el mundo físico. Lo material no sería otra cosa que la parte física o corporal de los entes, que se caracteriza por ser necesaria, infinita, eterna —pues “ni se crea ni se destruye, sólo se transforma”<sup>139</sup>—, ordenada, pero muda —i-lógica, es decir, inexpresiva, su orden es el de la uniformidad de las leyes universales de la naturaleza—, múltiple, pero indiferente cualitativamente —su existencia es co-existencia, es decir, un mero estar una cosa al lado de otra, afectándose ópticamente, pero sin modificar su ser.

El misterio se hace patente en el momento en el que la razón simbólica cae en la cuenta de que su origen no puede ser sino la materia que, sin lugar a duda, le precede. “La materia precede al *logos*”, reitera en varias ocasiones Nicol. “Esta verdad de hecho, insoslayable y tremenda, altera la base en que confiadamente se habían establecido las teorías de la razón.”<sup>140</sup> ¿Cómo es posible que de la materia pueda surgir aquello que se caracteriza por tener las notas ontológicas opuestas: lo posible, finito, histórico y expresivo? Esta pregunta, en su carácter problemático, se va a desarrollar en dos momentos, igualmente

---

<sup>136</sup> *Ídem*. Lo que está entre corchetes es mío.

<sup>137</sup> *Ibid.*, §40, p. 261.

<sup>138</sup> “El dualismo legítimo es el que distingue entre lo humano y lo no humano.” *Cf. Metafísica de la expresión*, §20, p. 148.

<sup>139</sup> Así lo señala la ley universal de la conservación de la materia: “en una reacción química ordinaria la masa permanece constante, es decir, la masa consumida de los reactivos es igual a la masa obtenida de los productos”.

<sup>140</sup> *Ibid.*, §40, p. 259.

importantes, que ahondan en el sentido del misterio de la palabra en un ámbito particular, local, y otro de consecuencias universales.

El primero de ellos tiene que ver con la *encarnación* del misterio, es decir, con la encarnación del *logos* en la materia, fenómeno que es patente en el ser de la expresión. El hombre, nos dice Nicol, nace como un animal, programado genéticamente para desarrollar cierta estructura fisiológica que le permitirá desenvolverse como ser vivo. Pero este cuerpo, que en su calidad de ser viviente no se distingue sustancialmente de cualquier otro ser vivo, está al mismo tiempo predispuesto para pensar y para hablar: tiene cerebro y tiene cuerdas vocales; y, sin embargo, cuando preguntamos por el modo como surgen las palabras y los pensamientos, es imposible reducir esos procesos simbólicos a meros procesos fisiológicos o reacciones químicas, pues son ya de otro género distinto. “El cerebro no es la causa del pensamiento; la garganta no es la causa de la palabra.”<sup>141</sup> Y, sin embargo, no hay pensamiento sin cerebro ni palabra sin cuerdas vocales. ¿Cómo, entonces, se encarna el *logos*?

El *logos* no surge o emerge del cuerpo. “*El logos se adquiere.*”<sup>142</sup> Si bien cabe decir que, en el origen cósmico, el *logos* emanó de la materia, posteriormente a este nacimiento, el *logos* ya no emana de la materia, sino que se inserta en ella. El hombre *in-forma* a la materia —materia predispuesta— de *logos* didácticamente.<sup>143</sup> “El *logos* tiene que ser recreado cada vez, y así se invierte la dirección del nacimiento originario: no de la materia al *logos*, sino del *logos* a la materia.”<sup>144</sup> Si esto es así, entonces con cada acto del *logos* se recrea el misterio mismo: de la materia surge el *logos* y se dirige a ella. El *logos* es la expresión misma del misterio, en tanto que lo recrea una y otra vez, pero siempre de maneras distintas, siempre con voces distintas, con acentos distintos, con musicalidades distintas. En ese sentido, con el *logos*, la materia *deviene* expresiva, y el ejemplo más patente de ello es el cuerpo humano.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, §40, p. 265.

<sup>142</sup> *Ibid.*, §40, p. 264.

<sup>143</sup> Esta tesis que sostiene Nicol conlleva un problema ontológico importante: ¿es posible sostener, fenomenológicamente, la existencia ontológica previa de una materia “predispuesta” a ser expresiva? Más aún, ¿es posible distinguir tan clara y distintamente la materia *in-formada* de *logos* de la materia *a-lógica*? Esto, a su vez, apunta a la distinción que el mismo Nicol reconoce como la auténtica dualidad, a saber, la distinción entre ser de la expresión y ser inexpressivo. Dicha distinción es problemática y cuestionable: ¿en verdad la expresión es exclusiva del hombre y completamente ajena a la vida no-humana?; ¿es efectivamente posible la reducción de los seres vivos o de la vida misma de estos a un fenómeno pura y meramente bio-fisiológico, a mera programación genética?

<sup>144</sup> *Ídem.*



El cuerpo humano es *más* que sólo un cuerpo, no es “mera *res extensa*. Este cuerpo pertenece a una categoría especial porque es materia humanizada. No existe un “cuerpo” humano sin logos, ni una “alma” descarnada. Estos son hechos. El misterio es *la encarnación del logos*, o sea, la infusión del logos en una materia orgánica que se convierte en carne.”<sup>145</sup> Con el *logos*, en el caso del hombre, la materia, el cuerpo, *se convierte en carne*. ¿Cuál es la profundidad de dicha conversión de la materia?, ¿puede quedar inafectada e indiferente la materia después de tal transformación? De ninguna manera, no al menos mientras el *logos* existe; mientras sea así, *logos* y materia son inseparables. El problema es que el *logos* es finito: no ha sido siempre y algún día dejará de ser.

La muerte misma del hombre es problemática en este sentido. Cuando un ser humano pierde la vida, el *logos* desaparece y la carne vuelve a ser sólo y no más que cuerpo. Lo significativo no es tanto la muerte del *logos*, cosa necesaria dado su carácter finito, sino la mutación que vuelve a sufrir la materia, pues parece haber quedado inafectada. Si la materia vuelve a ser exactamente lo mismo que era antes de ser encarnada, entonces la conversión que en ella implicó la presencia del *logos* resulta *ontológicamente indiferente* para ella. ¿Realmente es así?, ¿la materia es *indiferente* ante el nacimiento y la muerte del *logos*? Es difícil contestar afirmativamente a esta pregunta, a pesar de la aparente confirmación de los hechos. Y si esta misma idea se extrapola a la desaparición cósmica del *logos*, la pregunta adquiere un tenor mucho más problemático.

Esta transformación final de la materia ocurrirá en un momento del tiempo cósmico en el que el logos ya no pueda procrearse. La materia toda, y no sólo la materia individualizada de un cuerpo humano, volverá a su estado primitivo. La breve etapa de la materia como albergue del logos habrá terminado. La vida del logos es una vida breve, en el orden de las medidas cósmicas. Nos rehusamos a admitir que su presencia sea un episodio accidental. Lo que envuelve un misterio no puede ser baladí. La vida y la muerte del logos son misteriosas porque está involucrado en ellas lo que no pudo nacer ni morirá jamás. La aparición y desaparición del logos convierten a lo más cierto de todo, a lo eterno e inalterable, que es la materia, en algo enigmático.<sup>146</sup>

La desaparición total del *logos*, a pesar de su carácter efímero, implicaría una merma ontológica que resulta inconcebible. Este es el segundo momento que abarca la exposición del misterio. ¿En qué consiste esa merma? En que “Sin el logos, Ser y materia serían

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, §40, p. 263.

<sup>146</sup> *Ibid.*, §40, p. 266.

equivalentes.”<sup>147</sup> Es decir, el ser también sería necesario, infinito, eterno, mudo o silencioso —inexpresivo, i-lógico—, múltiple, pero indiferente —no se diferenciaría del ente, no habría diferencia ontológica. Con otras palabras, sin el *logos* el ser simple y sencillamente se hundiría en un eterno silencio indiferente, confundiendo con el ente, que es, precisamente, la materia. Sin el *logos*, el ser no es más que la multiplicidad de entes que conforman el universo entero. En esto consiste la “omnitud indiferente del Ser”<sup>148</sup> que señala Nicol en el último párrafo de la *Crítica*. El ser dejaría de ser evidente: dejaría de ser patente aquello que tienen en común todas las cosas, que *son*. ¿Cómo podría suceder tal pérdida?

Tanto la pregunta por el origen como por el destino material del *logos* resultan incontestables. La razón no puede explicarse cómo es que de la materia surge el *logos*, ni cómo, una vez que esto es así, puede desaparecer y dejar inalterada a la materia. Es un enigma irresoluble el modo como se introduce la diferencia en la indiferencia. Sólo cabe señalar que “De repente, un buen día, el Ser saca de sí misma una forma de ser histórica y locuaz.”<sup>149</sup> Al mismo tiempo, es inconcebible que, una vez adquirida esta capacidad simbólica, el ser pueda perderla de manera definitiva y, sobre todo, sin quedar trastocado, como si nada hubiera pasado. Llega así la razón simbólica a su límite, donde lo único que le queda es intentar conceptualizar el misterio, enmarcando con ello el horizonte posible de su actividad, más allá del cual le está prohibido aventurarse:

Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede racionalizar el misterio, reconociéndolo como tal, y esto significa que no puede ir más allá. La razón simbólica es histórica; el misterio está en el Ser, y por tanto no es histórico. [...] La historia no es material, sino lógica; al mismo tiempo, sin materia no habría un *logos* histórico. Este misterio iluminado agota las capacidades de la razón.<sup>150</sup>

Esta es la primera formulación del resultado de la razón simbólica: el límite más radical de la razón es el misterio de la palabra. Pero no es la única que se puede hallar en la *Crítica*. Este misterio, como se señaló anteriormente, es un límite negativo, que reitera y confirma el carácter finito, en su sentido óntico, de la razón simbólica. La razón es limitada porque un día ha de cesar, así como un día surgió. La razón no puede preguntarse, en esa

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, §40, p. 259.

<sup>148</sup> *Ibid.*, §41, p. 274.

<sup>149</sup> *Ibid.*, §40, p. 259.

<sup>150</sup> *Ibid.*, §40, p. 268.

medida, ni por lo que había antes o después del *logos*, porque es misterio, porque *está más allá* de la razón, porque *está más allá* del símbolo.

El misterio, formulado así, apunta hacia el límite externo de la razón. Por eso insiste Nicol en que el misterio es de la materia o del Ser —con mayúscula, en tanto absoluto—, es decir, de aquello que es radicalmente distinto del *logos*. Pero ésta es sólo una cara del límite. Por el contrario, entendido en su sentido positivo y ontológicamente relevante, el límite redirige el misterio hacia el interior de la razón misma, como auténtico misterio de la palabra, es decir, del *logos*, y consiste, por ello, en su auténtico sentido crítico respecto de la razón. ¿Qué dice el misterio respecto, no de lo que está más allá de la razón, sino de la razón simbólica misma?

#### §14. La copertenencia entre ser y *logos*: el misterio de su gratuidad

El misterio redirigido hacia el *logos* y no fuera de él, afirma que, en rigor extremo, sin *logos*, no hay ser. Esto lo intuye, de manera literal, el mismo Nicol, en la *Metafísica de la expresión*:

Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, *en rigor extremo*, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un “ante quien”. Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifestación de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia.

*Hay más ser desde que se puede hablar del ser.* La variante consiste en esto: el ser se posee a sí mismo en la palabra que lo presenta.<sup>151</sup>

La clave está en el “rigor extremo”, es decir, ontológico. En efecto, puede *hablarse* de aquello que trasciende al *logos*, ya sea porque estuvo antes o porque lo proseguirá cuando éste concluya su existencia. Sin embargo, si hemos de atenernos al carácter riguroso de la razón, es decir, a su estructura esencial, que es siempre simbólica: fenomenológica y dialéctica, entonces hemos de afirmar que, sin *logos*, no *hay ser*. En su sentido ontológico el misterio no apunta a lo que está más allá del *logos*, sino hacia el *logos* mismo como correlativo del ser. ¿Qué significa esto en tanto límite radical de la razón simbólica? En la *Crítica*, este cambio de una perspectiva óptica a una propiamente ontológica se percibe en las últimas cuatro páginas de la obra. Nicol comienza diciendo:

Decir que el Ser no habla es repetir lo que todos sabemos. Más bien creemos saberlo. Descubrir la ignorancia que entraña este falso saber consabido es una revelación, o sea una

---

<sup>151</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, pp. 129-130. Las primeras cursivas son mías.

revolución. Pues cuando decimos que no habla, nos desprendemos inconscientemente del Ser; descarriados por el sentido común, creemos que *nosotros* hablamos, y esto es todo. Implícito en este aserto es que aquello de que hablamos es “lo otro”. No cabe duda de que se trata de lo otro; pero también es cierto que nosotros formamos parte de lo otro. Inmerso en el orden universal e integral del Ser, no hay otro para el ser que habla. Esta mismidad en la alteridad es la revelación final: con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*.<sup>152</sup>

Más adelante utilizará expresiones como: “*el Ser empieza a hablar de sí mismo*”; “*el ser es el símbolo del Ser*”; “El ser [...] se habla a sí mismo”; “*el Ser se expresa a sí mismo en la verdad*”.<sup>153</sup> ¿Qué sentido tienen estas formulaciones?

A lo largo del pensamiento nicoliano, la categoría de *logos* aparece una y otra vez explicada y relacionada con el hombre. El hombre es el ser de la expresión, el ser del *logos*. Cuando, en la *Metafísica de la expresión*, Nicol formula la pregunta por *quién* expresa, la respuesta es clara y contundente: si hemos de preguntar por un ente, “Ninguna duda puede haber respecto de quién expresa: *el hombre es el ser que expresa*.”<sup>154</sup> El ser mismo del hombre se “define” a partir de la expresión. Es el ser de la expresión porque su ser es expresivo, lo lleva siempre “a flor de piel”, se muestra con su sola presencia.

Así, la categoría de expresión parece redirigir, en el pensamiento nicoliano, una y otra vez a un ente: el ser humano. Incluso, por momentos parecen ser términos indistintos e intercambiables: no hay más ser de la expresión que el hombre. El hombre es el único ser que expresa. De ahí el dualismo que sostiene Nicol entre los entes humanos y no humanos, donde se reduce lo expresivo a lo humano y se distingue de todo lo inexpressivo, que es lo no humano. Lo cual es, en parte, cierto: sin hombre, no hay expresión. Pero es equivocado creer que la expresión toda es reducible al hombre. Y el mismo Nicol se da cuenta de ello.

Cuando se fija la atención en las notas humanas de la expresión, como son su carácter histórico, *poiético*, comunicativo y libre, entonces parece, en efecto, que hombre y expresión, hombre y *logos*, refieren a lo mismo. La libertad, la comunicación, la creación o producción y la historia son notas distintivas y definitorias del ente humano. Sin embargo, cuando se centra la atención sobre la nota esencial de la expresión, es decir, su carácter simbólico, entonces la identificación no es tan evidente.

---

<sup>152</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 274.

<sup>153</sup> *Ibid.*, §41, pp. 274-277.

<sup>154</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §18, p. 133.

Lo que define al símbolo, se ha señalado anteriormente, es su capacidad para hacer converger lo distinto; pero, por ello mismo, es indispensable no confundir al símbolo con aquello que éste reúne. Si bien el símbolo es un producto del hombre, su función trasciende el ámbito de lo humano cuando trae a la presencia común lo otro —esa es, precisamente, la virtud que le permite fungir como vínculo entre lo ontológicamente distinto. El misterio de la palabra, visto desde esta distinción o dualidad entre lo humano y lo no humano, consiste en el asombro, precisamente, ante esta capacidad transformadora del *logos* —que logra conjuntar en una unidad dialéctica lo distinto—y ante la necesidad insoslayable del *logos* de referir siempre a eso otro, la materia.

Visto el misterio, no desde la dualidad, es decir, no partiendo de la dualidad, sino partiendo de la unidad en que consiste el símbolo, desde la razón simbólica misma, tomándola a ella como el fenómeno principal, entonces se puede observar que el símbolo pertenece esencialmente —claro está, de forma distinta— tanto a lo humano como a lo no humano. El hombre necesita del *logos* porque su ser es expresión. Lo no humano necesita del *logos* porque sin él no se distinguiría de lo humano, sino que sería simple y sencillamente indiferente —en sentido estricto, no *sería*. Por eso sostiene Nicol:

[...] dada la unidad radical de estas dos partes del Ser, que son la materia y la palabra, tampoco nos queda otra alternativa que convenir en que *el logos es el símbolo o complemento real de la materia*. Ya no sólo es inexplicable que de la materia nazca el logos, sino que la materia pueda existir sin ese complemento que ella adquirió.<sup>155</sup>

Si esto es así, si la expresión —o el *logos*— no es una exclusividad del hombre, sino que pertenece de manera esencial por igual a las “dos partes del Ser” que señala Nicol, entonces, *en rigor extremo*, la expresión es del ser mismo. De ahí las formulaciones anteriormente señaladas en el último párrafo de la *Crítica*: el ser “habla de sí mismo”, “es símbolo de sí mismo”, “se expresa a sí mismo”, etc. Y es preciso reiterar que esta idea no es exclusiva de las últimas cuatro páginas de la *Crítica*, sino que es una idea que ya Nicol había señalado desde textos como la *Metafísica de la expresión*: “En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, *el ser habla de sí mismo*.”<sup>156</sup> Ahora bien, es necesario tomar estas formulaciones con el debido cuidado.

---

<sup>155</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 275.

<sup>156</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, p. 128.

Decir que el ser es *quien* habla, decir que es *él* quien toma la palabra, es sólo eso, *un decir*. El ser no es un quién, ni un algo, esto es, no es un ente —aunque tampoco hay ser sin ente, no hay ni puro ser ni puro ente, lo que en sentido estricto hay es copertenencia entre ambos, es decir, un mutuo pertenecerse uno a otro, sin que ello implique su identificación. Quien expresa es un ente, el hombre, el ser de la expresión. Pero su acción va más allá del ámbito limitado de su entidad, pues con ella da voz a aquello que no la tiene, lo expresa en su ser, lo trae a la “presencia evidente”, “lo diversifica y lo enriquece”.

Este alcance propiamente onto-lógico del ser de la expresión exige poner entre paréntesis la perspectiva puramente antropológica —sería imposible deshacerse de ella o anularla— para considerarla en su sentido estrictamente fenomenológico. Si se pone el acento en el ser, y no en el ente, entonces *el ser de la expresión* ha de comprenderse como *la expresión del ser*. “El hombre es la voz del Ser.”<sup>157</sup> ¿Qué significa esto? Lo que ya se ha señalado, que ser y *logos* se copertenecen, porque el *logos* no puede sino expresar el ser, y el ser no se hace patente si no es mediante el *logos*. Diferencia ontológica: el ser no es el *logos*, pero no hay más ser que el expresado mediante el *logos*: “*el logos es la diánoia del Ser.*”<sup>158</sup>

Esta copertenencia entre el ser y el ser de la expresión es lo que ya se apuntó en el apartado anterior como lo esencial al ser humano, aquello hacia lo que éste está vocado: a expresar lo que es. Sólo en este sentido es que puede entenderse su preminencia ontológica: “La preminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente.”<sup>159</sup> El ser de la expresión es preminente porque es la expresión del ser. Su “responsabilidad existencial”, en este sentido, es fundamental: debe “hacer presente al ser con la palabra.”<sup>160</sup> Lo cual logra con su sola presencia: “No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar.”<sup>161</sup> Por eso dirá Nicol: “Todos somos fenomenólogos”<sup>162</sup> y, al mismo tiempo y por las mismas razones, “*todos [...] somos dialécticos.*”<sup>163</sup>

---

<sup>157</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §41, p. 275.

<sup>158</sup> *Ibid.*, §41, p. 276.

<sup>159</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §17, p. 128.

<sup>160</sup> *Ibid.*, §17, p. 129.

<sup>161</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §29, p. 179.

<sup>162</sup> E. Nicol, “Discurso sobre el método”, p. 267.

<sup>163</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §31, p. 187.

Ahora bien, las implicaciones más radicales de la copertenencia entre ser y *logos* no fueron extraídas por el mismo Nicol. De ahí que éste insista en que, *más allá del logos*, el ser pueda persistir en el silencio indiferente de su eternidad. Por eso afirma, en esas mismas cuatro páginas al final de la *Crítica*: “Su presencia en el universo significa que el Ser, por razones ignoradas, toma la palabra momentáneamente, para volver después a la eternidad de su silencio.”<sup>164</sup> Es decir, Nicol sigue insistiendo en que puede pensarse al ser más allá del *logos*, aunque este pensamiento no pueda sino terminar necesariamente en una aporía, que es la del misterio de la palabra. Sin embargo, como se ha señalado, si se muestra el sentido propio del misterio, la consecuencia sería la que inmediatamente después de la afirmación anterior señala Nicol: “la verdad final es que el Ser comulga simbólicamente consigo mismo”.<sup>165</sup> ¿Qué implica esta “verdad final”?

Quien lleva a sus últimas consecuencias esta “última verdad” a que llega la razón en su autocrítica, en el señalamiento de sus límites, es Ricardo Horneffer en su libro *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, específicamente en los §17 y §18. Analizando la cita de la *Metafísica* antes referida, afirma Horneffer:

Si partimos de la idea expuesta líneas arriba: que la realidad llega a *ser* o que *adviene* Ser por acción del *logos*, entonces no podemos decir, con Nicol, que aquél sea indiferente o haya estado presente *antes* de la expresión. Tendríamos que decir más bien 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.<sup>166</sup>

Y continúa más adelante:

[...] si el Ser deviene lógico o adviene al *logos*, y éste no ha sido siempre, sino surge en un momento determinado de la evolución de la realidad a partir del cual habla de sí mismo [...] si el *logos*, y con él el Ser, vino a ser y es fenomenológicamente posible que deje de ser, entonces sólo mientras *haya logos hay* Ser, lo cual significa que éste, también, es finito, limitado, relativo e inacabado.

Así, lo fundamental es que [...] *el Ser ya no es*, como insistía la tradición metafísica que inició con Parménides, *presencia necesaria, eterna y acabada*, sino una *posibilidad* que, misteriosamente, *se da en la palabra*.<sup>167</sup>

El misterio considerado, no de cara a lo que pretendidamente está más allá del *logos*, antes o después, sino hacia el *logos* mismo, lo que dice es esto último que señala Horneffer:

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>165</sup> *Idem.*

<sup>166</sup> R. Horneffer, *op. cit.*, §17, p. 183.

<sup>167</sup> *Ibid.*, §18, pp. 196-197. Esta es la revolución nicoliana respecto del ser, de cara a la tradición que inaugura Parménides.

si ser y *logos* se copertenecen, entonces no sólo no hay ser sin *logos*, sino que también el ser comparte las notas características del *logos*: es finito, limitado, relativo, inacabado y *posible* —abierto, ambiguo.

Por un lado, sólo hay ser, sólo se diferencia del ente, porque hay *logos*. El *logos* lleva a cabo dicha diferencia en cuanto reúne lo distinto sin unificarlo. Se hace entonces patente lo común en los entes: que *son*; pero también se acentúa su propia y particular diferencia: *son cada uno a su manera*. Lo común, que es el ser, no se confunde con lo reunido en comunidad. Pero lo común sólo es tal mientras se mantiene en tensión dicha diferencia: mientras se presenta de múltiples formas, tal como señala en su *Metafísica* Aristóteles: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos.”<sup>168</sup> Esa multiplicidad, ese estar siempre diferido del ser, es decir, donarse o mostrarse siempre de manera oblicua, ambigua, dislocada, siempre a través de y en el ente, sólo es patente, sólo es fenomenológicamente presente, en el *logos*. Por otro lado, entonces, la presencia del ser se da del mismo modo que la existencia del *logos*: como pura posibilidad. ¿Qué sentido adquiere el misterio desde este nuevo horizonte?

El misterio no es la relación entre el absoluto y el relativo, entre lo eterno y lo finito, entre los polos distintos de una realidad dual, como reitera Nicol constantemente. Dice el filósofo catalán que “Llega la razón al borde de sí misma pensando el Ser.”<sup>169</sup> Pero ese borde, ese límite, no es su incapacidad para explicar y dar razón de su nacimiento desde la materia, o su eventual final y vuelta irremediable al silencio. Este límite apunta a su carácter de ser posible, abierto y, en definitiva, *gratuito*. El auténtico misterio es la gratuidad del *logos*, no la imposibilidad de dar razón última de él, sino el hecho de que no tiene una razón última de ser, el hecho de que es siempre posible. Y si, como se ha señalado, ser y *logos* se copertenecen, entonces habrá que decir, con Horneffer, que el misterio es doble:

Podríamos hablar de un doble misterio: el del origen del *logos* y el de la aparición del Ser. Ninguno tendría explicación. ¿Ha de reconocer la razón, por partida doble, que ha llegado a su límite?, ¿que hay regiones que son insondables?, ¿que por más que progresa, sólo puede acercarse hasta el umbral? No sé. Aunque podemos pensar esto mismo desde *otra perspectiva*: no tiene por qué haber razón última de todo, un fundamento incommovible que pueda —y tenga— que ser descubierto para que la racionalidad humana se declare a sí misma omnicomprendiva. Puede ser que el *logos* no revele la razón última porque tal razón no ex-sista, no *esté allí* esperando a ser descubierta. Puede *haber* lo sin-razón, no porque

---

<sup>168</sup> *Metafísica*, IV, 1003a.

<sup>169</sup> E. Nicol, *op. cit.*, §29, p. 175.



sea i-racional, sino porque carece de ella: lo gratuito, que no por ello [...] sin consecuencias.<sup>170</sup>

Esta “otra perspectiva” del misterio es la que hay que ensayar si se quiere entender su sentido propiamente ontológico. Éste es el límite de la razón simbólica y ésta es la conclusión principal de su crítica: tanto el *logos* como el ser son sin razón, porque sí, se donan gratuitamente, pero siempre en conjunto, en mutua pertenencia. Ser y *logos* se copertenecen en la gratuidad de su donación: el ser de la expresión es la expresión del ser. Con la confirmación de este hecho llega la razón a su límite más radical y propio.

Finalmente, es importante remarcar que, si bien el misterio se puede leer en los dos sentidos antes expuestos, ambos sentidos no son en modo alguno excluyentes ni contradictorios, sino que se complementan. La imposibilidad de dar razón del origen material del *logos* apunta a la gratuidad del mismo. En ambos casos la razón se encuentra con su finitud: es finita —ónticamente— porque tiene un inicio y un fin definitivo, lo que significa que, al mismo tiempo, es finita —ontológicamente— porque es posible. Se acentúa el segundo sentido porque es el más relevante fenomenológicamente, ya que indica algo positivo respecto de la razón y de su modo de ser. Pero ambos sentidos son igualmente necesarios y sin uno no se podría comprender el otro. El misterio es óntico-ontológico.

Ahora bien, esta es sólo un parte de la crítica, pues no hay que olvidar que la tarea es doble: se trata de una crítica de las dos razones. Ya se revisaron ambas críticas tal cual las lleva a cabo Nicol. En el caso de la crítica de la razón simbólica, recién revisada, se mostró que el límite de la razón puede comprenderse de dos modos distintos: como límite externo, irrebable, que señala la incapacidad de la razón para comprender a cabalidad aquello que la trasciende, que está más allá de ella —el misterio entendido como el paso de la materia al *logos*—; o como límite interno que apunta a su irrenunciable condición ontológica, como coperteneciente al ser, como su voz y expresión —el misterio entendido como la gratuidad del *logos* y de la dádiva del ser. El primero se limita a reducir a concepto la incomprensión de la razón. El segundo —intuido, pero no desarrollado por el mismo Nicol— da un paso más y señala en esa incomprensión una característica positiva de la razón misma: su gratuidad. Se dijo que el sentido ontológicamente principal es este segundo.

---

<sup>170</sup> R. Horneffer, *op. cit.*, §19, pp. 202-203. Las segundas cursivas son mías.

En el caso de la crítica de la razón de fuerza mayor, la tarea se limitó a reducir a concepto los rasgos fundamentales de la nueva razón —pues así lo hace el mismo Nicol—, y se problematizó esta definición señalando su insuficiencia como auténtica crítica de la razón de fuerza mayor, ya que no lograba señalar sus límites, sino sólo, en todo caso, indicar un límite externo de la razón simbólica. Se habló también de la sospecha de que la crítica de esta nueva razón guarda algunas semejanzas con la crítica de la razón simbólica, y se apuntó la pertinencia de compararlas con la intención de saber qué puede decir ésta respecto de aquélla. A continuación se presenta dicha comparación, misma que, es evidente, Nicol no desarrolló. Nuevamente se retoma el planteamiento nicoliano para ir más allá y extraer las consecuencias que el mismo Nicol no alcanzó a tematizar.

### §15. La crítica de las dos razones

La comparación se centrará en algunos aspectos que son semejantes en el planteamiento de ambas críticas. En primer lugar, es de llamar la atención el modo como, en un determinado momento, Nicol concibe ambas críticas como la conceptualización de algo que sobrepasa, de modos distintos, a la razón simbólica. Así, afirma en la *Reforma de la filosofía*:

Si llega a suceder lo que ahora parece inconcebible, la reforma de la filosofía no podrá remediarlo. Concebir lo inconcebible, reducirlo a concepto, es lo máximo que cabe hacer, pues lo inconcebible se presenta como forzoso. La intelección conceptual impedirá que lo forzoso suceda enteramente a pesar nuestro, sin advertencia del cambio radical: impedirá que permanezcamos “sin saber lo que nos pasa”.<sup>171</sup>

Por otro lado, en la *Crítica de la razón simbólica* se indica:

Lo que debe ser objeto de pensamiento racional es el carácter enigmático de ese problema. Acaso ésta sea la única ocasión en que la filosofía debe *conceptuar* el misterio. La comprensión rigurosa de los términos que constituyen el problema obliga a reconocer que no tiene solución.

[...]

Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede racionalizar el misterio, reconociéndolo como tal, y esto significa que no puede ir más allá. La razón simbólica es histórica; el misterio está en el Ser, y por tanto no es histórico.<sup>172</sup>

Lo que está más allá de la razón se presenta como lo *inconcebible* o como lo *enigmático*. En el caso de la *Reforma*, lo *inconcebible* es la “desnaturalización del hombre” por el cambio de régimen que sustituye y altera su base vital, la imposición total del régimen

---

<sup>171</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §25, p. 245.

<sup>172</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §42, pp. 267-268.

de la razón de fuerza mayor. Este destino, que se le presenta a la razón, dada la necesidad inherente a su fuerza, como algo *forzoso*, casi inminente, es aquello que es necesario “reducir” a concepto, es decir, definir en la medida de lo posible sus rasgos fundamentales y sondear sus consecuencias. Con dicha conceptualización, si bien no se evita ese fatal destino, al menos se sabe su causa: es algo externo a la razón simbólica, que *desde fuera* va disminuyendo sus posibilidades, asfixiándola, hasta dejarla sin espacio vital para sobre-vivir. Todo se reduce a la necesidad de la subsistencia, que ha sido siempre ajena a la vitalidad de la razón simbólica.

En el caso de la *Crítica*, lo *enigmático* es el nexo entre el *logos* y la materia que, si bien es una cuestión de hecho, un hecho innegable —¿de dónde, si no de la materia, pudo surgir el *logos*?—, es problemático en tanto que materia y *logos* pertenecen a dos géneros ontológicos radicalmente distintos y contrapuestos. Sus notas esenciales son incompatibles. ¿Cómo es posible que se relacionen?, y todavía más, ¿cómo es posible que la materia haya dado origen a algo que es totalmente in-material? Tal enigma se presenta como imposible de ser resuelto por la razón, pues la rebasa por completo, ésta no puede sino intentar conceptualarlo en ese mismo sentido, esto es, señalarlo como *misterio*, como un límite irrebasable.

Lo inconcebible se presenta como forzoso y lo enigmático como misterio. En ambos casos resalta la tarea obligada de una conceptualización en tanto que definición de un límite que, apuntando a lo que estaría más allá de la razón: lo *forzoso* o el *misterio*, la constituye en tanto que la determina, demarcando los alcances de su fuerza y de su comprensión. Por ello, si bien ambos ejercicios de conceptualización se dirigen hacia afuera de la razón, lo que en última instancia definen no es tanto lo que está más allá, como sí un límite externo y, en ese sentido, un límite negativo de la razón, señalándole más allá de lo que *no* puede ir.

Ahora bien, es claro que se trata, en cada caso, de limitaciones radicalmente distintas, sobre todo respecto de sus consecuencias: el misterio demarca los límites de la comprensión racional; lo forzoso demarca los límites de la fuerza racional. El primero genera el asombro de la razón y el reconocimiento de su propio límite: no la afecta en modo alguno, pues ese límite la ha constituido durante toda su existencia. Lo único que hace la razón al conceptualizar el misterio es ser consciente del enigma que reside en su entraña misma. El segundo genera incertidumbre y desconcierto en la razón: lo forzoso demarca los límites de

la acción simbólica de la razón, en tanto que la subsume cada vez más y la niega imposibilitando su quehacer; la afecta radicalmente, pues es un límite que amenaza con poner fin a su existencia. Y no obstante esta importante diferencia, es de llamar la atención la similitud de algunas de las características que, en cada caso, definen aquello que trasciende y limita a la razón.

En el caso de la materia, se ha señalado, ésta es necesaria, ordenada, muda o inexpresiva y, sobre todo y principalmente, *indiferente*. Son características de la naturaleza física, en cuyo silencio radical se identifican ser y materia. Silencio del cual emerge el *logos* y al cual retornará una vez que su existencia llegue a su fin. En el caso de la instauración total del régimen de la razón de fuerza mayor, éste sería necesario, sistemático, inexpresivo y, sobre todo y principalmente, *indiferente*. Las operaciones de la nueva razón llevan implícito un silenciamiento del *logos*, en ese sentido lo contra-dicen y lo tornan indiferente. Silencio que se impone tecnológicamente, mediante la simbiosis entre lo artificial de la razón y la necesidad de la subsistencia. La razón queda imposibilitada en la función que la definía esencialmente: es ya incapaz de expresar, de ser la voz del ser. Resalta, en ambos casos, el rasgo de la indiferencia. ¿Se trata de la misma indiferencia?

Es evidente que, si bien ambos planteamientos señalan atributos semejantes en cada problema que abordan, su sentido es distinto en cada caso: la necesidad de la naturaleza no se contrapone a la razón simbólica, la necesidad de la razón de fuerza mayor constriñe la libertad de la razón simbólica; el ordenamiento de la naturaleza es ley natural —y convive por ello con el azar—, el ordenamiento de la nueva razón es la pretensión de un control artificial, sistemático y total de todo aspecto de la vida —cuyo límite irrebalsable es, precisamente, el azar—; la inexpresividad de la naturaleza es constitutiva de su forma de ser y no implica la imposibilidad de su simbolización, la inexpresividad de la razón de fuerza mayor es la imposición de un silencio que rompe e imposibilita cualquier vínculo simbólico. Agregado a lo anterior, contrastan la eternidad e infinitud de la naturaleza con la finitud de la razón de fuerza mayor: la primera ha sido siempre, la segunda vino a ser en un determinado momento de la historia del ser humano. Ópticamente, pues, se trata de fenómenos distintos. Y, sin embargo, ontológicamente apuntan a una misma dirección: la indiferencia.

Sin el *logos*, el ser no se distinguiría de la materia: en sentido estricto, *no sería*. Si el régimen de la nueva razón llegara a imponerse, el *logos* quedaría totalmente silenciado y,

con él, el ser. La naturaleza no se diferencia, no *hace* diferencia, por eso es muda. La razón de fuerza mayor impone la indiferencia, impone el mutismo a la razón simbólica. Son fenómenos distintos, pero fenomenológicamente se asemejan muchísimo, porque tanto el misterio como la razón de fuerza mayor implican el asombro y la preocupación de la razón simbólica ante la indiferencia. Esto es, quizás, más patente si revisamos la simetría que hay entre el nacimiento del *logos* y el surgimiento de la razón de fuerza mayor.

De la materia nace el *logos*. Y esto es lo que, precisamente, deja pasmada a la razón: ¿cómo, de algo necesario, infinito y completo puede generarse lo posible, finito e inacabado? ¿Cómo pudo sufrir la realidad, se pregunta Nicol, un aumento?, ¿y cómo podría sufrir, después, una merma? Dicho asombro se acrecienta y se convierte en preocupación cuando, del *logos*, surge la razón de fuerza mayor. ¿Cómo es que de lo posible surge ahora lo necesario, de la expresión lo inexpressivo, de lo dicente lo silente? Del *silencio* de la materia a la expresión del *logos*, y de la expresión del *logos* al *silencio* de la razón de fuerza mayor. De la *indiferencia* entre ser y materia a la diferencia onto-lógica, y de la diferencia onto-lógica a la *indiferente* cerrazón de la nueva razón.

Las constantes en ambos casos son el silencio y la indiferencia. La distinción importante es que, en el caso del misterio, *la indiferencia es de la materia*. Por eso, entendido como el paso de la materia al *logos*, el misterio no es propiamente onto-lógico. Y no cabe *hablar*, en sentido estricto, de un antes del *logos*. No cabe hablar de una indiferencia onto-lógica del ser. Por eso el misterio apunta a la copertenencia entre ser y *logos*: no hay ser sin *logos*. En el caso del nuevo régimen, *la indiferencia es de la razón*. ¿Adquiere la indiferencia, con la razón de fuerza mayor, una dimensión propiamente onto-lógica?, ¿es radicalmente ajena esta dimensión a la razón simbólica, es decir, es algo que se lleve a cabo al margen e independientemente de la razón simbólica, sin que ésta tenga alguna participación en ello?

Lo que es claro, de momento, es que ambos límites, tal como se han mostrado en la anterior comparación, son externos a la razón simbólica. Ni la materia ni la razón de fuerza mayor, ni lo enigmático ni lo inconcebible, son factibles de ser explicados por la razón. Cuando más, será posible un intento por conceptualizar ambos fenómenos, para que la razón tenga bien presente que, más allá de ellos, no puede acceder. El límite que ambos señalan es lo absolutamente ajeno a la razón: el silencio de la indiferencia, que adviene por naturaleza o por imposición, por una razón de fuerza mayor. Si cabe señalar algo más allá de la razón,

es esto mismo: más allá de la razón hay un silencio que no dice, que no expresa; este silencio es impensable y, sin embargo, de una u otra manera, precede y prosigue a la razón simbólica. En ese sentido la limitan de manera externa, ya sea porque señalan su origen o porque impulsan y aceleran la inminencia de su fin.

Sin embargo, en el caso de la nueva razón, y más allá del carácter externo de ambos límites, la indiferencia parece adquirir por vez primera un nivel onto-lógico, pues su quehacer consiste en un decir que silencia. Si esto es así, entonces, en contraposición a la indiferencia de la materia, la indiferencia de la nueva razón no puede *radicar* totalmente *más allá* de la razón simbólica. Su raíz debe ser compartida.

Según se ha mostrado, es posible una lectura del misterio que ponga el acento al interior de la razón y no hacia lo que estaría más allá. Tal como dice el mismo Nicol: “El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen.”<sup>173</sup> Es decir, si se ha de considerar el misterio en su auténtico sentido, este sentido debe buscarse en la razón misma, no más allá de ella. El misterio puede leerse, entonces, en dos sentidos: como el misterio del origen del *logos*, del paso de la materia al *logos*; o como el misterio de la gratuidad del *logos* —y del ser. El primer sentido es el que, en la anterior comparación, se ha contrastado de cara a la crítica de la razón de fuerza mayor, pues es aquel con el que mayores similitudes guarda, además de que, como se ha mostrado, en última instancia apuntan a una misma dirección, que es el silencio de la indiferencia. Sin embargo, el sentido ontológicamente relevante es el segundo, pues dice algo propio de la *physis* de la razón simbólica. Es necesario ahora preguntar si es posible leer la crítica de la razón de fuerza mayor también en dos sentidos: ¿es posible revisar desde la crítica, en su auténtico y radical sentido, el fenómeno de la razón de fuerza mayor?

Un indicio de que esto es posible es, quizás, lo que se ha mencionado respecto de la indiferencia: si es cierto que ésta adquiere un nivel propiamente onto-lógico en la nueva razón, entonces los resultados de la crítica de la razón simbólica son, en algún sentido, aplicables también a la razón de fuerza mayor. Queda por señalar en qué medida son aplicables a ella, pero puede apuntarse ahora lo siguiente: si la indiferencia, en su sentido radical, como un silenciamiento de la expresión, *es posible*, esto eso, si la razón simbólica contiene en sí misma la capacidad de silenciar, de contra-decir, entonces habría que pensar

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, §41, p. 265.

en que, junto a la capacidad simbólica de la razón, se encuentra también una capacidad contraria que le permite romper, escindir y dislocar la comunidad ontológica del símbolo. Quedaría también pendiente la tarea de sondear los alcances, es decir, los límites de este rompimiento. ¿Hasta dónde puede contra-decirse la razón simbólica?<sup>174</sup>

Lo que es claro, de momento, es que si la crítica de la razón de fuerza mayor se limita al ejercicio de definición conceptual que propone Nicol, la tarea crítica queda incompleta, pues no tiende el puente entre las dos razones. Se ha intentado aquí señalar la posible relación desde los elementos que tienen en común ambas críticas y se ha encontrado que, si bien ambas apuntan a la noción de indiferencia, el modo como ésta se plantea es radicalmente distinto: en el caso del misterio, la indiferencia es de la materia, no del ser; en el caso de la razón de fuerza mayor, la indiferencia es de la razón y, por ello, afecta también al ser. La dualidad entre las dos razones no puede ser radical. Sólo es tal si se centra la atención en sus rasgos contrarios y contrapuestos a la razón simbólica. Visto de este modo, la razón de fuerza mayor aparece como lo otro distinto de la razón simbólica, como lo que está más allá. Luego entonces, se vuelve imposible el señalamiento de sus límites. En contraposición a este acercamiento, ha de ensayarse preguntar al interior de la razón de fuerza mayor: ¿qué pasa si, al igual que con el misterio, se piensa a la nueva razón desde su origen mismo, es decir, desde los límites de la razón simbólica?

El planteamiento nicoliano en torno a la razón de fuerza mayor —al menos el de la *Reforma*— queda imposibilitado para ensayar esta pregunta, pues lo cuestionado en ella apunta más allá de lo establecido en dicho desarrollo. ¿Desde dónde, entonces, ensayarla? Desde un planteamiento donde la nueva razón no aparezca todavía como completamente escindida de la razón simbólica, a saber, en el primer desarrollo que realiza Nicol en el *Porvenir*, donde, a diferencia de la *Reforma*, el acento no recae en el contraste entre la razón simbólica y la nueva razón, sino en la *ambigüedad* de la razón de fuerza mayor.<sup>175</sup> Frente a las notas negativas de *lo inconcebible* y *forzoso* de la nueva razón, que la definen y piensan como algo externo a la razón simbólica, la ambigüedad quizás posibilite un abordaje que

---

<sup>174</sup> Esto, a su vez, supondría —contrario a lo que señala Nicol en la *Reforma*— que la razón de fuerza mayor no es una razón distinta a la razón simbólica, sino en todo caso, una posibilidad de ésta misma.

<sup>175</sup> Y junto con la ambigüedad, el concepto de azar tendrá también un papel de suma importancia, pues, como se ha señalado reiteradamente, éste consiste en un límite irrebalsable para la nueva razón. Habrá que revisar en qué medida dicho límite es propio de la nueva razón o algo externo.

permita llevar a término la tarea de su crítica, es decir, el señalamiento de sus límites más radicales. Para ello, habrá que revisar en primer lugar la noción que Nicol presenta de la ambigüedad y sondear si dicha noción es suficiente para una nueva crítica de la razón de fuerza mayor. Esta será la tarea que se intentará realizar en el siguiente capítulo.

### **§16. Hacia una nueva crítica de la razón de fuerza mayor**

A lo largo de este primer capítulo se han delimitado y revisado críticamente los tres momentos que comprende el desarrollo del concepto nicoliano de la razón de fuerza mayor. El primer momento, que abarca los primeros esbozos del concepto, se caracteriza por mostrar una idea poco definida de esta nueva razón, centrando la atención en su carácter *ambiguo*, mismo que vuelve difícil su distinción e identificación frente a la razón simbólica. La razón de fuerza mayor parece, al mismo tiempo, separarse y mantenerse adherida a la vieja razón: se separa porque su fundamento vital es otro, pero se mantiene unida en tanto que sigue siendo razón. Su novedad, entonces, no sería radical, sino que mantendría siempre un carácter ambiguo en el que ni se escinde ni se iguala a la razón simbólica. Es esta ambigüedad lo que, como parte de la tarea de reforma que debe llevar a cabo la filosofía, torna apremiante una doble crítica de la razón. A ojos de Nicol, si la ambigüedad permanece, se corre el riesgo de confundir las dos razones y no percibir el peligro que la nueva razón implica. El intento de una crítica de la razón de fuerza mayor ha de consistir en su desambiguación.

El segundo momento comprende el intento nicoliano por llevar a cabo la crítica de la razón de fuerza mayor, mostrando así la versión más desarrollada del mismo dentro del planteamiento nicoliano. En dicha crítica, el autor catalán va a insistir en que, ante la ambigüedad del fenómeno que se presenta, lo que es pertinente hacer es intentar conceptualizarlo, para así distinguirlo de la razón simbólica. De ese modo, Nicol intenta definir a la razón de fuerza mayor, contrastándola con la razón simbólica y señalando lo que ella es y lo que no es. El resultado de esta definición es la *desambiguación* de la nueva razón, que ahora se presenta como radicalmente distinta y contraria a la razón simbólica: la nueva razón va acotando, con su acción, de forma necesaria y con total indiferencia, el ámbito de la razón simbólica, y amenaza con cerrar por completo dicho ámbito, eliminando toda posibilidad vital que pretenda fundamentarse libremente en la verdad. El reconocimiento de



esta amenaza inminente es la conclusión que arroja la crítica de esta nueva razón. Así, se conceptualiza, se define lo que se presenta como forzoso y, con ello, se presenta ante la razón simbólica como un límite irrebasable que, desde fuera, la niega. Con esta conceptualización Nicol parece dar por concluida la tarea de la crítica de la razón de fuerza mayor.

Sin embargo, se hizo hincapié en que la definición ofrecida por Nicol es insuficiente, pues al insistir sobremanera en la distinción entre ambas razones, no termina de dar cuenta del hecho de que la nueva razón también “dice”, aunque sea sólo para contra-decir a la antigua. Este decir, que es inexpresivo, indiferente y silencioso, parece implicar, en el accionar de la nueva razón, la operación opuesta a la razón simbólica: si ésta, en cada una de sus expresiones, lleva a cabo la diferencia ontológica, aquélla, en cada una de sus contradicciones, parece llevar a cabo una cierta indiferencia ontológica. Hasta qué punto esto sea así, es algo que no es posible dilucidar desde la definición ofrecida por Nicol en la *Reforma*. Por ello se consideró necesario contrastar las dos críticas de la razón, es decir, analizar el fenómeno definido por Nicol desde la crítica de la razón simbólica. Para ello se recurrió al tercer momento del desarrollo nicoliano, que comprende la *Crítica de la razón simbólica*.

En el tercer y último apartado se intentó llevar a cabo una lectura que contrastara ambas críticas para comprender la tarea crítica en la unidad que le corresponde, según el mismo Nicol: no se puede comprender la crítica de la razón de fuerza mayor al margen de la crítica de la razón simbólica, ni ésta sin aquélla.

El resultado de esta comparación arrojó lo siguiente, siendo ésta la conclusión principal del presente capítulo: la definición que intenta Nicol de la nueva razón disuelve su carácter ambiguo y, por lo tanto, no termina de dar cuenta de sus características más esenciales —pues en ellas consiste, como tal, el peligro mayor—, a saber, su inexpresividad y su indiferencia. Por ello mismo, no alcanza para explicar las consecuencias más radicales del proceder de esta nueva razón. Con otras palabras: la conclusión del diagnóstico que Nicol llevó a cabo, que señala el peligro *inminente* de la muerte de toda vocación libre, pudiera no ser adecuado a la naturaleza del fenómeno que se está problematizando. El hecho que sustenta esta idea es que, a pesar de la conceptualización y de la definición, la ambigüedad persiste en el problema de la nueva razón. Si bien es cierto que el análisis nicoliano arroja claridad respecto de éste, no basta para dar cuenta de su sentido propiamente ontológico. Hay algo,

esencial a este fenómeno, que resulta indefinible, que escapa a toda conceptualización, y que exige ser abordado de modo distinto.

¿Qué significa que la nueva razón lleve a cabo una cierta “indiferencia onto-lógica”?, ¿cuál es el límite de su contra-dicción? La tarea crítica es deudora, todavía, de una respuesta a estas interrogantes. La clave para poder contestarlas está en la ambigüedad de la nueva razón y en la filiación que esta ambigüedad pueda implicar con respecto a la razón simbólica. El siguiente capítulo abordará y revisará la noción nicoliana de la ambigüedad para sondear sus alcances explicativos respecto del fenómeno de la razón de fuerza mayor. Con ello, se pretende dar un paso delante respecto de la crítica nicoliana de la razón de fuerza mayor, preparando el terreno para el cumplimiento de la tarea, asignada por la reforma, de una crítica de las dos razones.

## Capítulo II

### La noción de ambigüedad

#### §17 La apuesta por la ambigüedad como fundamento de la razón

El presente capítulo tiene el objetivo de ahondar en la noción de ambigüedad, pues, como se concluyó en el capítulo anterior, ésta es una vía que permitirá explorar y sondear de mejor manera tanto el fenómeno mismo de una razón de fuerza mayor, como sus consecuencias ontológicas. La ambigüedad, como intentaré mostrar, abre la posibilidad de leer a la razón de fuerza mayor en consonancia con lo alcanzado por la crítica de la razón simbólica —es decir, el misterio entendido en sentido ontológico: el carácter gratuito de la razón simbólica. Si esta lectura es posible, entonces la tarea crítica que se planteó Nicol en la *Reforma* puede ser llevada a cabo de manera completa: el señalamiento de los límites de la razón de fuerza mayor.

Ahora bien, esta lectura —a pesar de atenerse a un rasgo de la nueva razón que el mismo Nicol señala— conlleva un cierto distanciamiento respecto del planteamiento nicoliano. En el transcurso de este capítulo se verá que, si la ambigüedad es el rasgo principal en el cual el análisis fenomenológico ha de centrar su atención para comprender el peligro mayor que amenaza el porvenir de la filosofía y de todo quehacer humano, entonces es necesario repensar el concepto de una “razón de fuerza mayor”. Con otras palabras: es necesaria una crítica —cuyos primeros pasos se han dejado ver en el capítulo anterior— y reformulación del concepto nicoliano de razón de fuerza mayor, ya que éste resulta insuficiente para pensar el fenómeno que intenta conceptualizar.

Ahora, si bien es cierto que los resultados de la lectura y crítica que propongo hacer no serán visibles sino hasta realizada la misma, considero pertinente desde ahora señalar la sospecha que guiará en adelante la investigación, pues este es el sentido que tomará la reformulación que propongo del concepto nicoliano.

Es la siguiente: por un lado, según Nicol, el *logos*, al *decir*, puede reunir, conjuntar, acercando lo ontológicamente diferente, sin que ello signifique su identificación o igualación. La unidad que lleva a cabo el *logos* también separa, pues mantiene la *diferencia* entre aquello distinto que conforma una unidad simbólica. El *logos*, entendido desde este proceder

dialéctico, es razón simbólica, y es ambiguo en el siguiente sentido: *une y separa* — dialécticamente— al mismo tiempo.

Por otro lado, el *logos* también *puede contra-decir*, es decir, puede unir, uniformando lo ontológicamente diferente, homologándolo, reduciendo su vínculo ontológico al negar toda relación cualitativa entre aquello distinto que conforma una unidad pretendidamente unívoca. La razón de fuerza mayor es la expresión radical de esta contra-dicción del *logos*, y es ambigua en ese mismo sentido: *une* —uniformando— y *separa* —reduciendo la posibilidad de un vínculo ontológico— al mismo tiempo. La ambigüedad, pues, se presenta con estos dos rostros que Nicol ha separado y atribuido a dos razones distintas. Esta “desambiguación de la ambigüedad” que lleva a cabo Nicol, culmina con el diagnóstico de la inminente escisión entre las dos razones.

Frente a esta ecisión, considero que, si se piensan ambos rostros de la ambigüedad, no poniendo el énfasis en lo que los distingue, sino en los rasgos que tienen en común, entonces cabe un sentido en el que la ambigüedad es la misma para ambas razones. A saber: la ambigüedad, como rasgo común, consiste en que el proceder de las dos es ontológicamente posible y, por ello, fácticamente queda siempre abierto, nunca es definitivo. Si esto es así, entonces la unidad y separación que ambas razones intentan llevar a cabo nunca logra ser cabal ni definitiva. El límite es el *mismo* para ambas razones. El resultado de la crítica de la razón simbólica comprende también a la razón de fuerza mayor.

Si esto es así, si, en tanto que razones, ambas comparten uno y el mismo fondo ontológico, a saber, su ambigüedad en tanto radical posibilidad, entonces no se trata en realidad de dos razones, sino de una y la misma. Esta idea se separa de forma rotunda de la vía de tematización nicoliana y propone un nuevo planteamiento del problema. Así, el peligro que señala Nicol no remitiría a una nueva razón, sino sólo a la acentuación de una de sus posibilidades, propia de la modernidad y de nuestro tiempo, donde la razón mediatizada tecnológicamente *intenta* imponerse con fuerza mayor. Aquello que Nicol denominó como “razón de fuerza mayor”, en consecuencia, no es sino una posibilidad que tiene el propio *logos* de hacerse unívoco, *sin dejar de ser él mismo*. La posibilidad de esta mismidad será la clave.

Ahora bien, lo anterior no disminuye ni niega el peligro que conlleva esta razón, pero sí permite concebirlo de un modo distinto: no como un peligro ajeno y excepcional a la razón

simbólica, que la rebasa y que se presenta como inminente, sino como un peligro que le es propio, que le pertenece en tanto que una posibilidad suya y que puede ser denunciado críticamente. Sólo en este sentido se puede comprender el carácter verdaderamente ambiguo del *logos*: así como expresa el ser, también puede silenciarlo, pero ni su dádiva ni su indiferencia son absolutas. El límite de la razón es el mismo: ambas posibilidades son sólo posibles, es decir, abiertas, finitas.

Siguiendo esta intuición, el presente capítulo tiene como finalidad presentar una noción de ambigüedad que permita pensar como *lo mismo* la posibilidad contra-dictoria que contiene el *logos*, en tanto razón simbólica y razón de fuerza mayor. Para ello, se abordarán dos planteamientos en torno a la ambigüedad que pueden ayudar a compenderla con mayor claridad en el sentido que aquí interesa.

El primero de ellos corresponde al mismo Nicol, con el concepto de agonía, el cual desarrolla en *La agonía de Proteo*. Según Nicol, la agonía designa tanto la naturaleza propia del hombre —su ambigüedad, que no es otra cosa que el hecho de que su ser es pura posibilidad— y, al mismo tiempo, la situación vital del hombre actual —pues el ser proteico agoniza cuando su porvenir se cierra, cuando se palpa el peligro de su muerte en vida. La agonía tiene este doble sentido y resulta pertinente preguntar por lo ontológicamente común a ambos.

El segundo planteamiento pertenece a Heidegger. En *La pregunta por la técnica*, Heidegger señala como uno de los rasgos principales para comprender la *Ge-stell* —la esencia de la técnica moderna— su ambigüedad, apuntando con ello al doble signo que conlleva el dominio de esta “estructura de emplazamiento”: si bien la esencia de la técnica moderna alberga en sí misma un peligro en grado sumo, también ha de contener en ella la semilla de lo que salva. Por eso señala el autor de *Ser y tiempo* que, a pesar del dominio de la técnica moderna, queda *aún* la posibilidad del asombro: “Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? [...] De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.”<sup>176</sup> La esencia de la técnica tiene este doble sentido —que se asemeja por momentos al planteamiento nicoliano— y resulta pertinente ahondar en el modo como Heidegger está pensando allí la ambigüedad.

---

<sup>176</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 31 [39].

Finalmente, y con base en la revisión y análisis de las dos nociones de ambigüedad abordadas, procederé a proponer mi propia noción, que ha de insistir en la posibilidad de considerar, como fundamento de la razón, la correlación ambigua símbolo-diábolo.

#### 4. La agonía de Proteo

*La agonía de Proteo* es una obra que no se suele situar entre las obras sistemáticas principales de Nicol, en tanto que su estilo es más bien a manera de ensayo filosófico. Es una obra que, explícitamente, no está dirigida en exclusiva a los amantes de la sabiduría, sino que es una invitación abierta a pensar al hombre en la situación que en ese momento le aquejaba —y que, dicho sea de paso, si bien ha cambiado, ha sido sólo para acentuar los síntomas del problema. El texto aborda dos ideas directrices: en primer lugar, señala el rasgo esencial del modo de ser del hombre: “el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma. El hombre es ser proteico.”<sup>177</sup> Bajo esta idea, Nicol explora de manera sucinta algunas de las transformaciones y mutaciones que han conformado al hombre a lo largo de su historia. En segundo lugar, señala el estado agonizante en que se encuentra el modo de ser del hombre: “El porvenir cerrado es la agonía de Proteo; su muerte vendrá cuando todos seamos iguales, y no ocurra nada nuevo. [...] dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie sea capaz de transformarla.”<sup>178</sup>

Esta obra, como señalé en el anterior capítulo, pertenece al tercer momento del tratamiento que realiza Nicol del concepto de la razón de fuerza mayor. Sin embargo, he reservado su análisis hasta este segundo capítulo porque es allí donde Nicol piensa en torno a la ambigüedad desde el concepto, precisamente, de *agonía*. La agonía de Proteo no es sino la consecuencia principal de las operaciones que la nueva razón lleva a cabo. Mi intención en el presente apartado es ahondar en este concepto para comprender la ambigüedad del *logos* en lo que, considero, es el sentido más radical que llegó a formular el pensamiento nicoliano.

---

<sup>177</sup> E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 9.

<sup>178</sup> *Ibid.*, §9, p. 124.

## §18. La ambigüedad del ser proteico

Nicol utiliza la figura mitológica de Proteo —divinidad del panteón griego de rango menor, cuya personalidad pacífica y bondadosa lo mantiene al margen de las grandes gestas y conflictos entre los hombres y los dioses del Olimpo— para intentar comprender el modo de ser del hombre, que es siempre “inconstante” a diferencia de los otros entes, porque está en permanente cambio y transformación, lo cual torna difícil todo intento por atraparlo cabalmente en una sola definición. El ser del hombre, al igual que el dios griego, evade su definición cambiando de forma. Es en este sentido que el hombre es un ser proteico.

Proteo, en efecto, tiene la habilidad de mudar de forma técnicamente, es decir, con arte y con discernimiento, según su propia convenciencia y conforme al saber anticipado que posee del tiempo. Se vale de estas habilidades, por ejemplo, para ocultarse y eludir a Menelao cuando éste, varado y sin poder zarpar de la isla de Faros por causa del enojo divino, busca apresarlos para forzarlos a prestarle ayuda, lo cual logra sólo mediante la intervención de la hija del vate de los mares, la Ninfa Idotea, quien le cuenta a Menelao el modo y el plan de ataque para apresar a su padre. Proteo, que es hábil pero bondadoso, cede finalmente ante Menelao y le brinda la ayuda requerida para poder continuar con su viaje de regreso a Esparta.<sup>179</sup> En este sentido señala Nicol: “en el Viejo del Mar la metamorfosis es una característica de su personalidad. Recurre a ella para evadirse, pero el resultado de su brega con los importunos es siempre benéfico para ellos.”<sup>180</sup>

Guardando las distancias entre los dioses y los mortales, el hombre posee una habilidad similar a la de Proteo, pues también es capaz de transformar su ser, y lo hace siempre con conciencia de sí mismo, proponiendo una idea de sí, proyectando su ser hacia el futuro, desde el presente y con base en el pasado. Y en el devenir de sus transformaciones, al igual que el dios, el hombre se evade ante todo intento por apresarlo a cabalidad mediante una definición. La diferencia entre las metamorfosis del Viejo divino y las del hombre es sutil, pero esencial: mientras que el dios cambia de forma sin que ello signifique una transformación de su propio ser —de ahí que, después de cualquier transformación, Proteo pueda regresar a ser el mismo, la divinidad que es en esencia, sin verse afectado por el cambio—, las transformaciones del hombre lo afectan en lo más hondo de su propio ser, pues

---

<sup>179</sup> *Odisea*, IV, 364-593.

<sup>180</sup> E. Nicol, *op. cit.*, §2, p. 34.

cada una de ellas constituye una auténtica forma de ser humano, de la cual no puede ya desprenderse, sino que carga con ella como parte de su historia.

Además, Proteo adopta siempre una forma previamente dada en la naturaleza. Cuando Menelao lo persigue, adopta sucesivamente forma de un león, un dragón, una pantera, un puerco gigantesco, agua corriente y un árbol frondoso. Es decir, Proteo decide su transformación, pero no la inventa, no crea ni se recrea en ella. Se transforma para ocultar su verdadera forma, para confundirse con otras formas ya existentes.

A Proteo, porque es divino, le basta la decisión de cambiar, cuando la ocasión se ofrece. La decisión es más compleja en el hombre. Las formas que éste puede adoptar no le son dadas como un repertorio completo. La mutación requiere una elección, en ambos casos; pero en el hombre, la forma elegida no estaba dispuesta previamente, sino que debe figurarse. El ser proteico es más y es menos que Proteo, porque *debe crear formas para existir*. Proteo no necesita ser poeta. [...] La capacidad de producir formas nuevas define la forma permanente: la de un ser que nunca aparece con la misma forma, y siempre es identificado como ser-hombre.<sup>181</sup>

A diferencia de Proteo, el hombre se ve impelido por su propia forma de ser a recrearse en cada una de sus transformaciones. Su transformación es siempre novedosa, porque incluye algo que no existía de antemano, acrecentando así su propio ser e historia. El hombre no se oculta ni se sustrae a sus transformaciones, como si fuese algo sustantivo e independiente de ellas, sino que se muestra cabalmente en cada una. La evasión en el hombre obedece a una lógica distinta a la de Proteo. Porque el dios rehuye de sus adversarios y se oculta en sus transformaciones, Ovidio lo nombró *Proteus ambiguus*.<sup>182</sup> La ambigüedad de Proteo señala su negativa de mostrarse tal cual es, pues sólo lo hace de manera equívoca, confusa, misma que le permite camuflarse y escabullirse, además de tener el carácter de ser siempre excepcional y superficial. Proteo es ambiguo sólo cuando la situación lo requiere, y no compromete con ello su ser. El hombre también es ambiguo, pero en un sentido muy diferente. ¿Cuál es este sentido?

La ambigüedad en el hombre apunta a un rasgo suyo que resulta principal en la comprensión de su modo de ser: su radical apertura. A diferencia del Viejo del Mar, cuyo ser y cuyas transformaciones están dadas de antemano, definidas previamente, el hombre permanece siempre y en todo momento indefinido, pues todo cuanto hace lo define, pero

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, §3, p. 41.

<sup>182</sup> *Metamorfosis* II, 9; VIII, 730.



nunca resulta definitivo respecto de su ser mismo, es decir, nunca agota por completo su carácter de ser posible, sino que permanece abierto y, por ello, ambiguo. Este es el sentido de la evasión en el ser humano:

El hombre se da, pero es lo buscado porque nunca se da entero: su entereza actual no es definitiva. El *ecce homo*, más que una indicación, es una revelación. Quiere decirse que el ser-hombre de cada cual es una evidencia inmediata, y al mismo tiempo es una incógnita. Ahí está el ser que se evade justo cuando se exhibe: que se manifiesta como ser evasivo.<sup>183</sup>

La evasión en el hombre es la imposibilidad de una donación cabal de su ser. Sin embargo, esta evasión, a diferencia de la de Proteo, no esconde nada detrás o por venir. No es que el hombre haya estado o pueda estar, en algún momento, dado de forma completa y definitiva. Tampoco señala una falta o carencia que pueda salvarse de algún modo: el hombre no es un ser incompleto en contraposición a la posibilidad de completarse de algún modo. ¿Cómo entender, entonces, esta evasión? La evasión adquiere un carácter positivo en el hombre cuando se le entiende desde la ambigüedad.

“La ambigüedad —señala Nicol— es un doble sentido: es lo que tiene dos caras, o apunta hacia dos direcciones. La falta de univocidad es la clave.”<sup>184</sup> Clave que se traduce en su contrario cuando se le señala en términos positivos: la clave es la multivocidad del hombre. Lo multívoco es aquello que tiene varias interpretaciones, varios sentidos, sin que esta variedad o multiplicidad conlleve una malversación o contradicción entre los distintos sentidos. La evasión del dios griego oculta su verdadero ser, por esto es equívoca; la evasión del hombre muestra su verdadero ser, y lo hace de diversas maneras, en distintos sentidos, por esto es multívoca. La ambigüedad entendida en su sentido positivo refiere a esta multivocidad.

Para ahondar en este carácter positivo y atenerse a una acepción radical de la ambigüedad, Nicol remite a la etimología del vocablo en latín, *ambiguus*. Éste, nos dice, es un compuesto que se forma con la raíz de *agere*, verbo cuyo significado es “empujar hacia adelante”, “promover”, “guiar”, “conducir”; *agere*, a su vez, proviene del verbo griego ἄγω, que comparte los mismos significados. A este rastreo etimológico añade el filósofo catalán: “Es sintomático que los griegos eligieran esa raíz del verbo ἄγω para formar el sustantivo ἄγών, que designaría la competencia deportiva, y en general toda suerte de lucha o esfuerzo.

---

<sup>183</sup> E. Nicol, *op. cit.*, §1, p. 22.

<sup>184</sup> *Ibid.*, §3, p. 43.

Nuestro lenguaje recibe por herencia, sin alterarla, la palabra agonía.”<sup>185</sup> La ambigüedad, entendida en sentido propio, es esta agonía griega. Para el griego, el agónico es aquél que lucha y se esfuerza en su acción a sabiendas de que el resultado de ésta permanece siempre como algo incierto. La inevitabilidad de esta incertidumbre lo temple y forja, le da forma y adquiere así carácter. En este sentido afirma Nicol:

[...] la ambigüedad, radicada en la condición proteica del hombre, es como una moción que se bifurca: una índole de pro-moción esforzada que implica dualidad, o sea posibilidad de lo uno y de lo otro. Sintomáticamente, el adjetivo latino *ambiguus* se usa para cualificar todo aquello *quod in ambas agi partes animo potest*. Sin ambigüedad no hay decisión; la decisión es ambigua y transformadora.<sup>186</sup>

La condición proteica del hombre es ambigua, que quiere decir, es agónica siempre. En este sentido, el ser proteico agoniza en todo momento, pues nunca deja de decidir sobre su propio ser y toda decisión se mantiene siempre incierta e inconclusa. La ambigüedad que la condición proteica implica es, en consecuencia, parte estructural y funcional del modo de ser del hombre: “En la existencia humana, la ambigüedad es forma.”<sup>187</sup>

Que el ser humano es constitutivamente ambiguo significa, entonces, que es radicalmente posible, pues su posibilidad está siempre abierta y no hay acción ni decisión, por más radical que ésta sea, que pueda cerrarla o agotarla. Su presencia es múltiple, y en la multiplicidad de las formas en que se muestra está patente, en cada caso, su forma de ser. Ninguna forma de ser humano es cabal, pero es que no necesita serlo para constituirse como una auténtica forma de ser humano. Un rasgo definitorio de esa autenticidad es, precisamente, la imposibilidad de abarcar al hombre todo, de unificarlo y uni-formarlo.

Contrariamente a este sentido griego de la agonía que Nicol intenta reivindicar, hoy se suele comprender a la agonía como un estado de conjoga y angustia propia del moribundo. Para el mundo contemporáneo, dice Nicol, quien agoniza “está empeñado en una lucha cuyo resultado no es ambiguo, sino infaliblemente adverso.”<sup>188</sup> Este es el otro sentido, situacional y característico de la época según Nicol, en el que el ser proteico agoniza: no ya como una parte constitutiva de su ser, sino como un peligro inminente que amenaza su porvenir.

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, §3, p. 44.

<sup>186</sup> *Ídem.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, §3, p. 45.

<sup>188</sup> *Ibid.*, §3, p. 44.

Esta amenaza no es otra que la razón de fuerza mayor, a la cual Nicol llega sólo a referirse, en *La agonía*, como un “postludio de la razón”, del cual “ya no quisiera hablar más.” E invita a los “valerosos”, en una nota al pie, a revisar *El porvenir* y *La reforma* para ahondar en este tema.<sup>189</sup> Lo que preocupa a Nicol en *La agonía de Proteo*, no es tanto la amenaza misma como sus consecuencias y la posibilidad de la irreversibilidad de éstas. La razón de fuerza mayor impone su régimen y, como consecuencia de ello, el ser proteico agoniza. ¿En qué consiste esta agonía?, ¿comparte algún vínculo con la agonía entendida como lucha ambigua?

### §19. La agonía del ser proteico

El ser proteico agoniza cuando mengua su capacidad transformadora, porque entonces su semblante deviene gris y opaco, homogéneo, uniforme: “La enfermedad mortal de Proteo es la uniformidad. [...] Ser humano es ser distinto.”<sup>190</sup> Cuando el hombre no puede distinguirse o diferenciarse ni de sí mismo ni de los demás entes, pierde su fuerza expresiva y se torna indiferente, justamente, respecto de sí y respecto de los demás entes. Su expresión adquiere un carácter distinto al que antes tenía, pues ya no reúne lo ontológicamente diferente en una unidad compleja, sino que hunde y aplanan las diferencias de lo ontológicamente distinto, para homologarlo en una unidad homogénea. Todo se torna indiferente. El problema de esta indiferencia es su neutralidad, pues imposibilita el reconocimiento de cualquier matiz, de cualquier tonalidad distinta: “la indiferencia es neutra, y se desliga de todo. No es intermedia, sino peor, porque suprime a la vez lo peor y lo mejor: se desentiende de lo que está arriba y ni siquiera repudia lo bajo.”<sup>191</sup>

La indiferencia hunde al hombre en cierta mediocridad inconsciente, porque ya no funge como una actitud mediadora, ya no es punto medio entre los extremos. Con la indiferencia, los extremos se desdibujan y queda sólo la homogeneidad de todo lo existente. El hombre se torna insensible, inmovible. No es ya capaz de vincularse con los otros y lo otro más que mediante la pura coexistencia, es decir, el puro estar uno junto al otro. Esta es la única afección que tiene algún efecto sobre su ser, pero es puramente externa. Su interioridad, su capacidad de autoconsciencia, se reduce a mero instinto, mera reacción ante

---

<sup>189</sup> Cf. E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §6, p. 95.

<sup>190</sup> *Ibid.*, §4, p. 65.

<sup>191</sup> *Ibid.*, §9, p. 128.

los estímulos externos que, como reflejo de ellos, responde mecánicamente, sin deliberación previa, sin una auténtica decisión:

Proteo se nos muere por una especie de mecanización interna, de la cual él mismo no puede ser consciente, porque desfalleció el órgano adecuado, que es justamente la conciencia [...]. Mejor se diría que la mecanización no es inconsciente: ella *es* la inconsciencia misma. La fuerza vital se reduce a factores casi cuantificables, como la fuerza militar. Cuando se produce esta militarización espontánea de la convivencia, el resultado es una mecanización existencial, más grave que la externa.<sup>192</sup>

Cuando el hombre adopta esta actitud mecanizada, militarizada —que devuelve y reduce la vida a sus resortes meramente instintivos y biológicos, haciendo de toda acción humana una mera reacción ante un estímulo externo—, renuncia a ocuparse de sí mismo, perdiendo con ello toda capacidad de apropiarse de su ser. En el momento en el que el hombre pierde la posibilidad de un vínculo cualitativo con los otros y lo otro, se queda imposibilitado también para forjar cualquier vínculo consigo mismo y, contrariamente, queda enajenado: se evade constantemente. Pero esta evasión tiene ahora un sentido muy distinto a la ambigüedad constitutiva del ser proteico. Sostiene Nicol:

La evasiva actual es diferente: ha adquirido la categoría de una tecnología, de un artificio elaborado. Toda técnica implica un uso general, cotidiano y convenido. El nuevo arte cosmético no se aplica para presentar una apariencia favorable. Su efecto cala más hondo porque procura obtener, con artificio, una convivencia sin imperio interior en ninguno de los participantes. [...] Agoniza Proteo en la caracterología convertida en cosmetología.<sup>193</sup>

Lo que evade el hombre es su mismidad. Y con ello la pierde, es decir, pierde la posibilidad de ser sí mismo. “[...] la mismidad es posibilidad: puede ganarse y puede perderse.”<sup>194</sup> Lo que debe llamar la atención es el modo como el hombre renuncia a ella.

Cuando se habla de la actitud del hombre, el maquillaje, dice Nicol, “es mal carácter”, porque busca disimular una falta, una incapacidad, desdibujándola o procurando que su presencia sea lo menos visible. El maquillaje del carácter falsea y presenta al otro algo que no es. La cosmetología del carácter, así entendida, es todavía proteica, pues aún el disimulo de las propias carencias implica un interés y una postura ante el otro individuo. El maquillaje tiene una finalidad comunicativa y, por ello, es todavía expresivo del ser mismo de quien lleva a cabo tal acción: “No hay evasiva posible, porque también la evasión deja su imagen

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, §7, pp. 110-111.

<sup>193</sup> *Ibid.*, §4, p. 64.

<sup>194</sup> *Ibid.*, §4, p. 65.

impresa: el carácter se exhibe en sus mismos subterfugios.”<sup>195</sup> Pero lo que evade la nueva cosmetología no es sólo a los otros, sino cualquier diferencia posible. Cuando esta evasión se impone sobre el carácter, entonces lo que persigue es que todos sean iguales, que todos se dispongan y reaccionen del mismo modo ante las mismas situaciones. Lo que pretende desdibujar o disimular son las diferencias, y frente a ello busca homologar en una misma dirección todo el quehacer humano.

Cuando el ser proteico maquilla su ser, no lo oculta, no puede ocultarlo, pues es siempre expresivo. Pero lo que ahora expresa carece de relevancia, no posee algo que lo distinga de las demás expresiones, y se pierde en la homogeneidad de otras expresiones iguales, casi idénticas. Expresar deviene un acto de mera reproducción y no ya un posicionamiento, una forma y disposición de ser y de estar particular ante las cosas. El ser proteico pierde su ser en la completa indiferencia de la uniformidad. Pero se pierde, no porque se oculte, se esconda, o carezca de él, sino porque se torna indiferente. Lo patente, ahora, es precisamente esa indiferencia, éste es el rostro con el cual se muestra el hombre. Se desvanecen las formas en la indiferencia del ser proteico:

Cuál sería la perturbación de un Menelao redivivo si, en vez de percibir una sorprendente sucesión de formas definidas, se encontrase con el espectáculo de una disolución de las formas. Proteo ya no se evadiría: se desvanecería. El hombre amorfo representa la agonía de Proteo.<sup>196</sup>

Cuando el hombre adquiere una forma unívoca, en sentido estricto no tiene forma alguna. “Todo lo que es tiene forma. Por su forma conocemos cada cosa. La forma es una constancia de ser.”<sup>197</sup> Si lo constante es la indiferencia de la uniformidad, es decir, si todo *es* indiferente, entonces no hay propiamente dicho forma alguna. No *hay* ni forma humana ni forma natural. Lo cual no significa que todo sea idéntico e indistinto. *Distinciones hay*, lo distinto permanece en su particularidad y singularidad, e incluso se acentúa. *Se desvanece la posibilidad de la diferencia*. La uniformidad no implica el cese de la multiplicidad. Lo que se desvanece es la posibilidad de diferenciar aquello común que atraviesa a lo que se presenta de distintas maneras, el *éidos*, la forma. Pero la disolución de las formas y la consecuente merma de la capacidad proteica, no implican una disolución ni una merma del devenir y del

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, §4, p. 63.

<sup>196</sup> *Ibid.*, §1, p. 25.

<sup>197</sup> *Ibid.*, §1, p. 9.

cambio constante. Incluso sucede lo contrario: los cambios y aparentes transformaciones son cada vez más acelerados y vertiginosos.

Así, por ejemplo, la rapidez que, hoy en día, el internet ha permitido respecto de la comunicación, ha hecho imposible que alguna novedad, sea en el ámbito que sea, pueda permanecer en calidad de tal más de una semana siquiera, pues inmediatamente la suple una novedad distinta, sumiendo la anterior en el completo *olvido*. Y es tan vertiginosa la velocidad con la que se presentan las novedades que la asimilación de las mismas resulta ya imposible, pues no permiten el más mínimo descanso para la reflexión. Se vive, así, en un eterno presente donde se impone día con día un océano de novedades que no deja espacio para mirar hacia atrás, o hacia delante. El pasado y el porvenir quedan nublados: “La agonía presente consiste en que estamos encadenados al presente porque no lo podemos juzgar: el vacío es incualificable. No hay que engañarse: la vaciedad de las innumerables “novedades” negociables bloquea el porvenir.”<sup>198</sup>

No desaparece el porvenir, ni tampoco el pasado, pero pierden toda relevancia, se tornan también indiferentes. De ahí que esta vorágine de aparentes transformaciones y cambios no sea sino, en realidad, una reproducción incesante de lo mismo. Todo cambia porque todo es distinto, pero nada cambia en realidad, porque todo cambio resulta indiferente, no produce una auténtica transformación del ser proteico. “Es la inmovilidad en medio de un cambio agitado, hasta violento, que no cambia nada: que no renueva nada interior.”<sup>199</sup> Este es, junto con la indiferencia, el rasgo más significativo de la agonía del ser proteico: la apariencia de un cambio, porque brinda la apariencia de normalidad, de que nada problemático en realidad está sucediendo.

Allí radica la eficacia con que se produce esta agonía, en la indiferencia con que se presenta, porque no se distingue por propia voz, no produce reacción alguna, no conmueve. Lo cual no significa que se presente de manera sesgada, misteriosa u oculta. Todo lo contrario, se presenta de una sola vez y por completo: está siempre también a flor de piel y, sin embargo, pasa desapercibida. Es silenciosa en este sentido, pero no de un silencio diciente, sino de un silencio que se viste de banalidad y que adormece toda réplica posible. ¿Qué se puede objetar ante el silencio de la indiferencia?, ¿qué se puede señalar respecto de

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, §8, p. 115.

<sup>199</sup> *Ibid.*, §9, p. 131.

una actitud banal ante las cosas, salvo recalcar, precisamente, su carácter banal? El problema está, como bien supo ver Arendt<sup>200</sup>, en dejar pasar la indiferencia por indiferente, la banalidad por banal. La posibilidad de hacer frente a la agonía del ser proteico —y a la razón de fuerza mayor como su causa principal— radica en esto: en no banalizar la indiferencia, en señalar que lo banal no es en modo alguno indiferente, porque si es así, entonces la indiferencia dice algo, aunque lo diga silenciosamente. Con otras palabras: hay que señalar que la indiferencia también es un fenómeno expresivo y, quizás todavía más, que la indiferencia es fenómeno-lógica, es decir, ontológica.

Así, para Nicol, el ser proteico es agónico también en este sentido contemporáneo de la palabra:

Del porvenir sabía el hombre que tenía un fin infalible, que es la muerte. No podía saber que tal vez tuviera la vida un fin en plena vida: que pudiera morir Proteo mientras la humanidad subsistía. El porvenir cerrado es la agonía de Proteo; su muerte vendrá cuando todos seamos iguales, y no ocurra nada nuevo. Sabemos, por lo menos (pero es triste ganancia), que dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie sea capaz de transformarla.<sup>201</sup>

## §20. La ambigüedad de la agonía

La agonía, pues, presenta este doble rostro en el planteamiento nicoliano. Por un lado, se presenta como la ambigüedad inherente a la forma de ser del hombre, que remite en última instancia a su carácter de ser posible. Por otro lado, se presenta como la puesta en crisis de esa forma de ser del hombre, pues parece que el ser proteico ha mermado de a poco su capacidad transformadora y, según Nicol, hay claros indicios de que pudiera llegar a perderla por completo, perdiéndose también a sí mismo. La pregunta que cabe hacerse es si la agonía, que se presenta con este doble rostro, es de fondo, esto es, en su fundamento, la misma, o si se trata de dos agonías con un fondo distinto. El análisis no puede centrarse en las consecuencias o implicaciones de ambas agonías, porque desde este punto de vista, es claro que se trata de dos cosas radicalmente distintas. Habrá que poner el acento en lo que de común puedan tener, para averiguar si se trata, en efecto, de dos agonías de fondo distintas o de dos modalidades radicales de una misma agonía.

---

<sup>200</sup> Cf. la noción de “banalidad del mal”, misma que H. Arendt desarrolla en sus obras *Eichmann en Jerusalén* y *Orígenes del totalitarismo*.

<sup>201</sup> *Ibid.*, §9, p. 124.

Así, pues, ¿qué tienen en común ambas agonías? La clave, como se ha señalado, está en su ambigüedad. Que la agonía como forma de ser del ser proteico es ambigua, Nicol mismo lo deja en claro en el momento en que desarrolla la revisión de ambos conceptos. El ser proteico es calificado, al igual que el dios griego, como *ambiguus*, porque su modo de ser consiste en una constante ambigüedad, es decir, una constante indefinición de su ser, que lo impele siempre a seguir decidiendo sobre sí mismo, a luchar para ganarse su propio ser, para ganarse a sí mismo. Esta constante lucha es agonía y constituye en ese sentido la perenne agonía del ser proteico. El núcleo de dicha agonía es la ambigüedad, su carácter de ser posible. ¿Qué sucede con la agonía en el otro sentido?, ¿cómo se presenta en ella la ambigüedad? Nicol nunca señala que la agonía, en su segunda acepción, sea ambigua. Antes bien, constituye una negación de la ambigüedad del ser proteico. Y, sin embargo, lo es.

La agonía en tanto merma de la capacidad proteica del hombre es ambigua porque así lo es su manifestación misma. Y aquí está la clave de todo el asunto: el modo como se presenta esta agonía, se ha mencionado, es a través del silencio y de la indiferencia, pero de un silencio y de una indiferencia que siguen siendo, de alguna manera, expresivos. La imposición del silencio y de la indiferencia es violenta pero sutil, porque guarda muy bien las apariencias, esto es, se presenta con rostro de normalidad. Cuando el ser proteico agoniza —cuando la razón de fuerza mayor gobierna—, no es cuando más calla, ni cuando más se desentiende de las cosas ni de sí mismo. Al contrario, agoniza el ser proteico cuando habla en demasía, por hablar, por reiterar y reproducir lo dicho, sin darse cuenta y con apariencia de propiedad; agoniza cuando toda opinión vale lo mismo, es decir, no vale en absoluto; agoniza cuando, en la mediocridad de tanta habladuría, se pierde toda posibilidad de diferenciarse, de resaltar; cuando se abusa a tal grado de la palabra que parece que ya todo está dicho y no hay más nada que agregar, sino que sólo queda reiterar, repetir como fórmula hecha una sentencia que le asegura al individuo su “originalidad” frente a los demás.

El silencio se impone porque ninguna voz es capaz de decir ya nada, a pesar de que se diga mucho. El lenguaje pierde su capacidad comunicativa y queda reducido a mera herramienta informática, cuya finalidad no es otra que la mera transmisión de datos desprendidos de toda significación cualitativa, datos cuantificables. La razón que se da es razón cuantificable, numérica y vinculante sólo en tanto logra establecer parámetros de



medición que hacen posible calcular y prever, con base en los datos, el comportamiento de un determinado fenómeno.

De igual manera agoniza el ser proteico cuando, con apariencia de originalidad, va homologando su comportamiento y actitud a la de los demás, cuando, como Proteo, deja de crear sus propias formas y se limita a escoger entre un catálogo el mejor perfil prefabricado que coincida con su personalidad, y se va esforzando para hacerse coincidir con dicho perfil, en transformarse en lo que la razón de fuerza mayor le indica que debe asumir como su actitud principal y constante ante el mundo. Agoniza porque se enajena en la uniformidad, porque se pierde en el esfuerzo por programar su actitud para responder de un mismo modo ante las cosas y ante sí mismo.

Se asegura así, nuevamente, una actitud “original”, y queda enajenado, idiotizado — en el sentido griego del término— en esa actitud que, insistiendo en la construcción de la propia individualidad, lo abstrae de todo lo demás y, por ello, de sí mismo. La indiferencia se impone porque todos se ocupan sólo y exclusivamente de su propia individualidad, a costa y sin cuidado de todo y todos los demás. Las distinciones se acentúan al grado de una especialización extrema, que pierde de vista lo que de común pueda tener con lo distinto. Las distintas perspectivas son mediocres porque, a pesar de su grado de especialización, son incapaces de percibir la razón profunda —razón de fuerza mayor— que las atraviesa y las ata y conjunta en un solo y unívoco sentido.

En ambos casos, la apariencia de mismidad es lo importante y lo verdaderamente peligroso, porque se presenta con aspecto de normalidad, de que nada en realidad está pasando, como si el ser proteico siguiese transformándose con la libertad con la que lo hacía antaño. Y no permite apreciar que, en esa vorágine de transformaciones meramente transitorias, se gesta una transformación de veras radical, que merma su ser y su libertad, cerrando su porvenir.

La clave de la ambigüedad en la agonía del ser proteico está, precisamente, en esta apariencia con la que se presenta: es aparente porque es superficial, es decir, se percibe a flor de piel en el hombre mismo, en su comportamiento y en su actitud. La agonía del ser proteico —y la razón que la impulsa: razón de fuerza mayor— no está detrás o más allá de la apariencia de normalidad con la que se presenta, sino que es ella misma esa apariencia, patente en la expresión del ser humano. La uniformidad se impone, pero su imposición, para

ser efectiva, no es ni puede ser radicalmente ajena al modo de ser del hombre. Por ello, ha de ser también, de algún modo, expresiva —a pesar de que pueda pasar desapercibida—: también debe llevarla el hombre a flor de piel. No puede ser de otra manera.

La agonía, en su indiferencia y en su silencio, no puede sino ser expresiva, al igual que lo es la inexpressividad de la razón de fuerza mayor, tal como se vió en el capítulo anterior. Lo que significa, entonces, que el *logos* no pierde expresividad cuando se uniforma y, yendo un poco más allá, quiere decir que la uniformidad es una posibilidad expresiva del *logos*. Allí radica la ambigüedad de la agonía en el segundo sentido que desarrolla Nicol: la agonía del ser proteico no puede darse, no puede acontecer, sino mediante el ser proteico mismo. De igual manera, la razón de fuerza mayor no se entiende en su proceder, en sus alcances y en su peligro, si no es porque es el hombre quien le da expresión, y más aún, si no es ella misma una expresión todavía humana. Un fenómeno que fuese radicalmente ajeno al ser proteico lo dejaría inalterado por completo. Porque no es radicalmente ajeno es que puede tomar su propia expresión en el hombre y llegar a ser algo que, de algún modo, le pertenece.

Si la agonía, pues, en sus dos sentidos, le pertenece al ser proteico —por ello se habla de la agonía *de* Proteo—, entonces el fundamento ontológico de ambas es el mismo, a saber, la ambigüedad. Pero si esto es así, entonces no se trata propiamente de dos agonías distintas, sino de dos modalidades de la agonía del ser proteico. Al igual que con la razón de fuerza mayor, el camino que habrá que seguir para entender la agonía del ser proteico en su debida dimensión, apunta en dirección a mantener la ambigüedad como fundamento de ambas. Este camino, como ya se ha señalado, es distinto al recorrido por Nicol.

Por ello, hay que señalar que la caracterización ontológica de la ambigüedad que se halla en el planteamiento nicoliano, como la pura posibilidad del hombre, es incompleta, pues no considera justamente la posibilidad opuesta, que es la de la radical impotencia del hombre. La ambigüedad ha de entenderse en un sentido más amplio, de modo que comprenda estas dos expresiones de lo humano. De igual modo, la razón simbólica no ha de permanecer incólume ante la razón de fuerza mayor, si se ha de entender en adelante que no se trata de dos razones radicalmente distintas, sino de dos expresiones de una misma razón. La razón simbólica ha de sondear en sí misma y como suyas las posibilidades que hasta ahora se mostraban como contrarias y contr-adictorias a ella. No es otra razón la que contra-dice a la razón simbólica, sino ella *misma* la que puede ser contra-dictoria. ¿Cómo convergen

expresión e inexpressión en una misma razón?, ¿qué cosecuencias trae esta convergencia para la crítica de la razón simbólica?

Para contestar estas preguntas, será necesario primero reformular la noción de ambigüedad. Para ello, recurriré en el siguiente apartado a un pensador que, considero, puede dar algunas claves importantes para llevar a cabo esta tarea, a saber, Heidegger y su cuestionamiento por la esencia de la técnica moderna.

## 5. El peligro de la técnica moderna

*La pregunta por la técnica* es un artículo de 1953 en el cual Heidegger desarrolla una problemática que, si bien viene perfilándose desde *Ser y tiempo*<sup>202</sup>, adquiere en este texto su tratamiento explícito y pleno. Dicha problemática no es otra que el modo como la técnica moderna —es decir, la tecnología, ese maridaje de raíces profundas entre técnica y ciencia modernas— se va instaurando en la existencia toda, de forma cada vez más dominante, al grado de implantarse e imponerse en todo resquicio de la vida humana. Apuntando hacia este dominio de la técnica moderna, afirma Heidegger en *¿Y para qué poetas?*:

La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de vida como tal, se encuentran en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica. El hecho de que hoy se pretenda con toda seriedad encontrar en los resultados y en la posición de la física atómica posibilidades para demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores, es señal del dominio de la representación técnica.<sup>203</sup>

Este dominio de la técnica en todo ámbito humano —que, además, es definitorio de la época contemporánea y del hombre que en ella se desenvuelve— resulta problemático porque, según el pensador de la Selva Negra, conlleva un peligro mortal para el hombre: la posibilidad de la muerte de su esencia misma; más allá incluso del peligro inminente que, cada vez con más frecuencia, acompaña al desarrollo tecnológico, a saber, la posibilidad de

---

<sup>202</sup> Cf. los capítulos tercero, cuarto y quinto de *Ser y tiempo*, donde Heidegger desarrolla la noción del “ser-a-la-mano” (*zuhandensein*), así como la de la cotidianidad del *Dasein*.

<sup>203</sup> M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?*, p. 215 [267-268].

un desastre de proporciones globales, que ponga en entredicho la continuidad de la vida, no sólo humana, en el planeta tierra. Así, sostiene Heidegger en el mismo texto:

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa. [...] Lo que amenaza al hombre es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.<sup>204</sup>

Bien se podría calificar de “extravagante” la afirmación heideggeriana y poner en cuestión, con ello, las prioridades que ésta supone para el pensamiento: ¿quién, en sano juicio, se atrevería a afirmar que el verdadero peligro reside en la posibilidad de perder la esencia y no en la posibilidad de la aniquilación completa de la vida sobre la faz de la tierra? El problema es que esta segunda preocupación, la de la supervivencia de la especie o de la vida toda, sólo se impone como preminente cuando la técnica ha instaurado su dominio incluso sobre el pensamiento y le impone sus prioridades. Pero entonces se confunde el síntoma con la causa del mismo, y se corre el riesgo de un mal diagnóstico de la situación. Esta será la primer advertencia del planteamiento heideggeriano: la pregunta por la esencia de la técnica no pregunta por algo técnico. De ahí la importancia de llevar a cabo la pregunta por su esencia, para poder entrever con la mayor claridad posible el peligro que ella implica.

Ahora bien, el peligro importa, sí por sus consecuencias, pero sobre todo por su radicalidad, es decir, por la profundidad de sus raíces. ¿Cómo radica este peligro — consistente en la posible muerte de la esencia del hombre— en la esencia de la técnica moderna? Radica, como mostraré a continuación, de forma ambigua. La intención del presente apartado es ahondar en la ambigüedad de esta raíz para alumbrar de modo distinto la ambigüedad de la razón de fuerza mayor. Después de todo, las semejanzas entre el planteamiento heideggeriano y el nicoliano, en este preciso asunto, son bastante sugerentes y no se pueden dejar pasar. Sin duda, el planteamiento heideggeriano permitirá un acercamiento al fenómeno del peligro mayor desde un horizonte diferente y así ganar una perspectiva más amplia del mismo.

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 218-219 [271-272].

*La pregunta por la técnica* se divide en tres momentos: en primer lugar, Heidegger aborda el planteamiento de la pregunta misma, así como una revisión en torno a la esencia de la técnica en general, en la cual llega a la conclusión de que la técnica es un modo de la verdad, esto es, un modo de des-ocultamiento; en segundo lugar, se revisa la especificidad de la esencia de la técnica moderna, que Heidegger condensa en la noción de *Ge-stell* —estructura de emplazamiento—; y finalmente, se da cuenta del peligro que conlleva esta estructura respecto del porvenir del hombre.

Se recuperarán a continuación los aspectos más relevantes del planteamiento heideggeriano, no sin antes señalar que, con la remisión a dicho planteamiento, no se tiene la intención ni de exponer ni de ahondar *in extenso* en las tesis principales que el autor desarrolla en este texto, así como en otros que pudieran ser complementarios. Por otro lado, si bien es cierto que Heidegger está pensando, a su propia manera, en el mismo problema que Nicol señala con la noción de razón de fuerza mayor, tampoco se tiene la intención de llevar a cabo una comparación detallada entre el abordaje nicoliano y heideggeriano del problema.

La tentativa de recurrir a Heidegger es solamente en la medida en que algunos de sus planteamientos puedan servir como estímulo para pensar, sí, el mismo problema, pero desde el horizonte en el cual interesa mostrarlo: la ambigüedad de la razón de fuerza mayor. ¿Qué puede dar a pensar el planteamiento heideggeriano respecto de la ambigüedad de este fenómeno?

## §21. La técnica como un modo de la ἀλήθεια

La pregunta que abre el texto heideggeriano es en torno a la esencia de la técnica. Según Heidegger, sólo en la medida en que ésta se muestre como tal es que será posible “una relación libre con ella”, en la cual se haga patente el vínculo ontológico que guarda la técnica con el modo de ser del hombre. Sólo desde este horizonte se puede “experimentar lo técnico con su limitación.”<sup>205</sup> Y sondear, en su justa medida, el peligro que en ella se cierne.

Así pues, partiendo de esta tarea asignada al pensamiento, Heidegger comienza con la advertencia antes señalada: “La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. [...] la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico.”<sup>206</sup> Esta diferencia no es

---

<sup>205</sup> M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 9 [9].

<sup>206</sup> *Ídem*.

menor en el planteamiento heideggeriano, pues con ella —además de guardar la diferencia entre el modo de ser de la técnica y lo propiamente técnico, entre ser y ente— advierte en torno al descuido de representarse a la técnica como algo neutral: cuando la técnica se concibe desde su supuesta neutralidad, se le confunde con un mero instrumento, medio o útil al servicio del quehacer humano. Pero entonces, aquello que resulta apremiante pensar de la técnica, su esencia, queda velado y, con ello, queda obviado el modo como ésta se vincula y afecta el modo de ser del hombre.

En efecto, la definición antropológica e instrumental de la técnica la concibe como un mero *instrumentum*, es decir, como un *medio* al servicio de un *quehacer* del hombre: “la técnica es un medio para unos fines” y “la técnica es un hacer del hombre”.<sup>207</sup> Esta es la comprensión familiar y cotidiana que se tiene de la técnica y constituye, en ese sentido, la manera regular como el hombre se relaciona con ella. Desde ella, el hombre asume que la técnica, en tanto instrumento, es algo de lo cual puede servirse a su libre albedrío, y pretende dominarla, aun cuando su desarrollo y sus avances —como puede constatarse con el avance de la tecnología actualmente— supera por mucho su capacidad para prever cuáles pudieran ser las consecuencias de su uso. La técnica se le escapa de las manos al hombre. Y este hecho vuelve apremiante la necesidad de un dominio total sobre la técnica: “El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.”<sup>208</sup> Esta urgencia, a su vez, es tan imperante que imposibilita un acercamiento distinto a la técnica.

Así, según Heidegger, la definición instrumental de la técnica, si bien es correcta, pues muestra el modo como en efecto el hombre se relaciona cotidianamente con ella, no es, en cambio, verdadera, pues no sólo no permite un cuestionamiento en torno a la esencia de la técnica, sino que además la encubre, en tanto apremia a que todo esfuerzo por pensar la técnica vaya en pos de lograr un mejor dominio de la misma.

Frente a este encubrimiento, Heidegger propondrá preguntar por “lo verdadero” desde “lo correcto”, es decir, preguntar por aquello que se asoma de la esencia de la técnica en su definición como instrumento. Llega con ello a la noción de causalidad: “donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad.”<sup>209</sup> Por este camino,

---

<sup>207</sup> *Ídem.*

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 10 [11].

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 11 [11].

Heidegger se remite a la noción de causa aristotélica para entrever el sentido que la técnica, τέχνη, tenía para los griegos en la antigüedad. La consecuencia de esta revisión es que la técnica, sea como artesanía o como arte<sup>210</sup>, figura como un modo de la *póiesis*, es decir, un modo de pro-ducir o de ocasionar, cuyo resultado es traer delante o desocultar algo, en el sentido de la *alétheia*. Así, afirma:

Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la Naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes. [...] El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante.”<sup>211</sup>

La técnica, para los griegos, —al igual que la naturaleza— “no es [...] un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto.”<sup>212</sup> Así por ejemplo, cuando el platero forja una copa sacrificial, lo que hace es coligar, reunir (λεγειν) materia —ύλη, causa material: el material del que está hecha la copa, por ejemplo, plata—, forma —εἶδος, causa formal: el aspecto con el cual aparece la plata— y fin —τέλος, causa final: aquello que le da fin a la copa, ser un utensilio sacrificial— para, junto con estas tres causas, ser corresponsable de su pro-ducción, es decir, de traer a la presencia la copa misma en tanto copa sacrificial.<sup>213</sup>

Entendida de esta manera, según Heidegger, “la τέχνη es un modo del ἀληθεύειν. Saca de lo oculto algo que no se pro-duce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro.”<sup>214</sup> Así, lo esencial de la técnica no consiste, entonces, ni en su carácter instrumental ni en su carácter de medio para un fin, sino en el “hacer salir de lo oculto” en que consiste.

En el caso de la técnica griega, este salir de lo oculto tiene la forma del pro-ducir propio de la *póiesis*. No sucede lo mismo, sin embargo, con la técnica moderna, pues es claramente distinta de la técnica antigua, y no solamente porque incluya en sus procesos a la ciencia, sino porque el modo de su producción es distinto. Lo que, de momento, es importante señalar, es que la técnica en general “es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento,

---

<sup>210</sup> Para el griego, según Heidegger, τέχνη mienta tanto el hacer y el saber hacer del obrero manual, como el arte en el sentido más elevado.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 13 [15].

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 14 [16].

<sup>213</sup> Cf. M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, pp. 11-12 [12-13].

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 14 [17].

donde acontece la ἀλήθεια, la verdad.”<sup>215</sup> La técnica, según Heidegger, es un modo de la verdad.

## §22. La *Ge-stell*: la esencia de la técnica moderna

¿Cuál es la esencia de esta técnica moderna?, ¿es radicalmente distinta de la técnica griega? Heidegger va a sostener que “También ella es un hacer salir de lo oculto.”<sup>216</sup> Pero, a diferencia de la técnica griega, cuyo traer-ahí-delante tiene la forma del producir, el modo de traer a la presencia de la técnica moderna tiene la forma de una *provocación*:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la ποιησις. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.<sup>217</sup>

La distinción es clara respecto de la técnica antigua. Así, por ejemplo, a diferencia del “viejo puente de madera que junta una orilla con otra”, y cuya estructura no modifica el cauce del río, sino que deja ser a la corriente al mismo tiempo que la vuelve un lugar habitable: “El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los mortales su camino, para que vayan de un país a otro, a pie, en tren o en coche.”<sup>218</sup> Por el contrario, la central hidroeléctrica, que se alza sobre el mismo río, desvía la corriente, “provocándola” para que produzca la presión hidráulica requerida, que será transformada en energía: “La central hidroeléctrica no está construida en la corriente [...] Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central.”<sup>219</sup> La central no co-responde con los procesos de la propia naturaleza, sino que modifica estos para extraer de ella lo que necesita y, de este modo, la explota, forzándola, cohercionándola a que se disponga y muestre como la central lo necesita.

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 15 [17].

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 15 [18].

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 15 [18].

<sup>218</sup> M. Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, p. 112 [147]. Señala aquí Heidegger: “El puente *coliga* la tierra como paisaje en torno a la corriente. De este modo conduce a ésta por las vegas. Los pilares del puente, que descansan en el lecho del río, aguantan el impulso de los arcos que dejan seguir su camino a las aguas de la corriente. Tanto si las aguas avanzan tranquilas y alegres, como si las lluvias del cielo, en las tormentas, o en el deshielo, se precipitan en las olas furiosas contra los arcos, el puente está preparado para los tiempos del cielo y la esencia tornadiza de éstos. Incluso allí donde el puente cubre el río, él mantiene la corriente dirigida al cielo, recibéndola por unos momentos en el vano de sus arcos y soltándola de nuevo.”

<sup>219</sup> M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 16 [19].



En ese sentido, la provocación de la técnica moderna se caracteriza por emplazar (*stellen*) a la naturaleza, es decir, se caracteriza por transformarla en un medio para un fin distinto al de su propio ordenamiento, y por imponerle y exigirle un modo de disposición o presentación que ya no es el de su forma natural de ser: “Al aire se emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica.”<sup>220</sup> El objetivo de dicho emplazamiento es la producción de recursos, existencias disponibles para su utilización cuando así lo demande y solicite determinada situación: “la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado.”<sup>221</sup> Este es el modo como opera la técnica moderna: provoca emplazando a la naturaleza, esto es, disponiendo de sus recursos para transformarlos y tenerlos listos para cuando tengan que ser utilizados.

Así pues, *emplazar*, *solicitar emplazado* y *existencias* conforman el proceso mediante el cual la técnica moderna trae a la presencia las cosas. Su modo de desocultar es el *emplazamiento*, que consiste en un forzar a la naturaleza a que aparezca de cierto modo distinto al de su propio ordenamiento; ello en respuesta a un cierto *solicitar emplazado*, es decir, en respuesta a la exigencia de que algo esté preparado y listo, en toda su estructura y su ser, para dicha solicitud; es desde allí que lo desocultado queda expuesto en tanto *existencias*, es decir, precisamente, en el modo de ser que consiste en estar siempre listo, dispuesto para ser utilizado.

Quien lleva a cabo este proceso es el hombre mismo, pero no en calidad de señor o agente, sino como mero operador. La técnica moderna, pues, no es un mero artefacto del hombre, ni medio ni instrumento a su disposición. Es, en efecto, un hacer humano, pero que no acontece sólo en el hombre ni de modo decisivo en él. Antes bien, él es quien está a disposición de esta técnica, pues así lo exige ella en su estructura:

Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este hacer salir lo oculto que solicita y emplaza. Si el hombre está provocado a eso, si se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias?<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 16 [18-19].

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 17 [20].

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 18 [21].

Pertenece a dicha categoría en tanto que es mero operador, un recurso más, en tanto recurso humano, de la operación en que consiste la técnica moderna. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, cuando el hombre se pone a su servicio, no hace más que cumplir su destino, que es la verdad: “Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, *incluso allí donde él contradice a esta exhortación.*”<sup>223</sup>

La esencia de la técnica moderna, pues, es la estructura que comprende en su proceder los tres momentos antes mencionados y a la cual Heidegger denominó como *Ge-stell*, misma que caracteriza del siguiente modo:

*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico.<sup>224</sup>

En tanto modo de desocultamiento, es también un modo de la verdad que, en ese sentido, “pone en camino de” al hombre, le indica su “*sino* (lo destinado)”. Este *sino*, sin embargo, no aparece en la forma de la fatalidad de una coacción, en la cual el hombre se vería obligado a llevarlo a cabo. El ser humano cumple con esta tarea libremente. Y, sin embargo, ella conlleva siempre un peligro: en toda modalidad de la verdad existe siempre la posibilidad de confundir lo que ha salido de lo oculto con la esencia misma del desocultar. Con dicha confusión, el hombre se ciñe a lo primero, lo desocultado, y deja de lado lo segundo, la esencia de la verdad, que es lo que en sentido propio le corresponde. Así, pierde de vista a la verdad en todas sus posibles direcciones. Sostiene Heidegger:

[...] el hombre anda siempre —es decir, está en camino— al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar sólo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de experimentar como su esencia la pertenencia al desocultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento. Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el *sino*.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 19 [22]. Las cursivas son mías. Póngase el acento, desde ahora, en esta posibilidad contra-dictoria, propia de la verdad: en su llevarse a cabo la verdad, ésta puede contra-decirse, como de hecho sucede, según se verá, en el caso de la esencia de la técnica moderna.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 20 [24].

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 24 [29-30].

Éste, que “no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro”<sup>226</sup>, es una posibilidad ínsita en las entrañas mismas de toda verdad. Porque toda verdad, todo desocultamiento, *conlleva* a su vez un ocultamiento, es decir, un cierto olvido. Tal como lo señala Heidegger en *El origen de la obra de arte*: “El claro en el cual se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento”.<sup>227</sup> Sabrovsky, en su Introducción a *La técnica en Heidegger*, señala en este encubrimiento un olvido:

Todo desocultar ha de tener como trasfondo un ocultamiento, en la medida en que presupone la dualidad hombre/ser, es decir, la fisura de la identidad originaria a la cual ambos términos de la dualidad están referidos en su mutua pertenencia. El desocultar es la forma primordial que tiene el hombre para mantenerse en pie en el universo; en su finitud, la criatura humana no puede instaurar una total transparencia cognitiva, sino sólo abrir claros transitorios en la oscuridad. [...] no podemos estar permanentemente en contacto con la infinita complejidad de las cosas, sea absortos en la inmediata experiencia de la no-dualidad, sea contemplando todos sus aspectos bajo la supuestamente infinita luz de la Razón. Necesitamos olvidar; el olvido (un “olvido del ser” dice Heidegger) es la forma principal de reducción de la complejidad del ser, y sólo a partir de él se hace posible el pensamiento y el lenguaje mismos.<sup>228</sup>

En la esencia de la técnica moderna, este peligro alcanza una profundidad radical: “cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento, entonces el peligro es supremo.”<sup>229</sup> ¿En qué consiste dicha radicalidad?

### §23. La ambigüedad de la técnica moderna: el peligro sumo y lo que salva

*El* peligro, como se ha señalado, es parte de la verdad misma. Y no consiste sino en la posibilidad del olvido. Hay, sin embargo, algo peculiar en la modalidad de la verdad en la cual consiste la esencia de la técnica moderna, de modo tal que potencia dicho peligro hasta su grado máximo. Esto es así debido a la estructura de emplazamiento, pues ésta es a tal grado solicitante respecto del hombre, es decir, le exige de tal manera que disponga todo su ser a emplazar la naturaleza, que termina por emplazar al hombre mismo respecto de aquello

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 25 [30].

<sup>227</sup> M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 38 [42]. Heidegger entiende aquí el encubrimiento en dos sentidos: en primer lugar, como *negación* —es decir, como nada, en tanto el retrotraerse del ser para que se muestre lo ente— y, en segundo lugar, como *disimulación* —es decir, en tanto aparentar que se es otra cosa que en realidad no se es, por referir el propio ser a otro en vez de a sí mismo. Ambos sentidos son parte del claro en que consiste la verdad. Cf. p. 39 y ss.

<sup>228</sup> Eduardo Sabrovsky, “Introducción” en *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, p. 16.

<sup>229</sup> M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 25 [30].

que le corresponde según su propia esencia, a saber, la verdad. De esta manera, el hombre se pierde y, con ello, pierde la posibilidad de su mismidad, quedando enajenado, en tanto reducido al ámbito de las existencias, como mero operador al servicio de la técnica. En este sentido señala Heidegger:

El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.<sup>230</sup>

Esta enajenación, que consiste en la incapacidad de percibir la interpelación que su propio ser le hace como el ser de la verdad que es, es el peligro del olvido que consiste en confundir, en la verdad, el desocultamiento mismo con lo desocultado, al ser con un ente, y tomarlo como punto de referencia, como fundamento de toda la existencia para, en consecuencia, verter toda la existencia en favor de aquello desocultado, perdiendo de vista lo ontológicamente relevante. Sin embargo, este peligro es el mismo que acompaña a toda verdad. No es todavía el peligro sumo que señala Heidegger. El peligro sumo no es el olvido, sino la posibilidad del olvido del olvido.

Con la esencia de la técnica, no sólo peligra el hombre respecto de su propio ser, sino que, todavía más, peligra la verdad misma. La exigencia con que la esencia de la técnica se instaure en el hombre, no sólo resulta dominante respecto de la época, pues su dominio se extiende, pretendidamente, de forma totalitaria. La solitud de emplazamiento es, sí, demandante en grado sumo, pero el peligro aumenta cuando en su exigencia misma reduce y, con ello, imposibilita cualquier otra modalidad de desocultamiento. La verdad, entonces, queda reducida a una sola forma, que se instaure celosamente respecto de cualquier otra posibilidad. En consecuencia, no sólo el hombre queda enajenado, sino también la verdad misma. Peligra el hombre y, con él, la verdad:

Donde prevalece la estructura de emplazamiento, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo hacer salir lo oculto. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparezca ya como tal.

[...] la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto [...] sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 25 [31].

<sup>231</sup> *Ídem.*

Con el dominio totalitario de la técnica moderna se instaura un olvido generalizado, pero se instaura de modo tal que resulta en un olvido de segundo orden: no posibilita que la técnica sea percibida siquiera como un modo de desocultamiento y, en esa medida, como una posibilidad de desocultamiento y olvido. Si la técnica moderna se impone y se presenta como el único modo de desocultamiento, entonces no deja lugar a cualquier consideración en otro sentido y, más aún, ni siquiera se presenta ella misma como un modo de desocultamiento, sino como la única perspectiva y la única realidad posible, como hecho incuestionable. Cuando el dominio de la técnica se normaliza como hecho incuestionable, se consolida el olvido del olvido. Tal como afirma Sabrovsky:

[...] se consuma el olvido de segundo orden —el olvido del olvido mismo— y adviene el supremo peligro, el cual consiste, básicamente, en un nihilismo desarrollado, o en el advenimiento de un estado social entrópico, de indiferencia máxima, prefigurado por el olvido de la diferencia ontológica. La “normalización” tecnológica transforma progresivamente el mundo en un depósito de recursos descontextualizados dispuestos para el disfrute y la manipulación. Como si fuese bañado por una luz fría y homogénea, el paisaje queda inquietantemente desprovisto de relieve y de significado. Esta pérdida de perfil, este agotamiento de la cultura de Occidente en cuanto a su capacidad de suministrar diferencias significativas, que hagan posible que los individuos expresen en símbolos plenos de sentido sus diversos proyectos de vida, constituye la problemática del nihilismo contemporáneo, el cual, por lo tanto, puede ser entendido como el producto necesario de la consumación de la metafísica y la era que ella funda.<sup>232</sup>

Este nihilismo, como el producto de la consumación de la metafísica —que Heidegger revisará con detenimiento en su *Nietzsche*<sup>233</sup>—, es el fondo sobre el cual se levanta la era de la técnica moderna. Ante ello, la perspectiva heideggeriana se muestra, al igual que la gran mayoría de sus contemporáneos, pesimista respecto del porvenir. Así lo hace constar Heidegger en *¿Y para qué poetas?*:

La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado.<sup>234</sup>

“La noche del mundo transformada en mero día técnico”, en la cual toda posible salvación se sustrae. Esta es la consecuencia más radical del peligro que entraña la esencia de la técnica moderna. Y, sin embargo y a pesar de todo, el dominio de la técnica moderna

---

<sup>232</sup> E. Sabrovsky, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>233</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Tomo 1 y 2.

<sup>234</sup> M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?*, p. 219 [272].

no puede ser tan abarcarte, tan absoluto, que cancele y cierre por completo la posibilidad de abrir nuevamente el espacio necesario para que el hombre pueda redirigirse a su esencia misma y, de este modo, a la verdad. Con otras palabras: no hay olvido absoluto. El olvido del olvido no puede llegar a ser nunca completo.

Es cierto, por un lado, que la esencia de la técnica es un modo del hacer salir de lo oculto, es un modo de la verdad; pero, al mismo tiempo, constituye una desfiguración de la verdad, una no-verdad más radical todavía que el encubrimiento propio de todo desocultamiento. Esta *situación contra-dictoria* de la esencia de la técnica moderna invita al pensamiento heideggeriano a prestar oídos al poeta, cuando dice que “donde está el peligro, crece/también lo que salva”.<sup>235</sup> ¿Cómo es esto posible?, ¿cómo puede el supremo peligro entrañar en sus raíces más profundas lo que salva?, ¿cómo puede prosperar ahí lo salvífico?

“[...] el dominio de la estructura de emplazamiento no puede agotarse sólo en la deformación de todo lucir, de todo salir de lo oculto, en la deformación de todo resplandecer de la verdad. [...] lo que tiene que ocurrir más bien es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva.”<sup>236</sup> El peligro no se muestra —no, al menos, de manera principal— en las consecuencias que trae consigo. Para sondearlo con propiedad, hay que ir a sus raíces mismas, para ver qué es lo que en ellas se está jugando.

Para llevar a cabo este sondeo, Heidegger se refiere a la esencia —*Wesen*— y el esenciar —*wesen*— como aquello que dura —*währen*. La esencia de algo es aquello que dura. Y, frente a la tesis platónica de que este durar de la esencia es lo que perdura —*ἀεί ὄν*—, Heidegger plantea la noción del durar como *gewähren* —otorgar—, es decir, como lo otorgado —*das Gewähren*. Con base en ello, sostiene: “sólo lo otorgado (*das Gewärte*) dura. Lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga.”<sup>237</sup> Partiendo de esta idea de que todo esenciar es, en el fondo, un otorgar, el filósofo de la Selva Negra considera que, si la técnica moderna no es sino un modo de esenciar de la verdad, entonces, y a pesar de su carácter provocador, ella debe considerarse también dentro de aquello que otorga. En la posibilidad de esta consideración *radica* lo que salva:

Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad

---

<sup>235</sup> Hölderlin, *Patmos*, apud: M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 26 [32].

<sup>236</sup> M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 26 [32].

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 28 [35].

de su esencia. Ella reside en eso: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento —y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento— de toda esencia.<sup>238</sup>

Así pues, mientras se pretenda el dominio y señorío de la técnica, y no se le vea, por ello, más que como un instrumento, se pasa de largo su esencia y se centra toda la atención en el afán de dominio sobre ella y sobre los peligros que la ausencia de este dominio pueda desencadenar. Si, por el contrario, se pregunta por su esencia y se cae en la cuenta de que ella es también un modo de la verdad, entonces se hace patente su pertenencia a lo que otorga. Con ello, se puede ver el modo en que lo que salva prospera y crece en aquello que es, al mismo tiempo, el peligro en grado sumo. Es de este modo como Heidegger se percata del carácter ambiguo de la esencia de la técnica moderna:

La esencia de la técnica es ambigua en un alto sentido. *Esta ambigüedad señala en dirección al misterio de todo hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad.*

En primer lugar, la estructura de emplazamiento provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada dirigida al acaecimiento propio del desocultamiento, y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad.

En segundo lugar, la estructura de emplazamiento, por su parte, acaece de un modo propicio en lo otorgante que —hasta ahora de un modo no experimentado, pero en el futuro quizás de un modo más experimentado— hace durar al hombre en el ser puesto en uso para el acaecer de verdad de la esencia de la verdad. De este modo viene a comparecer el emerger de lo que salva.<sup>239</sup>

El misterio es su ambigüedad. Es, por ello, su raíz más profunda, que pertenece por igual a “todo hacer salir lo oculto”, pero que se muestra con mayor ahínco justo ahí donde el peligro se acrecienta en grado sumo. Ahí las raíces se abrazan y se sostienen entre sí para mostrar que “todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él”.<sup>240</sup> Un parentesco que no es puramente superficial, sino radical, de raíz. Si el parentesco está en la raíz, entonces el parentesco es la misma ambigüedad.

La verdad es ambigua porque comprende tanto el peligro sumo como lo que en grado sumo salva. Ambas posibilidades, contra-dictorias, se encuentran y cohabitan en “el claro” de la verdad. Esta ambigüedad es patente en el hecho de que toda verdad, todo desocultamiento, es al mismo tiempo un encubrimiento; y su patencia se radicaliza en la modalidad de la verdad en la cual consiste la técnica moderna. Que se radicaliza quiere decir

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 29 [36].

<sup>239</sup> *Ibid.*, pp. 29-30 [37]. Las cursivas son mías. El misterio es de la verdad.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 30 [38].

que alcanzan en ella su mayor profundidad tanto el peligro como lo que salva y, quizás por ello mismo, se muestran allí tal cual son. El planteamiento heideggeriano topa de lleno con la posibilidad de ahondar en esta radicalidad de la verdad y, sin embargo, en una suerte “de bloqueo, una inhibición de la propia dinámica que desencadena”<sup>241</sup>, da un paso atrás y desvía nuevamente la mirada hacia la técnica antigua.

La ambigüedad de la esencia de la técnica cede su lugar al arte, un “hacer salir lo oculto más inicial” que sería “capaz tal vez de llevar lo que salva a su primer lucir”.<sup>242</sup> El arte, en tanto modo del hacer-salir-delante, tiene la forma del producir propio de la *póiesis*, y en su producción resulta “dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.”<sup>243</sup> Lo cual se cumple, en primer lugar, en aquel hacer que toma su nombre de la *póiesis*: en la poesía, lo poético. Lo poético sería una respuesta posible, que propiciaría el cuidado y el crecimiento de lo que salva, frente a la técnica moderna.

Tomando este camino, sin embargo, Heidegger no hace sino evadir la posibilidad que él mismo había señalado, a saber, que la técnica misma, como provocación, pudiera desarrollarse como un modo propio de la verdad y, con ello, abrir espacio para lo salvífico. Esta posibilidad queda señalada hacia el final del texto, pero sin tematizar. Dice ahí Heidegger que “podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.”<sup>244</sup>

Es necesario centrar la atención en la ambigüedad de la técnica moderna para entrever, a través de su raíz, la justa medida del peligro que ella implica y, con ello también, el modo en que, junto al peligro, habita también lo que salva. Es ahí donde puede encontrarse lo que de relevante tiene el planteamiento heideggeriano de cara a la ambigüedad de la razón de fuerza mayor.

---

<sup>241</sup> E. Sabrovsky, *op. cit.*, p. 14. Sabrovsky habla de una “autoinhibición del pensamiento heideggeriano”, sobre todo respecto al tratamiento sobre la técnica, que consiste en “eludir la consecuencia inevitable de su propio pensar (el íntimo comercio entre tal pensar y la tecno-logía).” p. 13.

<sup>242</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 30 [38].

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 31 [38].

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 31 [39].



#### **§24. La ambigüedad como fundamento de la ἀλήθεια y del logos**

Al igual que en el planteamiento nicoliano, la clave para comprender el peligro que entraña la esencia de la técnica moderna es su ambigüedad. El momento en que dicha ambigüedad se muestra con mayor claridad es en la última cita referida, ahí donde Heidegger le concede a la esencia de la técnica la posibilidad de “esenciar en el acaecimiento propio de la verdad.” El reconocimiento de esta posibilidad —que, reitero, se presenta tan pronto como se pasa de largo—, si bien es acorde al planteamiento, no deja de ser, tal como lo señala el filósofo de la Selva Negra, una sorpresa. Asombra y desconcierta que se considere siquiera la posibilidad de que la esencia de la técnica, la cual encarna el sumo peligro para la verdad y para el hombre, pueda también ser considerada como aquello que encarna lo salvífico en grado sumo.

Se entiende que esto sea así, en tanto que la esencia de la técnica es ella misma una modalidad de la verdad y, por ello, es posible que, en ella, la verdad acaezca de manera propia y que el hombre encuentre el cumplimiento de su destino. Pero desconcierta porque, considerada desde su estructura misma, la esencia de la técnica tiende fuertemente a deformar la verdad, acrecentando el peligro que de suyo ésta comprende. ¿Cómo es posible que aquello que deforma en grado sumo la verdad pueda también constituirse como un modo propio de ella? La similitud con el planteamiento nicoliano es evidente y quizás convenga, por ello, llevar a cabo la misma inversión en la pregunta que se realizó respecto de dicho planteamiento, preguntando por aquello que de verdadero hay en el peligro sumo. Aunque en este caso, y a diferencia de Nicol, el mismo Heidegger da pie para este giro en la pregunta, pues sostiene que la ambigüedad de la esencia de la técnica moderna “señala en dirección al misterio [...] de la verdad.”<sup>245</sup>

*El misterio es de la verdad, no sólo de la técnica moderna. En ese sentido, la ambigüedad es de la verdad, no exclusivamente de la técnica moderna.* Ni Heidegger ni Nicol —como se verá más adelante— recaen en esto. Quizás, en ambos, el asombro cede demasiado pronto su lugar al desconcierto, en atención al peligro. Y el peligro se muestra tan radical, pero a la vez tan atenuado por su apariencia de normalidad, que la necesidad de denunciarlo, de señalarlo, se vuelve prioritaria. Y quizás la premura de esta denuncia y la necesidad de una respuesta, desviaron la mirada de ambos filósofos en dirección al porvenir,

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 30 [37].

impidiendo con ello entrever el peligro que están denunciando en su propia dimensión. Quizás el diagnóstico nicoliano y el heideggeriano se centraron tanto en la magnitud del peligro —y en esto, cabe señalar, no se equivocan: se trata en efecto de un peligro *mayor, de grado sumo*—, que obviaron o dieron por sentado el peligro mismo, en aquello que lo constituye como tal. Quizás sea necesario, entonces, volver al asombro ante el peligro, antes que correr a advertir de sus consecuencias. *Hay que detenerse ante el asombro de este peligro mayor.*

En el caso de Heidegger, el asombro no está en el hecho de que la verdad pueda acaecer en su esencia, de forma propia, sea cual sea su modalidad. Que la esencia de la técnica moderna pueda liberar al hombre para que éste asuma su esencia, que es la de ser el ser de la verdad, no es lo que llama la atención, puesto que la esencia de la técnica es ella misma un modo de la verdad. *Lo asombroso es que la verdad también deforme*, que emplace su propia esencia y que la oculte, es decir, *que pueda dar lugar al olvido del olvido. Lo asombroso es que la verdad pueda contra-decirse al encubrir de forma radical.*

Resulta asombroso, tal vez, porque la ambigüedad que la constituye no se ha sondeado, todavía, en la justa profundidad que le pertenece. Quizás es un poco apresurado el modo como la filosofía relaciona a la verdad con la libertad o con lo común, y la distancia de la enajenación y de la indiferencia. De este modo, se acentúa tanto el peligro —y se obvia como algo de suyo contraproducente— y se da por descontado el polo opuesto —y se obvia como algo de suyo salvífico—, que se olvida lo importante. Para decirlo con el maestro: “Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo.”<sup>246</sup> El olvido de esto es, quizás, el auténtico peligro: la verdad lleva en sí misma, como parte constitutiva suya, la posibilidad de su propia negación. Y esta negación se presenta de forma acentuada en la esencia de la técnica moderna, que no es más que una posibilidad de la verdad, pero nunca la única ni mucho menos definitiva en ningún sentido.

La *Ge-stell* es un peligro fatal, pero sólo en tanto que es destino, no porque su resultado consista en una negación total de la verdad o en un olvido absoluto. El auténtico peligro no reside en su fatalidad, sino en el hecho de que, por la estructura misma de su esencia, el sino de la técnica moderna cierre y constriña toda otra posible forma de la verdad, es decir, que resulte omniabarcador y totalizante, porque entonces el hombre queda

---

<sup>246</sup> Heráclito, B103.

enajenado —y la verdad deformada— *en y desde la verdad misma*: el desocultamiento que lleva a cabo la esencia de la técnica moderna puede ser tan imponente y tan seductor que resulta cegador, propiciando el olvido y ocultamiento de cualquier otra modalidad de la verdad. Eso es lo importante: es la verdad la que lleva consigo esta posibilidad.

La *Ge-stell* es sólo una acentuación de este rasgo propio de la verdad. Cabría entonces preguntarse si sólo la esencia de la técnica moderna puede contra-decir y deformar a la verdad en este sentido, o si esta posibilidad está implícita en toda verdad: toda verdad, todo desocultamiento, al mismo tiempo oculta, y puede llegar a hacerlo de forma radical, tal que produzca un olvido del olvido, el olvido de la diferencia, con otras palabras: una *indiferencia ontológica*. En cualquier caso, el planteamiento heideggeriano parece intuir que lo peligroso, en última instancia, sea la verdad misma. Y esto es, precisamente, lo que es importante recuperar.

En el caso de Nicol, establece también una diferencia entre la razón de fuerza mayor y sus diversas manifestaciones —tecnológico-científicas o político-totalitarias—, que es la misma que hay entre la esencia de la técnica y lo técnico: diferencia ontológica que cuida de no confundir el modo de ser de la razón de fuerza mayor con la tecnología, o el modo de ser de la técnica moderna con lo técnico. De no llevar a cabo dicha diferencia, se corre el riesgo de reducir a la razón de fuerza mayor, o a la esencia de la técnica, al ámbito en el que opera y en el cual se presenta con toda naturalidad y neutralidad como un mero instrumento pragmático al servicio del hombre. La consecuencia de ello es que la nueva razón, o la esencia de la técnica, pasen desapercibidas y, con ellas, el peligro que ambas encierran.

Por el contrario, para poder entrever el peligro hay que, por un lado, mantener la diferencia y, por otro, preguntar por el lugar donde dicho peligro se hace patente. Este lugar no es otro que la relación que la razón de fuerza mayor, o la esencia de la técnica moderna, guardan con el hombre. Una vez puesto en cuestión el sentido de esta relación, lo que encuentran ambos planteamientos, de manera paralela, es lo mismo: la ambigüedad de la razón de fuerza mayor y la ambigüedad de la esencia de la técnica moderna. En el caso de Nicol, como se ha visto en el capítulo anterior, la ambigüedad es parte del problema y, por ello, se lleva a cabo una desambiguación de la nueva razón, definiéndola como razón de fuerza mayor. En el caso de Heidegger, como se ha visto en el presente apartado, la ambigüedad se predica de la esencia de la técnica moderna y no se señala que, en tanto que

modalidad de la verdad, la ambigüedad le pertenece también a la verdad misma y no sólo a la técnica moderna.

Resulta posible y pertinente, entonces, reiterar la sospecha heideggeriana en el planteamiento nicoliano: *el misterio es del logos, no de la razón de fuerza mayor; la ambigüedad es del logos, no sólo de la razón de fuerza mayor*. El asombro nicoliano ante la razón de fuerza mayor —que igualmente se convierte inmediatamente en el desconcierto ante el peligro— no reside en el hecho de que el *logos* —la razón— exprese. Es propio del *logos* ser expresivo. Lo verdaderamente asombroso es que el *logos* también se *contra-diga*.

La racionalidad de la razón de fuerza mayor la hace comprensible en su estructura y sus procesos. Pero es comprensible porque es expresiva. No da razones, pero todos sus procesos son racionales, es decir: su silencio, su negativa a decir-se, es patente. El peligro, entonces, no está exclusivamente en la razón de fuerza mayor, sino en el *logos* mismo, y todavía más, en la expresión misma. El peligro de la razón de fuerza mayor reside, precisamente, en que es expresiva y, por ello, verdadera. Si no fuera expresiva, no habría peligro alguno. Porque es expresiva, dice, contra-dice, y su contra-dicción constriñe cualquier otro modo de decir. La cuestión es que la contra-dicción es un modo del decir, un modo del *logos*. Al igual que la verdad en Heidegger, el *logos* lleva en sí mismo, como parte suya, su propia negativa: la contra-dicción, que se presenta de forma acentuada en la modalidad racional en la cual consiste la razón de fuerza mayor.

Así pues, tanto el planteamiento nicoliano como el heideggeriano logran entrever en la ambigüedad un punto clave para comprender el problema y el peligro que ambos, de formas colindantes, intentan dilucidar. Por un lado, la agonía se muestra como el modo de ser proteico, pero también como la posibilidad de que éste pierda la capacidad proteica que lo caracteriza. Por otro lado, la ambigüedad de la esencia de la técnica moderna se muestra como un modo propio del acaecer del desocultamiento, pero también como la posibilidad de una deformación de la verdad y la consecuente enajenación del ser del hombre. En ambos casos, la ambigüedad se hace patente de forma radical ahí donde se presenta en relación con el peligro: un peligro mayor, un peligro en grado sumo. Y en ambos, también, se presenta en relación directa con el modo de ser del hombre: la agonía de Proteo y la verdad como destino del hombre.

De igual manera, la ambigüedad se muestra en relación con el ser, en tanto posibilidad de una *indiferencia onto-lógica*: como la posibilidad de una contra-dicción o inexpressividad de la diferencia, y como la posibilidad del olvido de la diferencia. Finalmente, a pesar de la radicalidad con que se presenta la ambigüedad en ambos planteamientos, tanto Nicol como Heidegger la dan por sentada y no se ocupan de tematizarla en esa misma radicalidad: como una *posibilidad contra-dictoria* tanto del *logos* como de la verdad.

Dicho con otras palabras: si la razón de fuerza mayor es, en el fondo, razón, y la *Ge-stell* es, en el fondo, una modalidad de la verdad, entonces el problema y el peligro que ellas comprenden radica en el *logos* y en la verdad respectivamente. Sondar sus raíces implica, en esa medida, sondear las raíces mismas tanto del *logos* como de la verdad, para ver en qué medida es posible que, en lo más profundo de estos dos, se puedan gestar y, desde ahí, crecer tanto el mayor peligro como el peligro en grado sumo. Parafraseando al poeta: si allí “donde está el peligro, crece, también lo que salva”, entonces *allí donde está lo que salva debe estar, en ciernes, también el peligro*. La ambigüedad es la semilla en la que germinan, latentes, ambas posibilidades. La pregunta que se presenta ahora como pertinente es aquella por la ambigüedad en tanto el nudo de donde surgen y donde se encuentran ambas posibilidades.

En el caso de Heidegger, la pregunta llevaría a un cuestionamiento de la verdad que pusiera el acento en “el íntimo comercio entre tal pensar y la tecno-logía.”<sup>247</sup> En el caso de Nicol, que es el que aquí interesa, la pregunta lleva necesariamente a un cuestionamiento del carácter simbólico del *logos*, con la intención de incluir la expresión contra-dictoria de la razón de fuerza mayor en el símbolo. No se trataría, como se ha insistido, de otra razón distinta, sino de una modalidad de la razón simbólica misma. La pregunta que surge, en consecuencia, es: ¿cómo es el símbolo de modo tal que comprende la contra-dicción en que consiste la razón de fuerza mayor? La crítica de la razón simbólica queda incompleta mientras la razón no abrace como suya una posibilidad contra-dictoria. Luego entonces, es necesaria una reformulación del carácter simbólico del *logos*. Esta reformulación comienza con una aclaración respecto de la noción de ambigüedad, misma que se llevará cabo en el siguiente y último apartado del presente capítulo.

---

<sup>247</sup> E. Sabrovsky, *op. cit.*, p. 13.

## 6. La noción de ambigüedad

La intención de este apartado, y conclusión del presente capítulo, es brindar, con base en el desarrollo anterior, una noción de ambigüedad que será la base para repensar el carácter simbólico del *logos* y, con ello, a la razón de fuerza mayor como una posibilidad propia de éste y no ya como una razón distinta o separada.

En los dos apartados anteriores se revisó la noción de ambigüedad tal cual se plantea tanto en *La agonía de Proteo*, como en *La pregunta por la técnica*. En ambos textos, la ambigüedad se piensa en relación con la posibilidad de un peligro mayor, consistente en una negación radical del modo de ser del hombre, de su esencia. En el caso de Nicol, la ambigüedad se presenta con el doble signo de la agonía: es, por un lado, el modo de ser distintivo del ser humano —un ser *abierto*, que constantemente *lucha* para ganar su mismidad— y, por el otro, la pérdida paulatina de su capacidad proteica. La ambigüedad, en tanto agonía, adquiere estos dos sentidos que, sin ser complementarios —más bien son contra-dictorios—, están íntimamente relacionados. Nicol no profundiza en la intimidad de esta relación y, sin embargo, la agonía permanece en esa ambigüedad, apuntando a estos dos sentidos posibles al mismo tiempo. En el caso de Heidegger, la ambigüedad se presenta como el doble signo de la esencia de la técnica moderna: ésta es al mismo tiempo un modo de ser propio de la verdad y una posible deformación de la misma. La ambigüedad adquiere estos dos sentidos contra-dictorios que radican en su esencia: ésta es al mismo tiempo la posibilidad del peligro en grado sumo y del crecimiento de lo que salva. Heidegger señala la raíz común que comparten estas dos posibilidades y, sin embargo, no ahonda en el carácter de esta relación.

En ambos casos, pues, si bien se presenta la ambigüedad como la clave de la relación, ya sea entre razón simbólica y razón de fuerza mayor o entre la verdad y la esencia de la técnica moderna, no se lleva a cabo una revisión del sentido en que ella sea el lugar donde se gestan ambas posibilidades: a pesar de su evidente contra-dicción, la razón de fuerza mayor sigue siendo razón y la esencia de la técnica moderna una modalidad de la verdad, es decir, comparten una misma y común raíz. La atención debe recaer ahora sobre esa raíz común: ¿cómo es ella, tal que puede dar lugar a posibilidades contra-dictorias? La clave para la

comprensión de esta raíz común es la noción de ambigüedad. ¿Cómo se ha de entender una ambigüedad tal?

Ya en el anterior apartado se hizo referencia a Heráclito para hablar del sentido de esta raíz común que comparten ambas posibilidades. Como se señaló, el efesio dice “Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo”<sup>248</sup>. Lo que importa ahora es tratar de dilucidar el carácter de la mismidad implícita en lo común. En lo consiguiente, la dialéctica heraclíteica, en algunos de sus fragmentos, servirá de indicador para tratar de dilucidar el sentido de la mismidad por la que se pregunta. Ello aunado al hecho de que Nicol abreva directamente de esta dialéctica para su propio planteamiento de una fenomenología dialéctica y para la formulación de la noción de una razón simbólica. La razón simbólica es razón dialéctica. Y la dialéctica nicoliana es, en lo esencial, la dialéctica de Heráclito. En este sentido, comenzar la tematización de la noción de ambigüedad desde Heráclito es comenzar ya con la crítica a la noción de símbolo, que tendrá su desarrollo principal al inicio del siguiente capítulo.

### **§25. La ambigüedad como discordia**

Ambigüedad, como señalaba Nicol, es apertura, posibilidad constante, indeterminación. El hombre es el ser que está llamado a decidir sobre sí mismo, sin que una sola de esas decisiones resulte definitiva respecto de su ser. Por eso la ambigüedad, además de ser apertura, es también agonía, en tanto que tensión dialéctica. La ambigüedad, pues, es una apertura dialéctica. Esta noción, como se afirmó en su momento, resulta insuficiente, pues no incluye en ella la posibilidad en que consistía la razón de fuerza mayor, por ser ésta inexpresiva: contra-dictoria y no complementaria de la razón simbólica.

Frente a la noción nicoliana, la noción de ambigüedad que interesa plantear a continuación es sí, por un lado, una noción dialéctica, pero con una salvedad: que no puede reducirse a la complementariedad de los contrarios, sino que ha de buscar el modo de comprender también aquello que se presenta como contra-dictorio. La dialéctica ha de ser capaz de reconocer la contra-dicción misma, sin reducirla o subsumirla a una unidad conciliadora de toda diferencia. Lo anterior es posible si se reconoce, en su justa medida, que la clave de la mismidad es la discordia.

---

<sup>248</sup> B103.

En la lectura que ofrece Nicol de Heráclito en *Los principios de la ciencia*, pone siempre el acento en la unidad.<sup>249</sup> De ahí que recaiga constantemente en el carácter complementario de los contrarios, patente en el mismo Heráclito, para quien, en efecto, lo contrario, en tanto que contra-puesto, es decir, puesto uno contra o frente a otro, requiere necesariamente de ese otro para constituir su mismidad. La clave de la mismidad en esta lectura es la complementariedad de lo diverso: “Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos.”<sup>250</sup> Los contrarios no se niegan mutuamente, ni se anulan, sino que se implican necesariamente.

Este acento en la complementariedad —el cual se revisará y criticará con detenimiento en el siguiente capítulo, con la noción nicoliana de símbolo— es imposible de sostener sin más cuando se piensa el semblante contra-dictorio del *logos*. Para poder dimensionar este semblante es necesario enfatizar la discoridia implícita e irreductible en toda mismidad. Énfasis, por demás, que el mismo Heráclito posibilita, pues para él “Todo sucede según discordia”.<sup>251</sup> Lo importante es hacer notar que lo mismo sólo puede ser tal en tanto que tiende y lleva en sí posibilidades contrarias.

Ahora bien, es evidente que no se revisarán a continuación la totalidad de los fragmentos del efesio, pues la intención no es ofrecer una interpretación nueva o distinta de los mismos, sino sólo entrever en algunos de ellos la noción de ambigüedad que interesa plantear. Así, pues, baste con hacer referencia a los siguientes fragmentos, sobre todo por la plasticidad de las imágenes que ambos ofrecen, precisamente, en cuanto a la discordia: B 51 y B 48.

El primero apunta que “No entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.” En este fragmento se presenta perfectamente, tal como sostiene Hülsz, “la tesis heraclítica de la

---

<sup>249</sup> Cf. *Los principios de la ciencia*, específicamente el último capítulo “La primera versión de los principios”, donde Nicol extrae de los presocráticos, y principalmente de Heráclito, los cuatro principios de la ciencia: unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, racionalidad de lo real y temporalidad de lo real. Estos, aunados al quinto principio, el principio vocacional, que será señalado como tal en el Capítulo VI de la *Crítica de la razón simbólica*.

<sup>250</sup> B88. Otro claro ejemplo de esta idea es el fragmento B10: “Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas.”

<sup>251</sup> B8.



unidad de los opuestos”<sup>252</sup>, misma que queda condensada en la expresión central del fragmento, a saber, “armonía propia del tender en direcciones opuestas” —*palíntropos harmoníe*. El fragmento comienza presentando el par de opuestos, divergir y converger, como clave de la mismidad, en la unidad que les es propia y en la cual ambos se presentan como términos intercambiables: divergir consigo mismo es, al mismo tiempo, converger consigo mismo. Posteriormente, y para insistir en dicha unidad, se le nombra con el término central del fragmento, la armonía, la cual se describe inmediatamente después como una tensión entre los opuestos. La armonía condensa el sentido de la unidad de los contrarios. Finalmente, se agregan dos imágenes que ilustran dicha tensión: el arco y la lira, ambos instrumentos de Apolo.

Quiero llamar la atención en el modo como se presenta la armonía a través de las dos imágenes que el fragmento ofrece. Armonía es tensión y la tensión es lucha entre direcciones opuestas. La tensión es la clave, porque es a partir de ella que las direcciones opuestas, como tal, se presentan. En ese sentido, la tensión es lo ontológicamente principal y no los opuestos, pues no son los opuestos los que generan la tensión, sino la tensión la que da lugar a la oposición. De ahí que ésta se ilustre al final del fragmento, no con un par de contrarios, sino con instrumentos que condensan la idea del filósofo de Éfeso. En primer lugar, el arco, que sólo puede cumplir virtuosamente su función en la medida en la que su cuerda esté correctamente tensada y logre imprimir la fuerza, firmeza y velocidad necesarias para que la flecha disparada alcance con precisión su objetivo. Tal como “el gran arco de Odiseo divino” que, una vez tensado por éste, le permite cumplir con la tarea de hacer pasar una flecha por el ojo de doce hachas, asignada por Penélope a sus pretendientes para ganar su mano:

Tal hablaban los mozos y [Odiseo], el rico en ardidés, levantando en sus manos el arco lo vio por entero. Bien así como un hombre perito en la lira y el canto tiende el nervio que estrena arrollándolo en una clavija sin esfuerzo, ya atada en sus cabos la tripa ovejuna retorcida y sutil, con igual suavidad allá [Odiseo] su gran arco tendió; por su diestra probada la cuerda, resonó claro y bien como pío que da golondrina. Gran pesar invadió a los galanes y todos mudaron de color; tronó Zeus con fuerza mostrando sus signos y de gozo llenó al divinal, pacientísimo [Odiseo] la señal del gran hijo de Crono, el de corvos designios. Tomó luego la aguda saeta que a mano tenía descubierta en la mesa; el carcaj encerraba otras muchas que en su carne iban pronto a probar los argivos. Fijóla contra el codo del arco, tiró de la cuerda y las muescas y, del mismo escabel donde estaba sentado, apuntando bien derecho, la flecha lanzó; no marró en uno solo de los aros de hachas; el asta con punta de bronce traspasándolos todos afuera salió [...] <sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> Enrique Hülsz, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, p. 219.

<sup>253</sup> *Odisea*, XXI, 404 y ss. Lo que está entre corchetes es mío.

La imagen de la lira está expuesta en este mismo pasaje de la *Odisea*: ésta sólo puede cumplir virtuosamente su función en la medida en que sus cuerdas estén correctamente tensadas, en la tonalidad que les corresponde, y logren, por ello, producir un sonido “claro y bien como pío que da golondrina”. La plasticidad de la tensión puesta en las cuerdas de ambas imágenes es lo relevante.

Es en la cuerda tensada —es decir, tendiendo hacia dos extremos en cada caso, en direcciones opuestas al mismo tiempo— donde se presenta la lucha y discordia heraclíteica de manera paradigmática. El acento, nuevamente, no está en los polos opuestos que se contraponen, los dos extremos a los que se ata la cuerda en cada caso, sino en la cuerda misma, en tanto tensión o lucha, ya que es ella y en ella desde donde se produce propiamente la tensión y, por ello, desde donde los opuestos aparecen como *rostros diferentes de lo mismo*. La mismidad, así entendida, es lo importante, porque alberga en ella una ambigüedad: una misma cosa, la cuerda, puede tender en dos sentidos contrarios al mismo tiempo. Lucha, agonía, tensión, esto es, ambigüedad. Esta es la forma como se produce la mismidad.

Algo semejante se puede apreciar en el segundo fragmento. En consonancia con la despedida que Odiseo le brinda a los pretendientes de su reina, señala Heráclito: “Nombre del arco es vida; su función es muerte”.<sup>254</sup> En este fragmento, el efesio lleva a cabo un juego de palabras entre *biós* —arco— y *bíos* —vida— para indicar con la imagen del arco, nuevamente, esta posibilidad de que lo mismo pueda condensar en su propio modo de ser lo contrario, vida y muerte. La metáfora, incluso, va más allá, porque pretende señalar la intimidad con que vida y muerte están relacionados: no sólo se limita a señalar que la muerte es continuación necesaria de la vida, sino que sostiene que el desenvolvimiento de la vida misma conlleva ya la muerte. Vida y muerte, pues, por contrarios que en apariencia sean, se refieren en última instancia a un mismo fenómeno. Partiendo de la metáfora del arco: la tensión del arco —de la vida— lleva implícita y de manera necesaria el disparo de la flecha —la muerte. La vida es medio de la muerte, y ésta medio de aquélla. Es tan íntima su relación, que no pueden darse de forma independiente la una de la otra, son *expresiones diferentes de lo mismo*.

---

<sup>254</sup> B 48.

Esta mismidad tan íntima de lo contrario que se deja ver en estos fragmentos es lo que interesa resaltar para el caso de la ambigüedad. Que la ambigüedad es apertura dialéctica significa que es agonía, tensión en la que se concentra la posibilidad de direcciones opuestas. En ese sentido, la ambigüedad es cuerda del arco y de la lira. Sin embargo, como se ha mencionado, el acento de Heráclito está en la complementariedad de los contrarios. Por eso el nombre que le da el efesio a la tensión es el de armonía. Frente a ello, la noción de ambigüedad que se quiere esbozar aquí pretende incluir la posibilidad de que la tensión resulte, como de hecho sucede, en una lira desafinada, en un arco mal tensado o, incluso, en el rompimiento de la cuerda. Es decir, la ambigüedad tiene que comprender, por un lado, sí, la posibilidad de la complementariedad, pero también debe poder expresar la posibilidad de la contra-dicción: la posibilidad de que la cuerda le reviente en las manos al músico por tensarla demasiado y por ejecutar sin pericia —o quizás, puede ser también, con demasiado entusiasmo— su instrumento.

Así, como correlato de la complementariedad ha de mostrarse también la posibilidad de una contra-dicción, un rompimiento o quiebre y la posibilidad de una pérdida. Ahora bien, este rompimiento o pérdida no significaría, en modo alguno, la eliminación de la unidad, pues de llegar a esta eliminación —el rompimiento *absoluto* de la cuerda— no podría ya hablarse siquiera de mismidad. Se trata, entonces, de tomar la unidad que implica esta mismidad en su carácter verdaderamente complejo, donde también la disonancia es concordante, donde la armonía puede ser también discordante. La mismidad es más compleja de lo que en primera instancia pudiera aparentar y eso significa que no es, de suyo, armónica en el sentido de la complementariedad, porque también puede ser armónica en el sentido que se impone desde lo totalitario. Se habla de ambigüedad, entonces, cuando la tensión en la cual consiste la armonía puede acontecer en este doble sentido: es complementariedad y rompimiento al mismo tiempo.

## **§26. La ambigüedad como contra-dicción**

Ahora bien, para terminar de redondear la noción de ambigüedad, quisiera ahora referirme a otra imagen que da cuenta de la posibilidad de una mismidad de lo contra-dictorio. Esta imagen está dada por un breve razonamiento de Jack —personaje principal de la película *The*

*house that Jack built*, del director de cine danés Lars von Trier. Más allá de la trama<sup>255</sup> de la película misma y al margen de las polémicas<sup>256</sup> que acompañan la producción cinematográfica de este autor, me interesa sobremanera una idea que presenta Jack en el filme: la forma como percibe, en el negativo fotográfico, la presencia de una cierta “ambigüedad de la luz”.

Jack acostumbra tomar fotos en blanco y negro de sus víctimas en el lugar del crimen, para posteriormente enviarlas al periódico local firmando a nombre de *Mr. Sophistication*, con lo cual lleva un registro de sus acciones, al mismo tiempo que puede presumir de ellas. En algún momento de su confesión, y en favor de justificar la supuesta profundidad de sus acciones, señala lo siguiente respecto de su inquietud por la fotografía:

For me, though, what was really sensational about the work with the photo, it wasn't the image, but the negative. When I was ten years old, I discovered that, *through the negative*, you can see the real, inner, demonic quality of the light. The dark light.<sup>257</sup>

Este es el único momento en el que se menciona esta idea y, si bien no se profundiza más en ella a lo largo del guion, sí se reitera en varias escenas y cuadros de la película, resaltando entre ellas la escena final: una toma del último círculo del infierno, en la cual cae una cascada de lava incandescente. Se presenta primero la toma a color, para después cambiar súbitamente al negativo en blanco y negro, en un guiño que remite al espectador a la idea antes mencionada.

Esta descripción de la luz a través del negativo fotográfico resulta bastante sugerente pues, vista como una “luz oscura”, coincide completamente con la noción de ambigüedad

---

<sup>255</sup> Jack, en una travesía dantesca que lo lleva a las entrañas del infierno mismo, en compañía de su propio Virgilio —un anciano que se hace llamar Mr. Verge—, decide “confesarle” a éste su historial como asesino serial a través de cinco “incidentes” cometidos durante un periodo de 12 años, desde su primer asesinato hasta la planeación del último, el cual no llega a realizar. Esta historia es, al mismo tiempo, el cumplimiento del sueño frustrado de Jack —ingeniero de profesión— de ser el arquitecto de su propia casa, la cual termina construyendo, de manera exitosa, con los cuerpos de sus víctimas. Se trata, pues, de un recorrido por la vida de un asesino serial que pretende dar cuenta y, con ello, justificar su modo de habitar en el mundo, ensalsando —al más pur estilo de Sade— las “virtudes” de la decadencia y de la putrefacción, llegando incluso a denominar su quehacer, de manera pretenciosa, como un “gran arte”.

<sup>256</sup> En el festival de Cannes del 2011, Lars von Trier realizó ciertas declaraciones en las que señalaba que “comprendía a Hitler” —después aclaró él mismo que este comentario fue hecho en tono de “broma pesada”. Por ello fue declarado como *persona non grata* y expulsado del festival. De igual manera, en octubre del 2017, Björk, con quien trabajó en la cinta *Bailando en la oscuridad*, lo acusó implícitamente de abuso sexual durante la filmación de la misma. En este sentido, y como una respuesta incidiosa y provocativa a ambas situaciones, se pueden apreciar en el personaje de Jack gestos pronazis y misóginos.

<sup>257</sup> “Para mí, sin embargo, lo que era realmente sensacional del trabajo con la foto, no era la imagen, sino el negativo. Cuando tenía diez años, descubrí que a través del negativo se podía ver la verdadera cualidad demoníaca de la luz. La luz oscura.” Lars von Trier, *The house that Jack built*. Las cursivas son mías.

que se propondrá. Nuevamente, la plasticidad de la idea es lo que hay que resaltar: *a través del negativo* se deja ver la luz en una cierta ambigüedad que le es propia —al menos en el ámbito fotográfico<sup>258</sup>—, como aquello que produce oscuridad mediante la luz y claridad a través de las sombras. Esto queda de manifiesto tanto en el proceso mediante el cual se obtiene el negativo, como en la consecuente proyección del mismo para la impresión final de una fotografía. La clave, en ambos procesos, es el negativo fotográfico, pues es aquello *a través* de lo que se muestra la ambigüedad de esta “luz oscura”.

Sin entrar en detalles técnicos, pues no es el caso aquí, el proceso mediante el cual se produce el negativo es el siguiente: cuando el obturador de la cámara se abre, éste deja pasar la luz, que filtrada en intensidad —mayor o menor— por el diafragma, da de lleno en la película, donde se fijan de manera momentánea las luces y sombras de la imagen que se intenta captar.<sup>259</sup> La fijación final se obtiene con el proceso de revelado de la película y, con ella, el negativo. ¿Cómo queda fijado el juego de luces de la imagen en el negativo?

La película, emulsionada con una capa de químicos sensibles a la luz, reproduce las imágenes captadas con la cámara en valores invertidos. La inversión de este proceso es lo que llama la atención de Jack respecto del negativo fotográfico, pues en él la impresión de la luz se expresa en términos de oscuridad y, por el contrario, las sombras aparecen como claridad. El negativo fotográfico es una imagen invertida, en la que la luz aparece en tono oscuro y la sombra en tono claro. A mayor exposición e intensidad luminosa, mayor es el oscurecimiento que se obtiene en el negativo. Por el contrario, a menor exposición e intensidad luminosa, mayor la claridad que se obtiene. Así, las partes oscuras corresponden a lo luminoso de la imagen, mientras que las partes claras o transparentes a las sombras. Es en este sentido que, como afirma Jack, en el negativo queda expresada la “luz oscura”. La luz se imprime en valores contrarios a sí misma en el negativo y deja de manifiesto, con ello, que su luminosidad conlleva la participación de las sombras. Se podría decir que el negativo

---

<sup>258</sup> Más allá de este ámbito, claro está, el fenómeno de la luz puede ser pensado en otros sentidos distintos. Importa, de momento, limitarse a percibir el modo como se muestra desde el negativo fotográfico.

<sup>259</sup> Para entender la composición básica de una cámara de fotografía analógica o de carrete, puede hacerse un símil con la composición del ojo humano. El obturador es el párpado, que se mantiene abierto un determinado tiempo para dejar pasar la luz; el diafragma es el iris, que se abre o cierra, dejando entrar una determinada cantidad de luz; el objetivo es el cristalino, que se encarga de enfocar la imagen de manera que se vea nítidamente; y, finalmente, está la película, que es la retina, en la cual se forman y se fijan las imágenes. El negativo es el resultado de dicha fijación en la película.

exhibe y muestra un aspecto de la luz que no es patente a simple vista, pero que la conforma indudablemente.

La imagen misma de una *luz oscura* —la negación en que consiste el negativo— es ya sugerente a este respecto, pues no es sino un oxímoron que conjunta términos contradictorios: la luminosidad es la presencia de la claridad, de la definición clara y distinta de los contornos, en consecuencia, es la ausencia del velo y la confusión propios de la oscuridad; la oscuridad, por el contrario, es la ausencia de la luz y la difuminación de los contornos, la ausencia de claridad. La luz oscura, manifiesta en el negativo, es una luminosidad cuya claridad consiste en oscurecer aquello que alumbra. En este sentido está entendiendo Jack al negativo fotográfico: como una operación de la luz que produce, sin embargo, aquello que la contra-dice, pero sin dejar de ser ella misma. La luz oscura es, por decirlo de alguna manera, la expresión que adquiere lo luminoso cuando se contra-dice. Expresión que tiene lugar en el negativo fotográfico.

Por otro lado, es posible observar el mismo fenómeno en el proceso de impresión de una fotografía: cuando el negativo se proyecta sobre el papel fotográfico en el cual quedará fijada la imagen final, la luz se filtra en los valores del negativo para aparecer de forma definitiva en el papel fotográfico, pero ahora con los valores del negativo invertidos. Así, a las partes oscuras del negativo corresponderán las partes claras y las partes claras corresponderán las partes oscuras de la fotografía final. La fotografía resulta, finalmente, en la fijación de la imagen original captada por la cámara. Este proceso, en el cual la luz se expresa nuevamente en los valores en los que se mostraba inicialmente a través de la lente del fotógrafo, sin embargo, sólo puede realizarse mediante el negativo —que funje aquí como un filtro de la luz. Con otras palabras: sólo a través de la previa inversión de la luz misma, de su negativo, es que ésta puede mostrarse positivamente en el papel fotográfico. Así pues, el negativo, siendo la oscuridad de la luz, es también lo que vuelve posible la claridad de la luz en el proceso de revelación fotográfica. La luz oscura, el negativo fotográfico, condensa ambas posibilidades y, en ese sentido, el negativo es ambiguo, pues en él se muestra la posibilidad contra-dictoria de lo mismo, la luz, que se imprime y queda fijada en sus dos valores posibles.

Ésta es la noción de ambigüedad de la cual considero hay que partir: la ambigüedad es cuerda del arco y de la lira, es negativo fotográfico, es la confirmación de que una misma

cosa puede contener en sí misma posibilidades contrarias —complementarias— y contradictorias —de negarse a sí misma. Y si, como se ha sostenido, es la clave para entrever la raíz común a la razón simbólica y a la razón de fuerza mayor, entonces la polivalencia que ella implica —complementariedad y contra-dicción— ha de ser originaria ontológicamente para ambas. Incluso es necesario ir más allá: no se trata de una misma ambigüedad presente en dos razones, sino de una misma razón, que es ambigua y que, por ello, se presenta tanto como complementaria o como contra-dictoria.

Dicho de otro modo: la complementariedad y la contra-dicción son modos de la razón en los que consiste su ambigüedad. *Hay complementariedad*, como afirma Nicol. Por eso *el ser es símbolo del ser*. Pero la complementariedad nunca es cabal, ni permite una reducción sin más a una unidad simple de los complementarios. Y esto es así porque también *hay contra-dicción*, por eso, habrá que decir también que *el ser es diábolo del ser*.<sup>260</sup> La contra-dicción no puede ser absoluta, pero sí es radical, porque radica en la raíz misma de lo que *hay*, del ser. La ambigüedad está en el *haber*, en la forma de donarse, esto es, en su expresión, como complementario y contra-dictorio a la vez. La ambigüedad está en la expresión y, por ello, en el *logos*, en la razón misma.

La crítica de la razón simbólica aborda al *logos* desde su simbolicidad. Es necesario ahora sondear el *logos* para entrever, en su raíz *simbólica* y no como algo aparte o ajeno, su raíz *diabólica*. Esta es la tarea que se llevará a cabo en el siguiente capítulo, último de la presente investigación.

---

<sup>260</sup> Tanto la palabra *símbolo* como *diábolo* se toman en su sentido etimológico: si bien ambas coinciden en la raíz de la palabra —el verbo *bállein*, ‘arrojar’—, es el prefijo lo que las distingue: *sym* significa ‘conjuntamente’; *día* significa ‘aparte’. Mientras lo simbólico se caracteriza por reunir, lo diabólico se caracteriza por hacer diferir.

## Capítulo III

### Símbolo y diábol: la ambigüedad de la razón

#### §27. La ambigüedad de la razón

Ambiguo es aquello que se presenta como dislocado o diferido en su raíz misma, es decir, que se presenta de modos distintos y hasta contra-dictorios. Ello comprende, por ende, la posibilidad tanto de permanecer y, quizás, acrecentarse, así como la posibilidad de negarse y, tal vez, mermar. Lo ambiguo resulta, al modo del *phármakon* griego, remedio y veneno, pues lo mismo puede sanar que intoxicar a quien lo ingiere, dependiendo la *dosis*. El *logos* es de esta misma naturaleza ambigua, ya que posee en sí mismo tanto la capacidad de donarse como de contra-decirse. La peculiaridad del *logos*, sin embargo, reside en que todas sus operaciones llevan la marca de su ambigüedad como algo inherente, y no hay una sola de ellas donde no sea posible hallarla como su raíz más profunda.

El *logos*, entonces, arraiga ambiguamente. Por eso está, de fondo, dislocado: bifurcado en direcciones distintas, roto, diferido, ex-tático, pero sin dejar de ser el mismo, sin perder la unidad compleja que lo constituye. En la ambigüedad de esta raíz es donde radica su auténtico misterio, es decir, su misterio en sentido fenomenológico. Una cara de éste quedó señalada en el tercer apartado del primer capítulo, como su carácter gratuito. Éste es el rasgo *simbólico* del *logos*. Resulta ahora pertinente señalar la otra cara del mismo misterio, el de su rasgo *diabólico*. Una vez avistado este segundo rasgo de la ambigüedad de la razón, es necesario insistir en su naturaleza simbólico-diabólica y proceder al señalamiento de su límite más propio.

Lo que a ojos de Nicol se mostró como un misterio doble —el misterio del paso de la materia al *logos* y lo “inconcebible” de una razón de fuerza mayor— y ajeno a la propia razón, ha de quedar ahora señalado como un misterio que reside en su entraña misma, a saber, el misterio de la *contra-dicción ontológica* del *logos* y el misterio de la posibilidad de una *indiferencia onto-lógica* del ser. Queda, así, completa la tarea crítica de la razón. Sólo partiendo de esta crítica es que podrá sondearse, con propiedad, el peligro mayor que ella conlleva para sí, así como los alcances del mismo.

Para lograr este cometido, el recorrido que seguiré a lo largo de este último capítulo es el siguiente: en primer lugar, revisaré la noción de símbolo nicoliana que, con base en una



dialéctica de la complementariedad, entiende al símbolo como la reunión de lo heterogéneo y diverso. Esta noción, que asimila al *logos* a su sentido griego como *leguein*, como juntura o conjuntar, resulta, sin embargo, insuficiente, pues no permite considerar como propia del *logos* la posibilidad contraria de una rotura o de una separación; posibilidad necesaria para comprender el aspecto *diabólico* de la razón misma en tanto razón ambigua. Para que esto sea posible es necesario que el símbolo pueda dar cuenta del aspecto diabólico de sus operaciones. Será indispensable, entonces, repensar la noción nicoliana de símbolo, ahondando en su propia naturaleza para avistar en ella su carácter diabólico.

En segundo lugar, llevaré a cabo un replanteamiento de la razón simbólica, enfatizando el carácter simbólico-diabólico de su naturaleza. En la raíz del *logos* está la ambigüedad. La razón es, entonces, simbólico-diabólica. Partiendo de esta nueva noción de la razón, retomaré el resultado de la crítica de la razón simbólica nicoliana para complementarla con la posibilidad diabólica de la razón. El resultado ha de ser una nueva crítica de la razón. El límite más radical de este *logos* está dado por la ambigüedad de su raíz misma: es dádiva y contra-dicción al mismo tiempo. Y si la razón es ambigua, entonces también ha de serlo el ser, dada su copertenencia: *el ser es el símbolo y diábolo del ser*.

Finalmente, procederé a realizar una reformulación del concepto de razón de fuerza mayor, comprendiéndolo ahora desde la ambigüedad propia del *logos* como una posibilidad del mismo y no ya como algo separado y externo. La razón de fuerza mayor es, en realidad, la posibilidad, latente en la razón, de contra-decirse a sí misma. No se puede hablar ya, en consecuencia, de una razón simbólica y, por otro lado, como algo aparte, de una razón de fuerza mayor. Se trata de la *misma* razón, que lleva en sí su posibilidad *diabólica*.

A partir de dicha reformulación me será posible revisar y repensar los rasgos de la razón de fuerza mayor señalados por Nicol en *La reforma de la filosofía*. Con esta revisión pretendo, por un lado, señalar cuáles de esos rasgos son atribuibles todavía a la razón y de qué manera deben entenderse, partiendo de que ésta es simbólico-diabólica. Por otro lado — como punto culminante de este análisis crítico del concepto nicoliano de una razón de fuerza mayor—, indicaré el peligro mayor que la razón gesta en su propia entraña, así como los alcances y límites del mismo.

## 7. La noción nicoliana del símbolo

“El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser. [...] Con la metafísica de la razón simbólica concluye la revolución en la filosofía.” Con estas palabras Nicol concluye la *Crítica de la razón simbólica* y lleva a cabo un giro en su planteamiento que posibilita entender al ser y al *logos* desde la gratuidad de su dádiva. Este es el misterio, como se mencionó en el primer capítulo, en su sentido ontológico. El símbolo señala el modo de esta dádiva en la expresión nicoliana que da cuenta de la copertenencia entre ser y ser de la expresión: el hombre es el *ser de la expresión* porque es la *expresión del ser*. Esa es la preminencia del símbolo en la conclusión del planteamiento nicoliano.

¿Cómo entiende Nicol el símbolo?, ¿incluye en su comprensión una posibilidad contra-dictoria?, ¿puede comprender el símbolo, tal como lo desarrolla Nicol, las operaciones, funciones y características de la razón de fuerza mayor? La intención de este primer apartado es ahondar en la noción nicoliana de símbolo con miras a tratar de dar respuesta a estas interrogantes.

### §28. Símbolo como complementariedad dialéctica

La noción de símbolo hace su aparición como un concepto clave en el pensamiento nicoliano en la *Metafísica de la expresión*, donde —en clara deuda con la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer<sup>261</sup>— Nicol expone las tesis principales de su propuesta filosófica.

---

<sup>261</sup> Cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. Vols. I, II y III*. Afirma Nicol respecto de la obra del filósofo neokantiano —con quien mantuvo un encuentro personal en 1943, mientras preparaba el material para la escritura de *La idea del hombre*—: “Sostiene Cassirer con razón que debemos desechar la idea de que el conocimiento sea como una copia literal de la realidad, y no una actividad creadora del espíritu. A este carácter de creación o producción que tiene el acto de conocimiento responde el calificativo de simbólicas que los físicos y los matemáticos aplican a sus formulaciones. [...] Con esta idea, que Cassirer obtiene del análisis de la ciencia, supera verdaderamente a Kant, e inicia el camino de su gran investigación sobre las diversas funciones de creación simbólica. Pero así como el mérito de la investigación ha sido extraordinario, la base teórica que la sostiene no ha renovado el esquema idealista.

Cassirer analiza las formas fundamentales de la función simbólica en un plan equivalente al que, en la *Crítica de la razón pura*, condujo a un análisis de las formas del juicio. Su *Filosofía de las formas simbólicas* reproduce el proyecto de aquella *Crítica*, en tanto que establece las condiciones de posibilidad en general de la objetivación; y lo complementa, en tanto descubre en la conciencia otras funciones de objetivación específicamente distintas de la científica. Pero lo fundamental es el mantenimiento del principio del idealismo crítico, definido por Cassirer como principio de la primacía de la función sobre el objeto.

[...]

La filosofía de Cassirer pudo haber sido una metafísica de la expresión, como la de Kant había sido una metafísica del conocimiento. [...] Las formas simbólicas de Cassirer diríamos que son conducentes a una crítica de la razón simbólica, y hasta la reclaman, pero no llegan a ella. La *Crítica* de Kant fue revolucionaria;

Posteriormente, el símbolo alcanza su desarrollo pleno en la *Crítica de la razón simbólica*, donde adquiere el estatus de ser “la relación más radical”<sup>262</sup> que el ser puede tener consigo mismo. A lo largo de ambos planteamientos, el símbolo se presenta en dos sentidos principales y complementarios, a saber: símbolo como el medio lingüístico, producto de la creación humana y común a los interlocutores, que posibilita la comunicación entre ambos; y símbolo como la afinidad ontológica entre los interlocutores, condición *a priori* de toda posible relación entre ambos. Nicol entiende el símbolo, pues, tanto en sentido lingüístico — óntico— como en sentido ontológico, siendo este último el que interesa revisar a continuación.

Si bien Cassirer constituye la referencia principal para analizar el símbolo en su sentido óntico, será en Platón y en Empédocles<sup>263</sup> donde Nicol encuentre lo necesario para comprenderlo en su sentido ontológico. En la *Metafísica de la expresión* retoma el mito del andrógino que Platón pone en boca de Aristófanes en el *Banquete*. Dicho mito narra lo siguiente: señala el poeta que la naturaleza del hombre no ha sido siempre la misma, pues ha sufrido modificaciones. Antes de ser tal como es el ser humano actualmente, en la dualidad de sexos que lo constituyen, estaba conformado por una unidad compuesta de dos sexos: masculino-masculino, femenino-femenino, masculino-femenino. Así, pues...

[...] la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho.<sup>264</sup>

---

la obra de Cassirer prolonga sus consecuencias. Su importancia perdurable estriba en sus análisis positivos, más que en el esquema teórico. Y aunque esa tarea analítica no es la de un erudito, sino la de un pensador, su eminencia no borra la distinción, que es categorial, entre lo que su obra contiene y lo que debe esperarse de una auténtica crítica de la razón simbólica: ésta es la tarea programada en una metafísica de la expresión.” E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 33, pp. 232-235.

<sup>262</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 41, p. 277.

<sup>263</sup> En el caso de Empédocles, Nicol se refiere al fragmento B 62 de su *Poema*, donde menciona a “unos primitivos seres estrafalarios, en quienes se mezclaba la naturaleza varonil y femenina. [...] Formaríase después el cuerpo de cada ser, varón o hembra, separado ya del otro, y definido por su misma carencia del ser ajeno.” Cf. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 41, p. 16. Así, reza B 62: “Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de hombres y mujeres/llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se separó;/mi relato, pues, no es vano ni necio./Primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza completa,/que poseían porciones de ambos, agua y calor,/a éstos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba alcanzar a su semejante./Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de sus miembros,/ni voz, ni el órgano propio de los varones.”

<sup>264</sup> *Banquete*, 189e-190a.

Este ser poseía, por su misma naturaleza, fuerza y vigor extraordinarios, al igual que un gran orgullo, mismo que lo llevó a conspirar contra los dioses, provocando que éstos —siguiendo el viejo proverbio: divide y vencerás— tomaran la decisión de escindir su naturaleza, para detener su insolencia y para evitar exterminarlo y perder con ello los honores y sacrificios que este ser les rendía. Reunidos en consejo para deliberar, decidió Zeus:

Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna.<sup>265</sup>

La medida tomada por el dios resultó en la existencia del ser humano tal como se le conoce ahora: como un ser mermado, falto e indigente, impulsado por el deseo de recuperar su naturaleza anterior. “Los hombres primitivos del mito platónico perdieron la unidad originaria de su ser porque se creyeron suficientes; tuvieron que amar, como castigo de su desmesura, y como expresión de su merma.”<sup>266</sup> De esta manera concluye el mito Aristófanes —dando, con ello, razón del tema principal del diálogo, el amor—:

Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo.<sup>267</sup>

Este mito, que da cuenta del amor como un impulso por completarse derivado de la mermada condición de la existencia humana, le permite a Nicol dar razón del carácter ontológico del símbolo, al atribuirle a la tesis platónica un carácter definitorio del modo de ser del hombre mismo. Así, pues, cuando Platón afirma que Ἄνθρωπος... ἄνθρωπου σύμβολον” *el hombre es símbolo del hombre* —oración que Nicol utiliza como epígrafe de la *Metafísica de la expresión*, pues resume su tesis principal a la perfección—, está señalando en el símbolo el rasgo esencial del modo de ser del hombre. ¿Qué significa que el hombre sea un ser simbólico?, ¿cómo se entiende, aquí, el símbolo?

---

<sup>265</sup> *Banquete*, 189e-190a.

<sup>266</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 2, p. 19.

<sup>267</sup> *Banquete*, 191c-d.

La palabra símbolo viene del latín *symbolum* y ésta, a su vez, del griego σύμβολον, que significa signo, contraseña, y está compuesto por el prefijo συν- ‘con’, ‘conjuntamente’, y la raíz βάλλειν ‘lanzar’, ‘arrojar’, ‘tirar’. En Grecia antigua, se denominaba *symbolon* a cada mitad en la que se dividía un objeto, del cual dos personas conservaban cada uno una parte, con la finalidad de fungir ésta como prenda de reconocimiento mutuo en un futuro, para saldar un compromiso o una deuda. El *symbolon*, en su estructura misma, se presenta como una pieza que está incompleta y remite, por ello, a la posible reunión con la otra mitad con la que, en conjunto, logra dar forma al objeto que en un principio conformaban. Cada pieza, por separado y de manera independiente, carece por completo de sentido, y sólo lo tienen en la medida en que remiten cada una a la otra y a la posibilidad de su eventual conjunción. En la distancia, ambas tienen un carácter simbólico, el cual desaparece en el momento en el que vuelven a estar unidas.

Platón utiliza esta figura del *symbolon* para dar cuenta del amor en el hombre: cada mitad, una vez separada, tiende y remite al otro sexo que lo complementa según su unidad originaria.<sup>268</sup> Aunque, en sentido estricto, en el hombre la unidad previa no puede ser, en modo alguno, restaurada, porque el encuentro con el otro no agota ni cesa la pulsión erótica. Es por eso que, en el ser humano, el símbolo adquiere un sentido ontológico. ¿Cuál es este sentido? El *symbolon* es metáfora de complementariedad en el mito platónico y señala que el hombre es complemento ontológico del hombre.

El mito muestra la condición del ser humano como un ser en falta, mermado, que no se basta a sí mismo para ser lo que es, sino que requiere del otro para ello; en consecuencia, apunta también al deseo, inherente a su forma de ser, de buscar el modo de completarse, aunque sea sólo por momentos. Ahora bien, este deseo carecería de sentido si no pudiera cumplirse, es decir, sin la eventual posibilidad de una cierta comunidad con el otro. Lo que, de esta manera, permite pensar la imagen del símbolo es la idea de que dicha comunidad es, en sentido estricto, previa al deseo mismo y, de hecho, lo fundamenta como tal.

---

<sup>268</sup> “Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando su propio símbolo. En consecuencia, cuantos hombres son seccionados de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenecen también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones”. Platón, *Banquete*, 191 d-e.

En términos mitológicos esta unidad previa está representada por este ser humano primitivo del mito de Aristófanes. Yendo más allá del mito y puesta en términos ontológicos, como lo hace Nicol, la unidad ha de comprenderse como la predisposición ontológica que el hombre tiene respecto del otro, de su prójimo. Así, señala: “*el otro* no es un ser *ajeno*, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo*, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio.”<sup>269</sup> El otro es complementario porque también es un ser humano y su forma de ser, su expresión, su sola presencia, es una invitación abierta a con-versar, a entablar un diálogo en el cual lo diferente converge, porque se re-conoce en el otro la semejanza con el propio ser y, por ello, el hecho de que su presencia y su palabra complementan la propia: “El prójimo *es* la parte de nuestro ser que nos falta.”<sup>270</sup> Se reconoce, entonces, el carácter simbólico, es decir, complementario, de la presencia, la expresión y, en suma, del ser del otro.

Ahora bien, el otro complementa el propio ser, pero no puede nunca completarlo. A diferencia del *symbolon* —que una vez reunido vuelve a estar *completo* y, por ello, vuelve a conformarse en la unidad que era antes de escindirse—, la comunidad que el hombre forja mediante el diálogo con el otro no termina nunca de ser cabal y definitiva; por ello el hombre no se agota en una sola expresión, ni la expresión agota su sentido en una sola manifestación. Y, precisamente porque nunca se completa, el hombre necesita prolongar el diálogo de manera indefinida: “el logos no consigue nunca que el onto se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito y a la vez indefinido.”<sup>271</sup>

La complementariedad en el hombre es, en consecuencia, dialéctica, es decir, posibilita que los distintos converjan en unidad sin que ésta implique el desvanecimiento o la homologación de sus diferencias, es *mismidad en la alteridad*:

La forma de ser humana, manifiesta en la presencia, es una forma simbólica. La presencia es un acto comunicativo; el cual trasciende la entidad individual del sujeto, y sólo es posible como relación entre entidades ontológicamente complementarias. La alteridad implicada en toda posible función simbólica tiene a su vez dos facetas. El símbolo remite a “otro algo” diferente. Pero hay diferencias en la diferencia. En la representación de una cosa, ésta aparece como esencialmente diferente del símbolo y de quien lo emplea. Sin embargo, la

---

<sup>269</sup> E. Nicol, *op. cit.*, § 2, p. 17.

<sup>270</sup> *Ibid.*, § 2, p. 18.

<sup>271</sup> *Ídem.*

relación con la cosa no sería efectiva si el símbolo no relacionara a quien lo emplea con ese otro que lo entiende y que confirma su significado. La diferencia que hay entre estos dos puede cualificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad de la mismidad esencial. La relación simbólica es dialéctica, porque “ese otro” que es el yo ajeno, no es ajeno, sino parte del yo mismo. Es otro “yo”, como el yo propio; y yo me lo apropio en el acto de entrega que es mi acto de presencia. La co-presencia es la complementariedad de dos actos. El ser simbólico se expresa entregándose en la expresión, a la vez que se afirma a sí mismo, y su doble operación es recíproca de la que tiene lugar en “ese otro” que es el otro yo.<sup>272</sup>

Este es el sentido ontológico que tiene el símbolo en la *Metafísica de la expresión*, como rasgo definitorio de la forma de ser humana: el hombre es un ser simbólico, su presencia es simbólica, y por eso es símbolo de sí mismo, que quiere decir, es complemento dialéctico de sí mismo.

Esta primera noción pone el acento en el hombre como *el ser de la expresión*. Por eso la idea que define la *Metafísica de la expresión*, desde su inicio, es la del *hombre como símbolo del hombre*. De ahí que el texto culmine con la enumeración de las cinco relaciones simbólicas, indicando con ello toda posible relación que el *logos* puede tener y más allá de las cuales éste no se comprende. Estas relaciones son: la del símbolo y su productor: todo símbolo es expresión de su creador y, por ello, determina su ser; la del símbolo y su intérprete: todo símbolo supone una predisposición ontológica vinculante entre el yo que lo produce y el otro yo que lo interpreta; la del símbolo y su objeto: todo símbolo se refiere, en primera y última instancia, al ser de las cosas; la del símbolo y su propio sistema: todo símbolo se integra y guarda relación con otros símbolos, conformando un sistema de sentido; y, finalmente, la del símbolo y sus antecedentes: todo símbolo es histórico, está sujeto a evolución y, por ello, su sentido posible depende de manera necesaria de su historia.

Así pues, al menos en la *Metafísica de la expresión*, Nicol no va más allá de lo que el mismo Platón intuye ya en el *Banquete*, trasladando la noción mítica del símbolo a una ontología del hombre. No es sino hasta la *Crítica de la razón simbólica* que se radicalizará esta noción para poner el acento en el ser y sostener, entonces, que *el ser es símbolo del ser*. Allí el *logos* quedará señalado por su preeminencia ontológica en tanto *expresión del ser*. Por ello el texto culmina con una ontología de la razón, que indica los límites y fundamentos de su naturaleza: una crítica de la razón simbólica.

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, § 32, p. 230.

Sin embargo, a pesar del evidente cambio de acento y la radicalización de la noción de símbolo entre la *Metafísica* y la *Crítica* —pues, claro está, no es lo mismo afirmar que el ser humano es simbólico a sostener que, por este mismo hecho, la realidad entera deviene simbólica también—, éste mantiene su mismo sentido como complementariedad dialéctica. Por eso afirma Nicol en el último párrafo de la *Crítica* que “La relación simbólica del yo con el no-yo [...] se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser.”<sup>273</sup> La clave de esta integración coordinada es el símbolo, en tanto complementariedad dialéctica de lo diverso.

Ahora bien, para terminar de ahondar en el sentido del símbolo nicoliano es necesario explicitar el sentido de la complementariedad en que éste consiste. Se ha señalado que ésta es dialéctica. ¿Qué entiende Nicol por dialéctica? Como se indicó en el último apartado del capítulo anterior, la dialéctica nicoliana es heredera directa de la dialéctica heraclíteica y platónica, por lo que básicamente entiende la relación dialéctica como una relación de complementariedad, de unidad compleja de lo múltiple. El planteamiento más acabado de la dialéctica nicoliana se encuentra en el Capítulo VIII de la *Crítica*, titulado *Discurso sobre el método*, donde Nicol se propone repensar y redefinir la dialéctica a partir de una reiteración y radicalización de la operación platónica del *Sofista*: reafirmando la inclusión del no-ser como parte del ser —en tanto presencia absoluta— y negando la posibilidad, con ello, de toda negación o contra-dicción ontológica, principalmente de la negación unívoca y absoluta en que consiste la Nada.

Así, frente a la tesis parmenídea de la identidad del ser y su consecuente intemporalidad, y del intento aristotélico de darle al principio de no contradicción el rango de principio ontológico, Nicol va a reiterar la crítica platónica del *Sofista*, afirmando el fundamento ontológico positivo del no-ser. Así, pues, contra la distinción radical que Parménides lleva a cabo en su *Poema*, entre el camino del ser y del no-ser, distinguiendo así entre una positividad absoluta y unívoca —el Ser— y una negatividad absoluta y unívoca —la Nada—, y separando al ser del devenir; Nicol opta por una vía de tematización que permita señalar que ser y no-ser se implican ontológicamente, en lugar de excluirse por necesidad lógica. Dicha vía es la dialéctica que, más que ser un proceder metódico especial, es “el

---

<sup>273</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 41, p. 277.



método universal del logos. Quiere decir esto [...] que el logos funciona dialécticamente”.<sup>274</sup>  
¿Cómo lleva a cabo Nicol esta reiteración y radicalización del parricidio platónico?

La clave para Nicol está en considerar el fundamento ontológico de la negación como el problema principal de la cuestión. En efecto, el cambio, el movimiento y la alteridad, elementos que forman parte ineludible de nuestro entorno y de nuestra experiencia cotidiana, nos remiten necesariamente a la noción de *no-ser*. Así, por ejemplo: *es evidente* que yo *no soy* el mismo cuando comencé esta investigación que cuando la he finalizado; *es evidente* que la tierra *no es* la misma una vez que se ha desplazado dando una vuelta completa alrededor del sol; después de un arduo ejercicio dialéctico de diferenciación y definición, *es evidente* para el extranjero y para Teeteto que un filósofo *no es* un sofista. La evidencia de la negación, del *no*, como constitutivo de prácticamente cualquier aspecto de la realidad, es inobjetable.

Lo que no es, quizás, tan evidente, es el sentido ontológico que debemos atribuirle a dicha negación. La clave de este sentido está en el hecho, patente en los ejemplos anteriores, de que la negación, sea como movimiento, diferencia, distinción o contraposición, en ningún caso implica una aniquilación de la *physis* o del orden inmanente a las cosas de las cuales se predica. Por el contrario, la negación está integrada y forma parte de dicho ordenamiento. ¿Cuál es, entonces su fundamento ontológico? La negación, nos dice Nicol siguiendo a Platón, tiene un fundamento ontológico positivo, porque es siempre relativa al ser, es decir, se refiere siempre a *algo* que es, a un ente determinado y concreto. El *no* remite siempre al ser y se fundamenta en él.

Frente a una tradición que, según Nicol, comienza con Parménides en su *Poema*, continúa con Hegel en su *Lógica*, y se prolonga hasta Heidegger en su conferencia “¿Qué es metafísica”, y que sostiene que el fundamento ontológico de la negación es el contrario de la positividad absoluta —del Ser absoluto—, es decir, la pura negatividad absoluta y unívoca, la Nada absoluta; frente a esta tradición, la apuesta nicoliana es afirmar que tanto *ser* como *no-ser* comparten un común denominador, a saber, el *ser* mismo, y este común denominador es el fundamento ontológico de ambos. Tanto el ser como el no-ser versan siempre sobre un algo determinado que posibilita ambos. La afirmación de *algo* que *es* supone siempre la existencia positiva de ese *algo*, remite a esa positividad para poder tener sentido. Lo mismo

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, § 30, p. 180-181.

que la negación de *algo* que *no-es* supone siempre la existencia positiva de ese *algo*. Ambas, la afirmación y la negación, versan sobre un ser-determinado:

La filosofía adoptó como aforismo la evidencia de que “toda determinación es una negación”. Pero también es cierto que “toda negación es una determinación”. Este segundo aforismo es capital para la comprensión de la dialéctica. Resulta que la determinación es positiva y negativa a la vez; que la negación también es ontológicamente positiva. No existe la pura negatividad: se dice *no* hablando de lo que *sí* es. La negación es tan definatoria 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. La compatibilidad entre el sí y el no reales aparece en su efectiva correlatividad.

Desde luego, el sí es positivo; pero también es restrictivo. Y por ello es positiva igualmente la restricción literal del no, puesto que implica su opuesto. No podemos negar nada de lo que no es. La dialéctica no se propone resolver una presunta oposición entre estos dos términos, que de hecho sólo se excluyen el uno al otro por su definición gramatical. En el curso efectivo del lenguaje, jamás se presenta la oportunidad de una negación absoluta. La partícula negativa no es un término dialéctico por una eventual incompatibilidad con la partícula positiva. Ambos términos son dialécticos porque son funcionalmente complementarios cuando se refieren al ser del ente y a su cambio.<sup>275</sup>

Así pues, el fundamento ontológico de la negación es positivo, cada *no* remite a un *sí* ontológico, es decir, la existencia positiva de un ente y, en última instancia, al ser en su sentido más radicalmente positivo, como presencia absoluta. En concordancia con el planteamiento platónico, aunque en un sentido distinto, Nicol afirma la existencia del no-ser, en tanto correlativo y complementario del ser. Esta operación, en la cual consiste el parricidio, es la que da paso a la dialéctica como la vía mediante la cual ha de pensarse la realidad, puesto que tanto el pensamiento como la realidad misma son dialécticos. En el caso de Platón, el momento culminante de esta operación es el reconocimiento del no-ser como uno de los géneros mayores que, junto con el ser, atraviesa y abarca a todos los otros géneros:

Es entonces necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es [...] Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser.<sup>276</sup>

En el caso de Nicol, el momento culminante de esta operación es el planteamiento de los ocho sentidos<sup>277</sup> en los que se predica el no-ser. Son los siguientes:

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, § 31, p. 190-191.

<sup>276</sup> *Sofista*, 256d.

<sup>277</sup> La primera formulación de estos distintos sentidos de la negación la desarrolla Nicol en *Los principios de la ciencia*, capítulo quinto: el principio de no contradicción, §18, donde figuran sólo los primeros 6.

- 1) El no-ser se dice del Ser cuando precisa su distinción respecto del ente.
- 2) El no-ser es el ser que no puede ser; o que puede ser, pero no es todavía.
- 3) El no-ser es el ser que ya no es.
- 4) El no-ser del ser-determinado es el ser de cualquier otro.
- 5) El no-ser es el ser que era antes de cambiar de ser.
- 6) El *no-ser*, en el hombre, es una alternativa del ser abandonada.
- 7) El *no-ser*, en el hombre, es una posibilidad constitutiva.
- 8) El *no-ser*, en el hombre, es el ser de otro yo.<sup>278</sup>

En concordancia con Nicol, Ricardo Horneffer abona un noveno sentido que vale la pena señalar:

- 9) El *no-ser* que *es*, pero *no* existe.<sup>279</sup>

De los nueve sentidos anteriores, salvo el primero y el último —que remiten a la diferencia ontológica entre ser y ente, donde la negación adquiere un sentido distinto, pues no se refieren a una negación determinada, óptica—, todos se refieren y dicen algo de un ente determinado. Así pues, en el caso de estos siete sentidos, la negación se comprende tal como se ha señalado hasta ahora: como referida y fundamentada, en última instancia, en el carácter determinado del ente al cual se remiten en todo momento. Considerada desde esta perspectiva, la negación no es otra cosa que una determinación negativa de un ente concreto y, por ello, su referente es un ente existente, presente, sobre el cual se sostiene una proposición específica.

Si esto es así, entonces, dentro del planteamiento nicoliano, la negación es considerada siempre dentro de la lógica misma del logos en tanto simbólico, es decir, como complemento necesario de toda afirmación. Como ha señalado Nicol, en tanto que ambas —afirmación y negación— se remiten a un ente determinado y mientan una determinación particular del mismo, ambas se complementan dialécticamente. Éste es el sentido que tiene la dialéctica nicoliana: complementariedad de los opuestos o contrarios: “*La dialéctica es*

---

Posteriormente, en el Capítulo IX: El ser y el logos, § 39 de la *Crítica de la razón simbólica*, Nicol enumera dos más.

<sup>278</sup> Cf., E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 39, pp. 253-255.

<sup>279</sup> Cf., R. Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, § 15, p. 163.

*positiva*: se atiende al dato de la complementariedad del sí y el no.”<sup>280</sup> La dialéctica, así pensada, da cuenta de la lógica y el sentido del símbolo nicoliano.

### §29. El límite del símbolo: la contra-dicción

Lo importante a continuación es hacer notar que esta dialéctica —y, por ello, el símbolo—, tal como la desarrolla Nicol, se esfuerza por dejar de lado toda posible consideración de la contra-dicción a nivel ontológico: “La dialéctica no debe inclinarse ante el decreto de la ontología parmenídea, que considera el no-ser como negación del ser. *Si hubiera negación, ésta sería irreparable*. No puede resultar una armonía entre los opuestos que previamente han sido definidos como contradictorios, o sea incompatibles.”<sup>281</sup>

La clave de la dialéctica platónica y su mayor acierto, según el filósofo catalán, consiste en la limitación del alcance de la negación, reduciéndola a su posibilidad dialéctica y, por ello, a su carácter relativo y complementario de la afirmación. Con otras palabras, Nicol, al igual que Platón, destierra la contra-dicción del plano ontológico y, con ello, omite la posibilidad de que la negación pueda darse en dicho sentido: “lo esencial del pensamiento dialéctico, y concretamente del platónico, es *la negación de la contradicción*”.<sup>282</sup> No hay, en modo alguno, contra-dicción en el plano del ser, sino sólo complementariedad y correlatividad entre los contrarios o contrapuestos. En sentido estricto, señala Nicol, “en la realidad no existe la contradicción”.<sup>283</sup> Ésta simplemente *no se da*, es decir, no puede constituir un dato ontológico, no es fenómeno. El único plano donde, si acaso, cabe hablar de contra-dicción, es en el ámbito del *logos*: “Es manifiesto que sólo el *logos* puede ser contradictorio, en lógica proposicional.”<sup>284</sup> Pero, afirma Nicol, incluso la contradicción lógica supone y parte de un fundamento ontológico positivo:

En el discurso de la razón se producen efectivamente las contradicciones. Pero esto no se debe a que en el ente mismo coexistan los contradictorios. Coexisten los opuestos, y de su propia coexistencia se infiere que no son contradictorios, sino compatibles. Esto significa que *la negación lógica no tiene por fundamento la negación ontológica*. El fundamento real es positivo, lo mismo en la afirmación que en la negación.<sup>285</sup>

---

<sup>280</sup> E. Nicol, *op. cit.*, § 31, p. 195.

<sup>281</sup> *Ibid.*, § 33, p. 207. Las cursivas son mías.

<sup>282</sup> *Ibid.*, § 34, p. 212.

<sup>283</sup> *Ibid.*, § 30, p. 187.

<sup>284</sup> *Ibid.*, § 31, p. 195.

<sup>285</sup> *Ibid.*, § 34, pp. 213-214.

La contradicción lógica no implicaría, en modo alguno, la contra-dicción ontológica, porque su naturaleza no rebasa nunca el mero ámbito de la lógica proposicional, donde es posible que una afirmación implique la negación unívoca, absoluta y radical de la afirmación opuesta. Así pues, el símbolo y la dialéctica se comprenden como la complementariedad de los opuestos o de los contrarios, y omiten con ello toda posible contra-dicción. No hay lugar, desde la dialéctica nicoliana, para la consideración de una contra-dicción onto-lógica. No al menos en el sentido en que Nicol está entendiendo el concepto de contra-dicción. Y es, precisamente en este aspecto, donde el planteamiento nicoliano resulta problemático y cuestionable.

Cuando Nicol niega la posibilidad de una contra-dicción ontológica está pensando, una y otra vez, en la contradicción desde su sentido lógico-formal, que consiste en la *negación unívoca y absoluta* que resulta de la incompatibilidad radical entre dos términos, pues la afirmación de uno implica *necesariamente* la negación absoluta de su opuesto:  $A$  o  $\neg A$ . En este sentido, la dialéctica nicoliana mantiene el principio de no contradicción como principio ontológico, aunque, claro está, en un sentido muy distinto al aristotélico: es imposible que se dé ontológicamente una negación absoluta.<sup>286</sup>

Ahora bien, que Nicol parte de esta noción de la contradicción, incuestionada en todo momento, obedece al hecho de que está discutiendo, como se ha indicado, con Parménides, con Hegel y con Heidegger, para quienes, de un modo distinto en cada caso, el fundamento ontológico de la negación es la Nada. Y Nicol está sumamente interesado en, no sólo “darle la despedida” al contrario del ser, como hiciera Platón en el *Sofista*<sup>287</sup>, sino en señalarlo como un falso concepto: “El no-ser unívoco no es símbolo auténtico: es mero *flatus vocis*. [...] El no-ser unívoco es la Nada.”<sup>288</sup> Para Nicol, muy griegamente, *ex nihilo nihil*, de la nada, nada. Si bien las razones que tiene Nicol para negar la posibilidad ontológica de una Nada absoluta o de una contra-dicción no son meramente lógico-formales, sino claramente ontológicas, las

---

<sup>286</sup> Así, sostiene Nicol: “el principio lógico de no contradicción no es necesario invalidarlo. El problema lo crea la acepción ontológica de este principio. La dialéctica platónica revela que el ser cambiante y limitado no es contradictorio, por el hecho de que incluya el no-ser. Porque el no-ser es: no constituye una negación del ser. [...] La verdadera dialéctica *niega* la contradicción justamente porque *afirma* el no-ser inherente al cambio.” Cf., *Crítica de la razón simbólica*, § 32, p. 203.

<sup>287</sup> Sostiene Platón en el *Sofista*: “respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea aceptable racionalmente o sea completamente irracional.” Cf. 258e.

<sup>288</sup> *Ibid.*, § 39, p. 251.

nociones de las que parte no son correspondientes. Ni la contra-dicción ni la nada son reducibles a su sentido lógico-formal, como negación unívoca y absoluta.

Y es que, tal como se ha intentado señalar con el desarrollo de los capítulos anteriores, es efectivamente posible considerar la existencia —y, de hecho, se da— de una negación ontológica, sin atribuirle necesariamente la característica de ser absoluta. Con otras palabras: que la Nada absoluta, que la negación absoluta sea un imposible, no elimina ni disuelve la posibilidad de considerar una contra-dicción a nivel ontológico, ni evita el problema que dicha posibilidad implicaría para la dialéctica. Despedir o exiliar a la Nada de la dialéctica no autoriza a despedir o exiliar a la contra-dicción de lo real. Sostiene Nicol:

Entiende Parménides que la negación parcial equivale a la negación total; como si el no-ser en el ente representase una merma en el Ser. Sin duda, el Ser no admite ninguna negación. Por esto decimos que no existe una dialéctica del Ser [...]. Pero ni siquiera en el nivel de los entes constituye el no-ser una verdadera negación. La dialéctica versa sobre el ser limitado, contingente y mudadizo de los entes; y desde luego, el Ser permanece inafectado por el no-ser inherente al ser que cambia. Si este no-ser minúsculo se equipara a la negación mayúscula, entonces ya no estamos ante la evidencia elemental de que la Nada no es. Nos encontramos más bien ante una paradoja de la razón: la existencia de un ser limitado produciría la limitación del Ser.<sup>289</sup>

Es la posibilidad fáctica de esta negación mayúscula —mayúscula porque es de fuerza mayor— la que tuvo en vilo al pensamiento nicoliano y la que exige ahora repensar la cuestión. La razón de fuerza mayor, tal como se ha señalado, es la posibilidad patente de esta paradoja de la razón: la posibilidad de una contra-dicción ontológica y, con ella, de una indiferencia, también onto-lógica. El problema es que ni el símbolo ni la dialéctica nicoliana —que encuentran en la complementariedad de los opuestos su característica más esencial— permiten pensar esta posibilidad, sino que, al contrario, se resisten una y otra vez a darle cabida. Y cuando intentan pensarla, no pueden sino hacerlo sólo como algo externo y ajeno al ser y al *logos* mismo.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, § 34, p. 210.

<sup>290</sup> Es muy llamativo el hecho de que, en la *Crítica*, tan pronto como Nicol comienza a tematizar el símbolo, enseguida desvía la mirada hacia el problema de la relación entre el *logos* y el ser no-simbólico, es decir, hacia el problema de la representatividad implícita en el acto dialógico. Este problema, que Nicol señala allí como crucial para la tarea crítica, es lo que, conforme avanza la argumentación, va constituyendo el misterio del *logos*: la misteriosa pero patente unidad ontológica entre materia y *logos*. Hay un límite que la razón no puede rebasar. Y, sin embargo, la razón es simbólica en sus operaciones. Se decanta así la cuestión afirmando que el ser es símbolo del ser, supuesto necesario de la ontología y de frente al misterio.

De ahí que tanto el misterio, al final de la *Crítica*, como la misma razón de fuerza mayor, queden tematizados y señalados por el planteamiento nicoliano como externos a la razón: son límites en tanto aquello que está más allá de la razón, aquello que ésta no puede abarcar en modo alguno, que la rebasan y, en esa medida, definen su ámbito de operación o la constriñen. Considerados de este modo, se ha dicho, tanto el misterio como la razón de fuerza mayor trascienden de manera radical al *logos*. Y éste no puede hacer frente ni al misterio ni a las operaciones de la nueva razón.

Sin embargo, se ha señalado también, existe la posibilidad de un acercamiento distinto a dicha problemática, que permita considerar ambas cuestiones —que en última instancia son la misma: la del límite de la razón—, no dirigiendo la vista a lo que estaría más allá de la razón, sino hacia el interior de ella misma. Este acercamiento no se distancia radicalmente del planteamiento nicoliano, pues no busca negar el carácter positivo del símbolo ni de la dialéctica y afirmar, contrariamente, una supuesta negatividad absoluta como base ontológica de la contra-dicción. Es decir, no busca afirmar la Nada. La contra-dicción ontológica en la que se ha insistido no tiene como fundamento la Nada absoluta. Lo que se busca con esta otra vía es admitir que, en la positividad misma del símbolo, puesto que no es absoluta, cabe la posibilidad de una negación radical —que tampoco es absoluta.

Desde esta otra perspectiva podría incluso aventurarse un décimo sentido del no-ser: *no-ser* como *ser contra-dictorio*. Este décimo sentido no sería reductible a un referente positivo, pues no se remite a un ente determinado, sino al ser en tanto indiferenciado ontológicamente. ¿A qué remitiría la negación de la contra-dicción? A aquella posibilidad que el planteamiento nicoliano se niega a admitir: la posibilidad de una contra-dicción positiva, expresiva ella también, aunque negativa por su función misma, esto es, negar al ser ontológicamente. Con otras palabras: remitiría a la positividad de la indiferencia al afirmar que ésta es también, a su manera, una dádiva, una expresión del *logos*.

Lo que, puesto así, viene ahora a resaltar y que desde el planteamiento nicoliano queda velado, no tematizado al menos de manera explícita —aunque sí intuido en cierto sentido—, es el carácter ambiguo del *logos* y de sus operaciones: éste abre y cierra, acrecienta y disminuye al ser. Se trata, en suma, de considerar la posibilidad contra-dictoria que, sin duda alguna, acompaña al *logos*, pensándolo en el nivel propiamente ontológico que le

corresponde —y no sólo en el lógico-formal. Ya Horneffer, en sintonía con esta idea, considera lo siguiente:

La contradicción tiene dos vertientes: puede ser meramente lógica [...] Pero puede ser también onto-lógica, cuando en lugar de formar, de-forma; en lugar de afirmar, niega; cuando *produce* destrucción. Y es que el logos es ambivalente: su poder dialéctico se presta para transformar lo dado (los entes y el hombre mismo) en una “bella armonía” o en una “desproporcionada disonancia.”<sup>291</sup>

Hay que acentuar esta ambivalencia del *logos*. Para ello, la noción nicoliana del símbolo es insuficiente. Y, sin embargo, es una ganancia irrenunciable para la crítica de la razón. Es necesario, entonces, repensar el símbolo, pero esto sólo es posible desde la luz que ha posibilitado el planteamiento nicoliano. Así pues, el camino que se intentará recorrer en el siguiente apartado no se propondrá ir más allá del símbolo tal cual lo piensa Nicol, para extender su alcance y dominio de tal manera que permita alcanzar lo que estaría más allá de él, a saber, el misterio y la razón de fuerza mayor. Por el contrario, buscará radicalizar el fundamento mismo del símbolo, reconociendo en él su posibilidad contra-dictoria. No se tiene que ir más allá de la razón para encontrarse con aquello que la contra-dice, sino sólo mirar atentamente en lo más íntimo de ésta.

Ya Platón, en el *Sofista*<sup>292</sup>, reconocía la importancia de salvar el error, la apariencia, la falsedad y, en suma, el no-ser, al considerarlos existentes y, en consecuencia, atravesados por el género mayor del ser —el no-ser que, incluso, se coloca en paridad con el ser, pues también atraviesa al resto de los géneros mayores. El riesgo que se corre, de no salvarlos, es quedar incapacitado para hacerle frente al sofista. De igual manera, hay que salvar la contra-dicción, hay que salvar al diábolo *inherente* al símbolo. Sólo entonces quedará completa la crítica de la razón simbólica, en la medida en la que se logre dar cuenta del rasgo diabólico de esta razón. El riesgo que se corre, de no hacerlo, es que la razón quede incapacitada para hacerle frente al peligro mayor que la constituye.

---

<sup>291</sup> R. Horneffer, *op. cit.*, § 14, p. 155.

<sup>292</sup> *Sofista*, 236d y ss.



## 8. Símbolo y diábolos: crítica de la razón simbólico-diabólica

En el presente apartado se mostrará el *diábolos* presente en el *símbolos* —no como una operación ajena o radicalmente distinta a éste, pero tampoco como si se tratara de *lo mismo*— como un correlato imprescindible e irrenunciable del símbolo. La intención es revisar la noción nicoliana de símbolo vista en el apartado anterior para ahondar en ella y señalar la ambigüedad de la razón, misma que Nicol alcanzó a divisar, pero que no consiguió tematizar con suficiente profundidad como para caer en la cuenta de su importancia para la crítica de la razón simbólica.

Símbolos y diábolos se dan correlativamente en toda operación de la razón: *la razón es simbólico-diabólica*. Para ello, habrá que acentuar la operación diabólica inherente al símbolo. Sólo así se podrán vislumbrar con propiedad los límites de la razón y de sus operaciones. Sólo de este modo estará completa la tarea crítica de la razón. Con otras palabras, a continuación, se llevará a cabo una *crítica de la razón simbólico-diabólica*.<sup>293</sup> Del cumplimiento de esta tarea dependerá la posibilidad de llevar a cabo una crítica y reformulación de la noción nicoliana de una razón de fuerza mayor.

### §30. La acentuación del *diábolos*

En el apartado anterior se ha abordado la noción de símbolo nicoliana y se han señalado sus virtudes y sus limitantes, de los cuales el más relevante es la incapacidad del símbolo nicoliano de poder pensar la contra-dicción, pues ello impide, a su vez, pensar al *logos* en su auténtica ambigüedad. Así, se parte a continuación de la idea nicoliana del símbolo y, sin separarse de ella, sino, por el contrario, ahondando en ella para percibirla de forma más radical, se pregunta ahora por el modo como sería posible la contra-dicción desde el símbolo. Símbolos es complementariedad. ¿Es posible, desde el símbolo, la contra-dicción?

---

<sup>293</sup> Este no es el primer intento de una crítica de la razón en este sentido. Ya Ricardo Horneffer, en un texto de reciente manufactura, titulado “Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica” (2019), ha ensayado una aproximación a tal empresa. Allí, Horneffer intenta sostener “que unión (símbolos) y separación (diábolos), o son lo mismo, o se dan al unísono.” Y denomina a esta correlación entre símbolo y diábolos como la capacidad *simbodiabólica* del *logos*. Coincido con Horneffer cuando sostiene que símbolo y diábolos *se dan simultáneamente*, pero discrepo de la idea de que símbolo y diábolos sean lo mismo, o que sean unísonos. Su relación es, en todo caso, *di-sonante*, por discordante: lucha, *agonía*.

El símbolo reúne lo distinto y posibilita su unidad, sin que ello implique la pérdida de su diferencia, sino que, contrariamente, mantiene en tensión dicha diferencia para poder reunir lo distinto en unidad armónica. Esta unidad nunca es completa, absoluta, siempre hay un dejo de *separación*, una cierta *distancia* entre lo reunido. Esto es un rasgo clave de la dialéctica, tal como se ha visto. Sin embargo, esa diferencia —y la distancia que ella implica—, considerada desde una perspectiva dialéctica, termina siendo siempre derivada o secundaria. Allí reside el problema de la noción nicoliana del símbolo. En el fondo, la diferencia queda ontológicamente reducida a la unidad dialéctica que le antecede, la condiciona y posibilita —por eso no puede constituirse nunca como tal una contra-dicción y, en consecuencia, ésta queda proscrita de toda relación simbólica. En el origen, y al final, está siempre la idea de una unidad ontológica, como condición de posibilidad de la diferencia misma y de sus alcances. Aun cuando la *diferencia* sea también *ontológica*, ésta queda pensada siempre en términos dialécticos como una unidad —compleja, pero unidad al fin y al cabo—: como complementariedad, como mismidad, como armonía, etc. El símbolo nicoliano, pues, no permite pensar una diferencia *de origen* ni, por tanto, una contra-dicción ontológica.

Y, sin embargo, no es posible ir más allá del símbolo. Habrá que insistir, entonces, en la diferencia, y detenerse en ella lo suficiente para poder vislumbrar la posibilidad contraria a la unidad del símbolo, sin dejar de lado al símbolo mismo. Habrá que insistir en la *separación* que la diferencia implica. *El símbolo reúne. El diábolito separa.* ¿En qué sentido el *diábolito* es inherente al símbolo? “El *diábolito* está en los detalles”, dice la voz popular, por lo que, antes de abordar esta pregunta, es necesario revisar brevemente el término *diábolito*, para esclarecer el sentido en el que se utilizará en el consiguiente desarrollo —ajeno a todo planteamiento religioso, moral o valorativo— y desde el cual se intentará relacionarlo con el símbolo.

La figura del *diábolito*, como contraparte de Dios —en la significación que esta palabra tiene para el cristianismo— es bien conocida por su actitud *disidente*: “¿Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: subiré al cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono, y en el monte del testimonio me sentaré, a los lados del norte; sobre las

alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo.”<sup>294</sup> Y, no conforme con separarse él mismo de Dios, va por el mundo buscando fieles confundidos —y otros no tanto— para seducirlos con palabras y promesas dulces, y llevarlos por el mal camino, ese de senda alegre y final llameante y eterno, a cambio del bien máspreciado para el hombre: su alma.

El nombre de este carismático personaje encuentra su justificación en el sentido de la palabra *diábolo*, la cual, en su uso cotidiano, calificaba a un individuo que, de manera cizañosa, atribuía falsas palabras, intenciones o actos a alguien: un “calumniador”. Por ello se utilizaba originalmente para designar a aquel individuo cuya función era la de *contradecir* las afirmaciones del contrincante en un juicio.<sup>295</sup> El *diábolo* era un *contradictor*. La etimología de esta palabra, de origen griego, sin embargo, no remite tanto al sentido negativo y maniqueista al que suele asociársele, ni al de la calumnia; remite, más bien, a la idea de *separación*: δίαβολος, del prefijo διά- ‘a través de, mutuamente, completamente, aparte’ y la raíz βάλλειν ‘arrojar’. *Diábolo* es aquello que se arroja a través de algo o entre dos cosas, para separarlos.<sup>296</sup>

Este sentido es, como se puede observar, el contrario del símbolo —que comparte la misma raíz: *bállein*. Si acotamos la noción del *diábolo* a su sentido etimológico, como “separación”, entonces hay que sostener que el símbolo lleva consigo al diábolo, en la medida en que la reunión del símbolo implica una diferencia y, por ende, una cierta *separación*. Desde el planteamiento nicoliano, como se ha señalado, este rasgo diabólico se presenta como algo derivado y no como ontológicamente originario, al contrario del símbolo y su operación: para Nicol, lo ontológicamente originario es la unidad dialéctica, la complementariedad.

Ahora bien, sin pretender invertir la balanza ni, por ello, intentar poner en el origen a la diferencia y hacer de la unidad dialéctica algo derivado, sino buscando mantener la *tensión* entre símbolo y diábolo, entre unidad y diferencia, como lo co-rrelativo o co-perteneciente y co-originario<sup>297</sup>, es necesario ahora plantear la siguiente cuestión: ya Nicol señaló el límite

---

<sup>294</sup> *Isaías*, 14:12-14.

<sup>295</sup> Cf. R. Horneffer, “Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica”, p. 5.

<sup>296</sup> Cf. entrada “diablo” del *Breve diccionario etimológico*, p. 222.

<sup>297</sup> A pesar del énfasis en el diábolo que se pretende llevar a cabo, debe quedar bien claro que diábolo y símbolo son correlativos o co-pertenecientes. Dicha copertenencia consiste en una incesante *tensión*. Partiendo de esta idea, bien podría señalarse esta copertenencia como la ambigüedad que antes se ha mencionado. La clave de su relación será, pues, la ambigüedad.

de la operación simbólica, a saber, el símbolo une sin unificar ni homologar, más bien complementa. La unidad simbólica no es nunca una unidad cabal e inmaculada. ¿Cuál es el límite del *diábolo*?, ¿cuál es la raíz y el alcance de la *diferencia* que puede llevar a cabo el *logos*?, ¿hasta dónde puede *separar* la razón? La respuesta —parcial— a estas preguntas está en el resultado de la *crítica* nicoliana —producto de un diálogo con Heidegger—: la *diferencia ontológica* es el límite. Esta respuesta, sin embargo, está incompleta porque Nicol se empeñó en acentuar un solo aspecto de la diferencia ontológica, aquel que redirige dialécticamente esta diferencia hacia la reunión en que consiste la complementariedad. Con ello, no deja lugar a la posibilidad de que la diferencia pueda dirigirse, también, a una separación radical —irreductible a complementariedad—, sin por ello implicar un rompimiento o una escisión total y, en consecuencia, una disolución de la relación simbólica.

Desde el primer capítulo de esta investigación se ha insistido en la posibilidad de una contra-dicción ontológica y de una indiferencia onto-lógica. Ha de valer ahora el término de diábolo para referirnos a las mismas y para terminar de redondear ambas nociones, al menos en lo que a la raíz ontológica de su posibilidad se refiere. ¿Puede el diábolo, como inherente al símbolo mismo, hacer diferir o separar al grado de quebrar, de romper o fracturar la relación simbólica, sin que ello implique deshacerla? Sí, es posible, y quizás en esto reside todo el asunto de la cuestión: si el resultado es una rotura total, una fractura completa de la relación simbólica, entonces no hay vuelta atrás, no hay ya más que decir; si, por el contrario, la rotura es parcial, pero es efectivamente un rompimiento, entonces se podrá señalar que el *logos* es, en todas sus operaciones, al mismo tiempo simbólico y diabólico.

La aparente dificultad reside en hacer ver que un rompimiento tal es posible. Sin embargo, es bien patente, y no se tiene que ir más allá de las operaciones de la razón simbólica para percibirlo. Basta con detenerse atentamente en el momento diabólico del símbolo, en la diferencia que éste produce y mantiene como parte de su operación de complementariedad. Si se fija la atención en dicho momento, se verán dos cosas: que no es un momento derivado, sino que está en el origen de la operación simbólica misma, y que implica una separación que, si bien no llega nunca a ser absoluta, sí resulta *definitiva*. En la separación del símbolo, hay también una renuncia necesaria, una pérdida insalvable, un silencio implícito. El símbolo lleva consigo al diábolo, y éste a aquél. Símbolo y diábolo se correlacionan o copertenecen de manera necesaria. Por ello, su relación ha de comprenderse desde la *ambigüedad*: como

un *tensar* siempre en direcciones diversas, que reúne a costa de separar y separa a costa de reunir ontológicamente. ¿Cómo es esto así?

Es importante insistir en que el presente planteamiento no es un cambio de dirección drástico ni un giro violento respecto de la noción nicoliana del símbolo. Es apenas un pequeño desvío, apenas un cambio de acento en el problema, para hacer que suene aquel aspecto que, si bien está presente en el planteamiento nicoliano, pasa desapercibido. El diábolo tiene que resonar con más fuerza en el símbolo para mostrar el tremendo peso de aquello que se presenta, en primera instancia, como lo más liviano, lo más ligero, lo más *libre*: la dádiva del ser. Y este cambio en la sílaba tónica del problema, en su entonación, ha de resultar, aquí sí, en la toma de una dirección distinta del planteamiento nicoliano. El punto de partida es el mismo, pero las consecuencias que se obtendrán son distintas e incluso hasta contrapuestas, en cierto modo, de una parte importante de las tesis nicolianas sobre el problema de un peligro mayor.

Por otro lado, quizás el ejemplo más patente de una operación ambigua, simbólico-diabólica, se halla en dos rasgos de la condición humana que Nicol extrajo de la figura de Fausto, y que denominó respectivamente “mito fáustico” y “ley fáustica”. Se revisarán a continuación ambos rasgos.

### §31. El *diábolo* inherente al símbolo

La figura de Fausto es bien conocida por venderle el alma al diablo. Harto de saber tanto y no saber al fin y al cabo nada digno de mención<sup>298</sup>, Fausto decide apostar el alma con Mefistófeles a cambio de sus servicios para alcanzar todo lo que, en una vida dedicada al saber, no pudo. Y firma así, con sangre, el pacto:

¡No temas, no romperé este pacto! El uso de todas mis fuerzas es precisamente lo que aquí prometo. Levanté demasiado la cerviz, y ahora soy sólo uno de los tuyos. El gran espíritu me repudió, la naturaleza se cierra ante mis pies, el hilo del pensamiento ya está roto, náuseas me da desde hace tiempo todo saber; ¡calmemos pues en las profundidades de la sensualidad nuestras ardientes pasiones! ¡Que en los impenetrables velos del encanto se encuentre ya dispuesto todo milagro! ¡Precipitémonos en el zumbir del tiempo, en el rodar eterno del acontecer!, y que luego dolor y placer, éxito e infortunio se sucedan como les venga en gana, pero que el hombre actúe sin descanso.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> “He estudiado, ¡ay!, filosofía, jurisprudencia y medicina, y también, ¡por desgracia!, teología; profundamente, con apasionado esfuerzo. Y heme aquí ahora, ¡pobre loco!, tan cuerdo como antes lo fui. [...] ¡Y sólo veo que nada podemos saber!” Johan Wolfgang von Goethe, *Fausto*, 354-359 y 364.

<sup>299</sup> J. W. Goethe, *Fausto*, 1741-1759.

Es arriesgada la apuesta en la que uno se juega lo más preciado que tiene, el alma. El hombre, sin embargo, no puede vivir de otra forma que apostando su ser mismo en cada paso que da, en cada decisión que toma, en cada camino que recorre. Por eso la vida del hombre es una constante *agonía*. Y Nicol encontró, en la tragedia de Fausto, dos rasgos complementarios de esta condición humana en los que, tomados de la manera adecuada, se puede avistar la ambigüedad símbolo-diábolo que se ha mencionado anteriormente. Al primero lo denominó, en un texto temprano, “el mito fáustico”.<sup>300</sup> El segundo figura hacia el final de la *Metafísica de la expresión* como “ley fáustica”. Lo que está en la base de ambos es, precisamente, la ambigüedad.

El primero, el mito fáustico, lo refiere Nicol de la siguiente manera:

Hacer y conocer, verdad y error, vida y muerte: *ser o no ser*. Éste es el problema. Éste es el nombre del problema. Pero, *what is in a name?* ¿Qué ser hay en el nombre? Porque el problema mismo no existe mientras no se ve, y no se ve mientras no tiene nombre. Los hombres ven con las palabras, y no con los ojos. Y mientras no hay palabra no hay ser, sino esa niebla informe y opaca a la que los griegos llamaban caos. El ser es forma, y la forma, o la horma, o la norma del ser es la palabra. Al caos se oponen el *nomos* y el *logos*. Y por esto en el principio fue la palabra, que quiere decir: en el principio la palabra dio forma al ser. Sin niebla ni tiniebla: “Hágase la luz”, y la luz se hizo por obra de la palabra. El verbo es ser y es obrar, por tanto, al mismo tiempo. Y el verbo es tiempo, y éste es el secreto del ser en el tiempo, y no otro. Y éste es el mito fáustico del hombre: *que no puede tener nunca lo que busca, y que no puede existir sino buscando*.<sup>301</sup>

En el ser humano, toda acción está condenada, en cierto sentido, al fracaso. Y el mito de Fausto es un claro ejemplo de este hecho. Lo que importa, sin embargo, no es tanto el inevitable fracaso, sino la razón ontológica del mismo. Toda acción que lleva a cabo el hombre en la búsqueda de una meta determinada, sin duda alguna, lo acerca a ella y le permite cambiar, crecer, *ser más*; y, sin embargo, ni este cambio ni este crecimiento ni este *ser más*, le permiten nunca alcanzar de forma plena su objetivo. Fausto se pasó la vida entera dedicándola al estudio de la filosofía, la medicina, la jurisprudencia, —y “¡por desgracia!”— la teología. En un último intento desesperado por cumplimentar su meta, incluso recurrió a

---

<sup>300</sup> “El mito fáustico”, conferencia pronunciada en el Ateneo Español de México, el 6 de septiembre de 1949, en conmemoración del centenario de Goethe. Cf. E. Nicol, *La vocación humana*, pp. 58-75.

<sup>301</sup> E. Nicol, “El mito fáustico”, p. 69. Aunque la referencia a *Hamlet* es evidente, llama la atención que Nicol haya decidido cambiar, en la pareja de contrarios “ser” y “no ser”, la conjunción, presente en las demás, por una disyunción, cuando la lógica misma del planteamiento debiera implicar que la relación entre “ser” y “no ser” no es disyuntiva, sino complementaria. Las primeras y las últimas cursivas son mías.

la magia, pero el resultado fue siempre el mismo: “¡Y sólo veo que nada podemos saber! ¡La sangre con esto se me hierve!”<sup>302</sup> Condición irrenunciable tanto como irremediable para el ser humano.

La razón ontológica de esta condición no es otra que el carácter limitado del ser humano, su finitud. El ser humano es un ser finito, que no lo puede todo, que, como indica Nicol, no puede tener lo que busca, pero tampoco puede dejar de seguir buscando, aunque le lleve el alma en ello. Después de todo, como se ha indicado, el precio de esta búsqueda, por superficial o muy dedicada que sea, es siempre el mismo: el propio ser. Y resulta tan irrenunciable esta condición, que ni a cambio de su alma puede Fausto saciar su sed. Lo sabe bien Mefistófeles desde un inicio y se lo echa en cara, apenas un momento después de haber firmado el contrato:

Fausto.— ¿Qué soy, entonces, si no me es posible alcanzar la corona de la humanidad a la que tienden todos mis sentidos?

Metistófeles.— Tú eres, al fin de cuentas..., lo que eres.<sup>303</sup>

Ni el diablo lo salva.<sup>304</sup> De la finitud y de sí mismo sólo lo salvan Dios y el amor de Margarita: “Hemos arrancado del mal a un digno miembro de los espíritus: «Quien siempre aspira y se afana, a ese podemos salvar». Y ya que el amor en las alturas le hizo compartir su gracia, el bienaventurado cortejo de corazón le agasaja.”<sup>305</sup> Pero ese ya es otro cuento que trasciende los alcances de la investigación fenomenológica. Fenomenológicamente no hay salvación de este límite irrebasable: el hombre, por propia cuenta, de su propia finitud, no se salva, ni se escapa del radical compromiso que ella implica para su existencia.

Finitud es apertura y ello debe remitir a la idea, anteriormente señalada en esta investigación, del carácter indeterminado del ser humano. Esa apertura, se ha indicado, es una apertura ambigua, porque no es una indeterminación total y absoluta, además de permanecer siempre en la incertidumbre de sí misma. Es una apertura limitada por la

---

<sup>302</sup> J. W. Goethe, *op. cit.*, 364-365.

<sup>303</sup> *Ibid.*, 1803-1806.

<sup>304</sup> Y ésta es, quizás, su virtud, su fuerza. Si el diablo salvara, sería Dios. Pero como es el diablo, hace algo mejor: radicaliza al hombre en su propio ser, en la medida en que lo confronta de modo directo con su propia finitud y le muestra su carácter de condición irrebasable. Quizás por eso Mefistófeles da esa “misteriosa” definición de su persona cuando se presenta a Fausto: “Parte soy de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre el bien provoca.” Cf. J. W. Goethe, *Fausto*, 1335-1336. El mal es, al fin y al cabo, un bien para el hombre.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 11934-11941.

situación concreta del hombre mismo y por las decisiones que éste va tomando, a partir de las cuales conforma, bien o mal, su vida.

Esto debe ahora remitir a la noción contraria de la apertura en el hombre — por la cual resulta efectivamente ambigua: incompleta e incierta—, a saber, la idea de un cierre: *la apertura implica siempre, al mismo tiempo, un cierre, una renuncia*. La apertura en el hombre, que en primera instancia parece algo tan ligero, tan liviano, tan indeterminado, tiene su propia densidad, su propio peso. Sin este peso, la finitud no sería lo que es, ni sería la vida del hombre, como lo muestra el mito fáustico, una constante *agonía*: una lucha constante cuyo resultado siempre es ambiguo, incierto. Este peso es lo que Nicol refiere en la *Metafísica de la expresión* como “ley fáustica”. Señala el filósofo catalán lo siguiente:

Hemos llamado ley fáustica a un aspecto dialéctico que se resume en estos términos: *la vida se paga con la vida, toda ganancia implica una renuncia*. De esta manera se expresa el costo de la libertad. Pero la libertad es comunitaria, y procura otras ganancias en la coexistencia: además de lo positivo que se presenta con el acto propio, lo negativo que es la renuncia se compensa en y por el acto ajeno.<sup>306</sup>

La libertad, el juego de posibilidad, de apertura que conlleva la finitud en el hombre, tiene un alto costo: lleva consigo una renuncia irreparable. Así lo refiere el mismo Fausto: “En cualquier traje sentiré bien la tortura de la angustiosa vida terrenal. Para entregarme al juego soy muy viejo; muy joven, ¡ay!, para el deseo olvidar. ¿Qué puede ofrecerme ya este mundo? Renunciar debes, debes renunciar; tal es la eterna cantinela que en todos los oídos resuena, la que, durante toda nuestra vida, nos canta con voz ronca cada hora.”<sup>307</sup> Esa renuncia es su carga, su peso, lo que impide que el ejercicio de la libertad en el hombre sea cuestión banal y que, al contrario, implique una responsabilidad mayor —y, dicho sea de una vez, también la posibilidad de un *peligro mayor*.

Como se ha mencionado, el hombre se juega su propio ser con cada decisión que toma, un juego en el que cualquier ganancia, por poca que sea, exige su respectiva pérdida. Cada paso que da Fausto en pos de la sabiduría es, al mismo tiempo, una renuncia a cualquier otra forma de existencia.<sup>308</sup> Por eso termina solicitándole a Mefistófeles una vida nueva. Y,

---

<sup>306</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §39, p. 280. Las cursivas son mías. He de señalar que discrepo con la caracterización que Nicol hace de esta renuncia como “negativa”. Ni la renuncia, ni la merma que ella implica pueden reducirse a términos de positividad y negatividad, como si fuera la contraparte de una pretendida positividad dialéctica.

<sup>307</sup> J. W. Goethe, *op. cit.*, 1544-1553.

<sup>308</sup> “Bien es verdad que tengo más juicio que todos esos fatuos, doctores, maestros, curiales, frailucos; no me atormentan ni escrúpulos ni dudas, no me asustan ni el diablo ni el infierno: en recompensa me ha sido



aun así, esta segunda oportunidad sigue siendo insuficiente. La finitud conlleva siempre una pérdida, una separación, un rompimiento irreparable —pues no hay sutura que pueda subsanarla— de lo que pudo haber sido. *La renuncia, y la merma que ella implica, es ontológica*. No sólo porque, claramente, quien renuncia de esta manera a una posibilidad vital, ve mermado su ser, sino además porque en la consciencia de esa pérdida, lo perdido se hace patente como tal. Incluso adquiere voz propia en el arrepentimiento, y hasta puede ser el motivo de la venta del alma, como le sucedió a Fausto. La pérdida no es, pues, pura y simplemente “negativa”, a pesar de ser el efectivo silenciamiento de una posibilidad vital.

Por otro lado, es llamativo el modo como Nicol intenta aminorar el peso de esta renuncia, remitiendo a la idea de la comunidad y del otro como símbolo, como complemento del individuo. Toda la dialéctica nicoliana, y la idea misma del símbolo, llevan esta dirección: ponen el acento en el aspecto “positivo” del símbolo, en la complementariedad y con ello queda relegado su carácter limitado, es decir, el hecho de que el símbolo no re-unifica, no “salva” las distancias, sólo acerca lo diferente. La distancia siempre permanece, junto con la pérdida que ella implica, y ni siquiera la compensación dialéctica de la comunidad alcanza para retribuir completamente esa pérdida. En términos ontológicos, no hay algo tal como una retribución dialéctica de la pérdida. Fenomenológicamente la pérdida permanece y se hace patente en el carácter finito del ser humano, tiene allí su expresión. Queda por ver todavía el sentido de esta expresión.

Hay, entonces, irremediabilmente una pérdida, una ausencia insalvable, pues algo se separa y se pierde definitivamente: ahí está el diábolo, y ni la presencia del otro salva la renuncia, ni veinte vidas le hubieran alcanzado a Fausto para alcanzar la sabiduría, ni una vida plena. Éste es el cambio de acento que se señalaba anteriormente: sin perder de vista la complementariedad del símbolo, hay que enfatizar la separación que este mismo conlleva, y sobre todo enfatizar su carácter irreductible a la unidad complementaria del símbolo.

El diábolo —en tensión con el símbolo— separa y, al separar, rompe. Esta rotura es una pérdida, una merma<sup>309</sup>, como correlato de la donación que conlleva la

---

arrebata toda alegría, y no me imagino saber nada en concreto, no me imagino poder enseñar, ni mejorar ni convertir a los hombres. Tampoco tengo bienes ni dinero, ni decoro ni mundanos lujos; ¡ni un perro quisiera vivir así más tiempo!” J. W. Goethe, *Fausto*, 366-376.

<sup>309</sup> Como se verá más adelante, no ha de entenderse esta pérdida ni esta merma como algo meramente pasivo y negativo, como un mero descuento, una mera falta o carencia, frente a una pretendida unidad previa o posterior.

complementariedad del símbolo. Y ni siquiera la comunión más armónica que el símbolo pudiera lograr salvaría al ser humano de esta merma. Pero es que no sólo es eso, sino que además, toda donación está dada siempre a costa, precisamente, de una pérdida: entre más se acerca Fausto a la sabiduría, más alto es el precio, hasta llegar al colmo de pagar el precio más alto, a saber, su propia alma. Y, sin embargo, tampoco es una renuncia ni una pérdida absoluta, es decir, que rompa por completo y niegue su aspecto simbólico. Antes bien, el diábolo está siempre en plena tensión con el símbolo y depende de la confrontación con éste para poder darse. No es *puro* diábolo, ni es *pura* pérdida. *El diábolo es simbólico porque se co-pertenece con el símbolo.*

El símbolo —en tensión con el diábolo— reúne y, al reunir, conjunta. Esta conjunción es una donación, es ser más, como correlato de la merma que conlleva la separación del diábolo. Y ni siquiera la separación más radical de que el diábolo es capaz<sup>310</sup> puede escindir por completo al hombre de aquello con lo se complementa. Pero, todavía más, toda merma está dada siempre en favor de una donación: por eso Fausto arriesga la apuesta y vende el alma, porque alguna ganancia lleva con ello, a saber, un instante, aunque efímero, de plenitud:

¡Sí! Ese es todo mi anhelo, esa es la suprema verdad: sólo merece vida y libertad quien ha de conquistarlas diariamente. [...] Quisiera ver ese hormiguero humano pisar tierra libre como pueblo libre. Podría decirle a ese instante: «¡Detente, eres tan bello! La huella de mis días en la tierra no podría disolverse en eones». En el remusgo de tan alta dicha disfruto ahora el supremo instante.<sup>311</sup>

La ganancia es mínima, apenas el barrunto de un ideal, pero vale la pena perder el alma por ello. No es, como se puede ver, una ganancia absoluta, es decir, que retribuya por completo la pérdida ni que niegue por completo la separación del diábolo.<sup>312</sup> Antes bien, el símbolo está siempre en plena tensión con el diábolo y depende de la confrontación con éste para poder darse. No es *puro* símbolo, ni *pura* donación. *El símbolo es diabólico porque se co-pertenece con el diábolo.*

---

<sup>310</sup> Esta renuncia radical es la *contra-dicción ontológica*. El diábolo es, pues, como se verá más adelante, lo que posibilita y abre lugar en el símbolo y en la razón simbólica para que ésta se pueda presentar como razón contradictoria o, tal como dio por llamar a Nicol, *razón de fuerza mayor*.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 11573-11586.

<sup>312</sup> La “superación” del diábolo, la auténtica *relicación*, está al final de la obra. Pero esos son otros cuentos, saltos de fe que, fenomenológicamente, no vienen al caso.

Esta es la lección faústica que puede tomarse de la lectura nicoliana: el ser humano es un ser finito, y eso significa que es un ser posible, abierto; esa apertura lleva consigo siempre una pérdida, un cierre. Por eso el modo de ser del hombre es ambiguo, agónico. La razón también es ambigua: a la base de toda operación del *logos* está, como bien enfatizó Nicol, la complementariedad simbólica, pero igualmente se debe reconocer que está, al mismo tiempo, una separación, una distancia que, tensando en dirección contraria, evita que la complementariedad devenga en unificación, así como la complementariedad evita que dicha separación devenga en una escisión.

En toda acción del *logos* está, al mismo tiempo que el símbolo, el diábolo. Más aún: al símbolo lo limita el diábolo y a éste el símbolo. Ninguno de los dos es reducible al otro en términos dialécticos, es decir, no vale decir que símbolo y diábolo se “complementan en la *unidad del logos*”, porque entonces se estaría dando la preferencia, nuevamente, al símbolo como más abarcante o más originario que el diábolo. No son lo mismo, ni son unidad. Pero tampoco son contrarios, ni una dualidad: negativo o positivo, bien o mal, etc. No se anulan mutuamente, ni la presencia de uno implica la ausencia del otro. Mejor es decir que se co-pertencen en constante lucha, conflicto, un tensar en direcciones opuestas: símbolo-diábolo, apertura-cierre, mismidad-diferencia, complementariedad-separación, es decir, agonía, ambigüedad, finitud, límite. Éste es el límite de la razón simbólico-diabólica y, para señalarlo con toda propiedad, hay que revisar, desde el horizonte que posibilita este límite, el resultado de la crítica nicoliana de la razón simbólica.

### **|§32. Crítica de la razón simbólico-diabólica**

“El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y co-ordena en la unidad del Ser”, sostiene Nicol al final de la *Crítica*. Ahora es claro que el símbolo, así pensado, como pura complementariedad, no basta. Hay que sostener, también y al mismo tiempo, que *el ser es diábolo del ser*. Esta nueva formulación no es una que sustituya a la anterior y que se ponga ahora en su lugar. Por el contrario, en conjunto con la anterior, intenta brindar una comprensión más radical de la cuestión. ¿Qué implica que, además de simbólico, el ser sea también diabólico? Al contestar esta pregunta se verá en qué medida el presente planteamiento se separa del nicoliano y toma su propia dirección.

Nicol, a lo largo de su obra, insiste una y otra vez en el carácter absoluto del ser. Tesis ésta que queda cuestionada, hasta cierto punto, con el resultado de su *Crítica de la razón simbólica*. Si el ser es símbolo del ser, ello implica un desdoblamiento en que consiste el *logos*. Éste no es otra cosa que el acto simbólico que el ser efectúa sobre sí mismo, acrecentando aquello que, en tanto absoluto, se pensaba que no podía ni acrecentarse ni disminuir. Con el nacimiento del *logos*, sin embargo, *hay más ser*. Lo absoluto sufre un incremento. ¿Puede también *haber menos ser?*, ¿es posible que el ser sufra una merma? Por donde se busque en el planteamiento nicoliano, esta posibilidad queda apenas formulada como pregunta, y no tematizada como un problema fundamental para el *logos*. Por otro lado, en rigor, Nicol nunca se separa de la tesis del absoluto positivo. Incluso llega a afirmar, en la *Metafísica de la expresión* —y esta tesis es consistente con otras tantas que sostiene a lo largo de distintas obras<sup>313</sup>— que el ser no olvida:

La re-presentación de la existencia pasada no es ese intento nostálgico de recuperar lo que ya no es. Nunca vuelve lo que sucedió; pero lo que fue sigue siendo. Hay mengua e incremento. El hombre carga su pasado, lo recuerde o no.

El recuerdo no es más que la actualidad consciente y selectiva de algo que puede igualmente quedar olvidado. El ser no olvida.<sup>314</sup>

Se observa aquí, nuevamente, una reducción de la mengua o pérdida —en este caso señalada como “olvido” — a la unidad dialéctica del ser —del diábolo al símbolo. El hombre es finito, y porque es finito olvida, pero este olvido no cala hondo, no es ontológico, es óptico. La mengua es sólo una suspensión temporal, el olvido no llega al ser porque el ser, puesto que es absoluto, permanece, por eso el ser no olvida.

Si se ha de insistir en que, al mismo tiempo que el ser es símbolo del ser, también es diábolo de sí mismo, entonces lo anterior no puede sostenerse sin más. El ser es simbólico y, por eso mismo, se *dona: se expresa, es más*. Pero es también diabólico y, en este sentido, también se *retrae* y, por ello, se *pierde: se silencia, merma*. ¿En qué sentido se retrae y se pierde? Se retrae y se pierde porque nunca se presenta, de una sola vez, como unidad absoluta,

---

<sup>313</sup> Por ejemplo, la tesis de que el ser es *indiferente* en la *Crítica de la razón simbólica* —misma que ya se ha señalado anteriormente en esta investigación—; o la tesis de la eternidad del ser, cuya presencia absoluta es anterior y posterior a la presencia del hombre, en “Fenomenología y dialéctica”. Sostiene ahí Nicol: “Por el hecho simple de que “Hay Ser”, y sólo ser, y de que nunca sufre mengua ni ganancia, el ser es actualidad final *ab initio*; o sea que no tiene inicio. [...] De hecho (pues ésta es cuestión de hecho, y no sólo de razón), el ser era presencia antes de que naciese en el mundo la conciencia, que no es sino una forma de ser; y cuando la existencia humana haya concluido su ciclo, el ser seguirá siendo *el dato*.” Cf. p. 101.

<sup>314</sup> E. Nicol, *op. cit.*, §26, p. 191.

sino que se presenta diferido y, en específico, como diferencia ontológica: se presenta como apertura, como posibilidad en lo determinado, como ser del ente, dicho de múltiples maneras. Se retrae y se pierde porque, para dar lugar a la apertura y posibilidad de un ente determinado, ha de quedar cerrada una posibilidad distinta, es decir, que en cada donación el ser se retrae, entendiéndose por ello que se niega a donarse por completo en cada ocasión. La apertura conlleva consigo un cierre, en tanto este retraerse del ser.

En el cierre —en tensión con la apertura— el ser se retiene, restándose presencia, es decir, expresión y, por ello, se acalla. Este acallamiento es una pérdida, una merma —como correlato de la donación que conlleva la apertura. Y ni siquiera la donación más plena y cabal que la apertura pueda posibilitar salva al ser de esta merma. Por el contrario, toda dádiva está condicionada y conlleva siempre una pérdida.

Es sumamente importante que esta pérdida no se entienda en un sentido meramente pasivo, bajo el cual sería una especie de descuento o resta ontológica, como si una parte del ser fuese aniquilada o borrada. Comprenderla en este sentido sería ver la pérdida en términos puramente negativos. Por el contrario, hay que señalar que mermar significa disminuir, reducir —“hacer volver” —, retraer. Cuando el ser merma es porque se *re-siste* a darse, se constriñe, se cierra, no cede ni acompaña. Mermar es dejar de ser, dejar de darse el ser. Y en este dejar, el ser se pierde. La prueba de que no se trata de una pérdida puramente negativa está en el hecho de que es, a su manera, expresiva, es decir, se dona.

En ese sentido, esta pérdida no es otra cosa que el silencio que acompaña a la expresión y que remite a aquello que queda silenciado por la expresión misma. En lo dicho hay siempre una ausencia, algo no-dicho, en el sentido de lo que se resiste a ser dicho, lo que se sutrae a la palabra, aquello que no puede ser mentado, pues sólo así se escucha lo expresado. Esta resistencia es una negativa rotunda con la que el ser se silencia, y este silencio lo merma en tanto lo constriñe, no le permite donarse. Debe señalarse que de esta caracterización del silencio queda fuera el silencio diciente, el silencio expresivo, ese que, en reiteradas ocasiones, dice más que mil palabras. El silencio al que aquí se alude es, en todo caso, al que Pascal enuncia sus *Pensées*<sup>315</sup>, que es el mismo por el que Nicol llegó a identificar ser y materia.

---

<sup>315</sup> “El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra”. Cf. “XV. Transición del conocimiento del hombre a Dios” 126, p. 153.

Este silencio y esta merma, sin embargo, nunca son absolutos de modo tal que impliquen un cierre por completo de la posibilidad de ser escuchados, aunque sea, precisamente, como una resistencia, como una negativa. De hecho, esta negativa se muestra sólo en la palabra —*logos*— que intenta mentar lo que se resiste a ser dicho, pues es a partir de ella, de su decir, que logra hacerse oír. Así, por ejemplo, sólo en la invitación a una conversación, la piedra puede tomar la palabra y expresar su negativa a conversar, su silencio rotundo y definitivo. Calla así la piedra:

—Vete —dice la piedra—.  
Estoy herméticamente cerrada.  
Hasta partida en pedazos  
estaremos herméticamente cerradas.  
Hasta pulverizadas  
no dejaremos entrar a nadie.

—Soy de piedra —dice la piedra—.  
Y forzosamente debo guardar la seriedad.  
Vete de aquí.  
No tengo músculos para la risa.

—Grandes y deshabitadas salas —dice la piedra—  
pero no hay sitio en ellas.  
Hermosas, quizás, pero no para el gusto  
de tus pobres sentidos.  
Puedes conocerme, jamás me sabrás.  
Dirijo a ti toda mi superficie,  
con todo mi interior te doy la espalda.

—No entrarás— dice la piedra—.  
Careces del sentido de formar parte.  
Ningún otro sentido sustituye al de formar parte.  
Ni siquiera la vista afilada hasta llegar a ver todo  
te servirá de nada sin el sentido de formar parte.  
No entrarás, tienes quizás una idea de este sentido,  
apenas su germen, su imagen.

—Si no me crees —dice la piedra—.  
habla con la hoja, te dirá lo mismo.  
Con la gota del agua, que te dirá lo mismo que la hoja.  
Al fin pregunta a un cabello de tu propia cabeza.  
Me parto de risa, la risa, una risa enorme,  
con la que no sé reír.

—No tengo puerta — dice la piedra.<sup>316</sup>

---

<sup>316</sup> Wislawa Szymborska, “Conversación con una piedra”. En un intento por ilustrar aquello a lo que me estoy refiriendo, y con perdón de la poeta, me tomo el diabólico atrevimiento de *separar* el poema, para que se pueda

El cierre está siempre en constante tensión con la apertura, y se debe a la confrontación con ésta para poder darse. *El cierre también abre o libera, porque se pertenece con la apertura.*

En la apertura —en tensión con el cierre— el ser se dona, adquiere presencia, es decir, expresión y, por ello, se enuncia. Este decir es una donación —como correlato de la merma que conlleva el cierre. Y ni la merma en su forma más radical, en su indiferencia más definitiva,<sup>317</sup> en su silencio más rotundo, logra acallar por completo al ser, ni evitar que se done de algún modo. Al contrario, tal indiferencia y tal silencio están dados a costa de una dádiva. Esta dádiva es la expresión —*logos*— que confronta al silencio y que persiste en hacer hablar, por toda vía, a aquello que el silencio tan celosamente guarda y se resiste a ser dicho. Esta persistencia es la expresión con la que el ser se dona, y esta expresión lo acrecienta.

La dádiva conlleva un incremento: hay más ser. Y, no obstante, no puede ser una ganancia absoluta, una dádiva absoluta que done al ser por completo y, con ello, disuelva por completo el silencio de la piedra y su negativa a conversar, es decir, no logra nunca compensar la pérdida del cierre, el silencio rotundo y definitivo de la piedra. Por el contrario, la piedra permanece cerrada, retraída, aun ante la más sincera invitación a conversar:

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo, déjame entrar.  
Quiero entrar en ti,  
mirar alrededor,  
tomarte como aliento.

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo. Déjame entrar.  
Vengo por pura curiosidad.  
La vida es la única ocasión.  
Quiero pasear por tu palacio,  
y luego visitar a la hoja y a la gota de agua.  
No tengo mucho tiempo para todo.  
Mi mortalidad debería conmoverte.

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo, déjame entrar.

---

apreciar con mayor claridad los dos momentos que lo componen: diábolo, la negativa de la piedra a conversar, y símbolo, la invitación a una conversación.

<sup>317</sup> Aquí ha de entrecerse la posibilidad de una *indiferencia onto-lógica*. El diábolo es, también, lo que posibilita y abre lugar en el símbolo y en la razón simbólica para que ésta pueda silenciar al ser.

He oído que hay dentro de ti grandes salas deshabitadas,  
jamás vistas, hermosas en vano,  
sordas, sin el eco de los pasos de nadie.  
Reconoce, que tú misma sabes poco de eso.

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo, déjame entrar.  
No busco en ti refugio para la eternidad.  
No soy infeliz.  
No soy indigente.  
Mi mundo vale el retorno.  
Entraré y saldré con las manos vacías.  
Y como prueba de mi presencia allí,  
diré tan sólo palabras,  
a las que nadie dará fe.

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo, déjame entrar.  
No puedo esperar dos mil siglos  
Para entrar bajo tu techo.

Llamo a la puerta de una piedra.  
—Soy yo, déjame entrar.<sup>318</sup>

La apertura está siempre en plena tensión con el cierre, y depende de la confrontación con éste para poder darse. *La apertura también clausura, porque se co-pertenece con el cierre.*

La apertura del ser es ambigua, pues conlleva, como bien señaló Nicol, una posibilidad y una donación; pero también se debe reconocer que conlleva, al mismo tiempo, un cierre, un silencio, y una merma que es resistencia. En esto radica el carácter simbólico-diabólico del ser, y esto es lo que se señala cuando se afirma que *el ser es el símbolo y el diábolo del ser*: en toda dávida del ser hay, al mismo tiempo, una renuncia del ser a darse. Más aún, la dádiva está limitada por esta renuncia que ella misma implica, y toda renuncia pende siempre de la dádiva. Ninguna es reducible a la otra en términos puramente simbólicos o dialécticos, es decir, que no es posible afirmar que son dos aspectos complementarios del ser. Pero tampoco son reducibles a términos puramente diabólicos: no son una dualidad. Es más adecuado afirmar que el ser, de origen, está *dislocado, diferido*. Por ello ha de sostenerse que éste no sólo se dona, sino también se cierra, se resiste, y esta merma es ontológica, porque

---

<sup>318</sup> W. Szymborska, “Conversación con una piedra”.



toda posibilidad, toda apertura implica ya una imposibilidad, un cierre, que nunca es absoluto, pero que sí es definitivo: el ser merma y en esa merma se pierde algo de manera irremediable.

El ser, contrariamente a lo que sostiene Nicol, sí olvida. Hay ser: hay apertura, hay complementariedad, hay más ser; pero también: hay cierre, hay separación, hay pérdida, hay olvido. Nuevamente, no se trata de una unidad ni de una dualidad, sino de lucha, tensión: el ser es apertura y cierre, símbolo y diábolo, mismidad y diferencia, complementariedad y separación. Esta idea no es otra que la misma que ya Aristóteles había señalado en la *Metafísica* —lo es, al menos, en un sentido posible de su interpretación—: el carácter *ambiguo* y *equivoco* del ser: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos.<sup>319</sup>

Así pues, frente al absoluto positivo, frente al Ser con mayúscula, hay que sostener ahora que *el ser es finito*<sup>320</sup>: es agónico, ambiguo. Éste es el resultado de la crítica de la razón simbólico-diabólica. Y éste es el límite de la razón simbólico-diabólica: el símbolo implica complementariedad, nunca completa o cabal, nunca absoluta, siempre pendiente del diábolo; el diábolo implica una separación y una pérdida, nunca completa o cabal, nunca absoluta, siempre pendiente del símbolo; el símbolo pende del diábolo y éste de aquel, en constante tensión y lucha irresoluble e irreductible a unidad o dualidad. Símbolo y diábolo son correlativos en todas las operaciones del *logos* y en la copertenencia de éste con el ser.

Sólo desde el horizonte de esta crítica es que puede plantearse de manera adecuada la posibilidad de un peligro mayor para el ser humano, para el *logos* y para el ser, es decir, un peligro propiamente onto-lógico. El peligro mayor no crece ni se da fuera del *logos* ni de la dádiva del ser, sino en su entraña misma. Como se había señalado anteriormente: ahí donde crece lo que salva, crece también el peligro. ¿Cómo entender, desde este punto de partida, el fenómeno que Nicol denominó como *razón de fuerza mayor* y la indiferencia onto-lógica que éste implica?, ¿cómo es posible la contra-dicción de la razón? La clave, en adelante, para la crítica y reformulación de la razón de fuerza mayor que se intentará como punto final de esta investigación, reside en el aspecto diabólico de la razón. Consiste en lo siguiente: lo que

---

<sup>319</sup> *Metafísica*, IV, 1003a.

<sup>320</sup> Esta tesis, en clara discrepancia con el planteamiento nicoliano, ha sido ya señalada en otro sentido por Horneffer: “*el Ser ya no es*, como insistió la tradición metafísica que inició con Parménides, *presencia necesaria, eterna y acabada*, sino una *posibilidad...*” Cf. R. Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, §18, p. 197.

Nicol denominó como razón de fuerza mayor no es sino la apuesta moderna de la razón — una mala apuesta, como la de Fausto.

### **9. La razón simbólico-diabólica: análisis crítico de la noción nicoliana de *razón de fuerza mayor***

Nicol despliega y explica los rasgos de la razón de fuerza mayor en *La reforma de la filosofía*, constituyendo este desarrollo la primera parte de lo que denominó como una “crítica de las dos razones”, correspondiente a la crítica de la razón de fuerza mayor. El resultado de dicha crítica es una aporía, un “primer misterio” para la razón. Una vez definidos los rasgos de la razón de fuerza mayor, su proceder y el alcance de sus operaciones, Nicol llega a la conclusión de que ésta es una razón, de fondo, totalmente distinta que la razón simbólica: esta última es expresiva, vocacional, histórica, creativa, libre, posible, pertenece a la existencia y tiene su base en la verdad; mientras que la primera es una razón nueva, inexpressiva, artificial, pragmática, calculadora y sistemática, y se impone con fuerza mayor sobre la existencia, instaurando un nuevo régimen de homogénea indiferencia. La razón de fuerza mayor, de este modo, se alza como un muro irrebable para la razón simbólica, un límite externo, un peligro que amenaza con reducir todas sus operaciones.

En la revisión de estos rasgos<sup>321</sup>, se llegó a la conclusión de que, de todos ellos, el más importante es el de la inexpressividad, pues en él se hace patente el alcance ontológico de las operaciones de la nueva razón. Éstas consisten, fundamentalmente, en una negación ontológica, una *contra-dicción ontológica* que intenta imponer a la razón simbólica un silencio radical. La razón de fuerza mayor es, en este sentido, inexpressiva, porque silenciar, ontológicamente, el rasgo expresivo de la razón simbólica, lo constriñe, lo reduce y merma su posibilidad.

A su vez, puesto que este constreñimiento se impone con fuerza mayor, resulta que no sólo la razón simbólica se ve silenciada sino que, con ella, también el ser. Este silencio, sin embargo, no es el acontecimiento que Nicol señala con el misterio que encarna la palabra misma, en el cual el *logos* “emerge” de la materia al *logos* y de éste “vuelve” a aquélla, al

---

<sup>321</sup> Cf §6 de esta investigación, donde se abordó esta parte del planteamiento nicoliano.

silencio e indiferencia constitutivos del ser antes del nacimiento del *logos*. Por el contrario, el silenciamiento que la nueva razón impone se da por “razón de fuerza mayor”, es decir, de manera artificial, de manera producida. La razón de fuerza mayor impone por necesidad una cierta *indiferencia onto-lógica*. Finalmente, ante tal imposición no queda más que esperar el cumplimiento de tan fatídico destino: la pérdida de la capacidad expresiva en el ser humano y, en consecuencia, del ser. La razón queda enmudecida, silenciada por impotente, pues su fuerza —que es siempre finita— no alcanza para hacer frente a la nueva razón.

El peligro, así señalado por Nicol, es sin lugar a dudas un *peligro mayor*. Con base en la reformulación de la razón, como razón simbólico-diabólica, propuesta en el apartado anterior, este peligro se presenta todavía como *mayor*, aunque aparecerá tematizado de modo distinto, sin el fondo ni el consecuente diagnóstico negativo que conlleva el planteamiento nicoliano. El peligro mayor, en efecto, es la *indiferencia onto-lógica*, la posibilidad de un silenciamiento de la razón y del ser; pero la base o el fundamento de dicho peligro no es una fuerza mayor, sino la razón sin más. El peligro no reside más allá de la razón —en otra razón extraña y externa—, ni depende de otra cosa que no sea la razón misma. Es, pues, un peligro y un problema *de* la razón, *del logos*.

Esto es así porque no hay una razón simbólica y, además —aparte, de forma externa y claramente distinguida de ella— una razón de fuerza mayor. La razón es una y la misma. Pero su proceder no es meramente simbólico, como afirmó Nicol, sino también diabólico, como he intentado mostrar en el capítulo anterior: la razón es simbólico-diabólica. No hay que buscar más allá de la razón para dar con la *contra-dicción*, la *indiferencia ontológica* y el silencio que las acompaña, pues es la misma razón la que articula y expresa este silencio. ¿Cómo lo hace?, ¿cuál es el alcance ontológico del mismo?

Se revisará, a continuación, el rasgo *inexpresivo* de la razón en tanto que simbólico-diabólica, para dar cuenta de aquello en que consiste su posibilidad contra-dictoria, así como la indiferencia onto-lógica que ella implica. Posteriormente, en un ejercicio crítico con la noción nicoliana de razón de fuerza mayor, se abordará y dará cuenta del resto de los rasgos que Nicol le atribuyó, para ver en qué sentido son o no atribuibles a la razón simbólico-diabólica. Análisis que, como punto final, ha de dirigir a un replanteamiento del peligro mayor que, actualmente, pone en jaque el porvenir de la filosofía y del ser humano. Así, pues, se procede a elaborar en este último apartado, partiendo de la noción de una razón simbólico-

diabólica, una revisión crítica del concepto nicoliano de la razón de fuerza mayor, con miras a replantear dicha noción y conseguir un nuevo acercamiento al problema de un peligro mayor.

### **§33. La inexpresividad de la razón simbólico-diabólica**

La razón de fuerza mayor, dice Nicol en la *Reforma*, no se dona, es inexpresiva. Es inexpresiva porque, en primer lugar, en su proceder no se presenta nunca la necesidad de explicitar sus motivos ni de dar razón de ellos, sino que los da por sentado. Lo necesario no necesita explicación, sino que se impone con la misma fuerza de su necesidad. No es que sus motivos sean imposibles de ser expresados, explicados o puestos en palabras, simplemente no lo requieren. Lo necesario es racional, pero no expresivo.

Ahora bien, esta inexpresividad conlleva consecuencias más importantes de lo que en primera instancia pudiera parecer, porque este carácter inopinado con el que la nueva razón se impone, sin dar lugar a cualquier objeción o cuestionamiento, trae como consecuencia fundamental el silenciamiento de la razón simbólica. El carácter fundamentalmente expresivo de la razón queda, de este modo, negado. La consecuencia de este silencio, impuesto desde fuera, desde la necesidad, ya se ha señalado: la razón simbólica va mermando en sus operaciones y se va limitando al ámbito que la razón de fuerza mayor le permite, mismo que, con mayor frecuencia cada vez, va disminuyendo, al contrario del dominio de la nueva razón. El constreñimiento progresivo de la razón simbólica apunta a la posibilidad de un silenciamiento total de la misma o, lo que es lo mismo, la imposición de la uniformidad en el hombre como único modo de ser.

En esta operación coercitiva de constricción que lleva cabo la razón de fuerza mayor de manera indiferente —pues ni siquiera es algo que explícitamente se proponga dentro de sus objetivos o su itinerario—, reside el peligro mayor que intenta mostrar el planteamiento nicoliano. Si el régimen de esta nueva razón se llega a imponer, el ser del hombre peligra. La decisión última respecto de esta imposición no corresponde a la razón simbólica, puesto que es una imposición externa, y es, por ello, inapelable: no queda más que esperar su fatídico advenimiento. Lo único que le queda a la razón simbólica es alzar la voz y denunciar ese destino, señalarlo como un peligro mayor, externo e indiferente por sus operaciones, pero terriblemente importante por sus consecuencias.

Frente al carácter extrínseco que Nicol le quiere atribuir a este peligro mayor y frente a la dualidad de razones por la que se decanta en la *Reforma*, se ha señalado lo siguiente: por un lado, que este peligro mayor se caracteriza por poseer dos rasgos todavía ontológicos, es decir, todavía en relación con la razón simbólica y no totalmente externos a ella. El peligro mayor consiste, en términos ontológicos, en una contra-dicción ontológica y una indiferencia onto-lógica en el *logos* mismo. Por otro lado, como se ha mostrado en el apartado anterior, la razón es ambigua: es simbólica y diabólica al mismo tiempo.

Nicol supo muy bien identificar y definir el aspecto simbólico de la razón; pero no así su aspecto diabólico. Por el contrario, escindió este aspecto de la razón y lo extrapoló en el concepto de una razón de fuerza mayor. Puesto que no estoy de acuerdo con esta extirpación, con esta desambiguación de las dos razones, he rescatado el rasgo de la ambigüedad para acentuar el diábolo en el símbolo y afirmar el carácter simbólico-diabólico de la razón. ¿Cómo entender el peligro mayor si partimos, no de una dualidad de razones, sino de una razón que en sí misma es ambigua?, ¿cómo entender su carácter inexpresivo y todos y cada uno de los otros rasgos que Nicol le atribuyó en la *Reforma*?, ¿son sostenibles todavía todos y cada uno de ellos?

La razón, en tanto simbólica, es expresiva, con todo lo que ya se ha visto que esto implica. La expresión reúne simbólicamente. El *logos*, donándose a sí mismo, dona el ser y lo acrecienta. Como bien señalara Nicol, “*Hay más ser desde que se puede hablar del ser.*”<sup>322</sup> Si además, como se señaló, se lleva esta tesis nicoliana a sus últimas consecuencias, incluso habría que sostener que sin *logos* no hay propiamente dicho ser. Ser y *logos* se copertenece en la posibilidad que le es propia a ambos. El ser es símbolo del ser. Ésta es una cara de la conclusión a la que llega la crítica de la razón simbólica, en tanto que *el misterio de la gratuidad del ser y del logos*. La otra cara, que es la que Nicol apunta con la indiferencia de la materia respecto del *logos*, es la que ahora ha de mostrarse en su sentido propiamente ontológico, al evidenciar ese otro aspecto del *logos*, el diabólico, que remite necesariamente a aquello que se ha denominado como una pérdida, una merma —en tanto resistencia— y un silencio. Con otras palabras, es necesario explicitar el carácter inexpresivo presente en la expresión misma y, por tanto, en el *logos* en tanto simbólico-diabólico. La razón también es

---

<sup>322</sup> E. Nicol, *op. cit.*, § 17, p. 130.

inexpresiva porque en su expresión concede y brinda espacio para una resistencia y un cierto silencio.

Así, cuando Nicol advierte en la *Crítica* que en la operación simbólica de la razón están implicados, no sólo el ser expresivo —en su diversidad de yo y no-yo—, sino también el ser de lo *no expresivo*, se percata al mismo tiempo del carácter indiferente que acompaña a este último y que pone en cuestión el alcance auténticamente ontológico del *logos*. Sostiene Nicol:

Los interlocutores quedan afectados, o sea convertidos de alguna manera, según el contenido de la conversación. En realidad, son conversos constitutivamente: destinados por la forma simbólica de su ser a convenir el uno con el otro, y ambos con el ser. Los demás seres no poseen la facultad congénita de conversión. Y sin embargo, *la presencia en el orbe real de un ser que habla del ser confiere a todas las cosas una especie de disposición pasiva, inexplicable porque no está incluida en su esencia. Inexplicable y a la vez indispensable*. El yo y el tú se requieren mutuamente para ser lo que son, y para alcanzar el ser ajeno. Ambos requieren este ser para llegar el uno al otro. Pero el ser ajeno no requiere nada para ser lo que es. La doble dependencia es el motivo de la perplejidad. Pues *el habla es justamente aquello que abre una brecha entre el nos-otros y lo otro*. La alteridad del ser no-humano implicaría in-comunicación.<sup>323</sup>

En este pasaje, Nicol intenta señalar como un rasgo definitorio de “lo otro” su carácter inexpresivo, es decir, su carácter ajeno e indiferente respecto la operación simbólica del *logos*<sup>324</sup> —de donde posteriormente derivará la idea de la indiferencia de la materia y del misterio del surgimiento de la palabra. Es necesario tomar una dirección distinta al planteamiento nicoliano: el carácter inexpresivo e indiferente no reside en “lo otro”, como algo absolutamente ajeno, insondable y hasta misterioso, sino que pertenece a la razón. ¿De qué manera?

Nicol está señalando un fenómeno que —en esto no se equivoca— es fundamental para dar razón del carácter auténticamente *onto-lógico* del *logos*, pero el modo como decide abordarlo no es el fenomenológicamente adecuado. El fenómeno es el siguiente: en el acto simbólico se muestra, por medio del *silencio* de las cosas, una cierta *resistencia* al diálogo, un *retraerse* a la operación simbólica del *logos*, una *inexpresividad* que pareciera alejarlas o separarlas —como la piedra de Szyborska. Desde las cosas, pues, se impone un *silencio*. Ahora bien, si se quiere atender fenomenológicamente este dato, no se debe atribuir su razón última a la esencia de algo ajeno respecto de la razón, sino que ha de resaltarse el papel y la

---

<sup>323</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, §37 pp. 237-238. Las cursivas son mías.

<sup>324</sup> Afirmación ésta bastante cuestionable si partimos desde una perspectiva fenomenológica: de “lo otro”, como algo más allá e independiente del *logos*, no es posible afirmar o negar algo.

responsabilidad que el *logos* mismo lleva en la mostración de dicho fenómeno. Tal como lo afirma el propio Nicol —aunque quizás sin reparar demasiado en las implicaciones—: “el habla es justamente aquello que abre *una brecha* entre el nos-otros y lo otro”. Es el *logos* el que abre la *distancia* entre los participantes de la relación simbólica. Al final de cuentas, esa “incompatibilidad” que señala Nicol entre el ser de la expresión y lo inexpressivo, se hace patente sólo y únicamente por el *logos*. Sin el *logos*, esta diferencia simplemente no aparece, no es fenómeno. ¿Cuál es el papel que el *logos* juega en la resistencia de las cosas a ser dichas? El papel del *diábolo*: separa.

En las operaciones del *logos* es patente que éste intenta reunir lo distinto. En este intento persistente —pues el resultado posible no agota ni satisface la pulsión que lo origina— reside el carácter simbólico del *logos*. Pero es igual de patente que, para poder reunir lo distinto, necesita al mismo tiempo mantener una cierta distancia entre lo reunido. Esta distancia no es, como quiere hacer creer Nicol, una incapacidad del *logos*, de cara a la naturaleza inexpressiva de “lo otro”. No es, pues, una distancia que anteceda al *logos* y con la cual se encuentre y tenga que lidiar. Por el contrario —en sentido estricto, es decir, fenomenológico—, es un producto de su quehacer, perteneciente a su carácter diabólico.

No es que “lo otro”, dada su naturaleza, se resista a la reunión simbólica que intenta el *logos*, sino que es el *logos* mismo es el que *guarda y mantiene* la distancia entre lo diverso. ¿Cómo sucede esto? La razón no sólo *reúne* al señalar lo que comúnmente atraviesa a todas las cosas, a saber, que *son*; sino que también *separa* al señalar aquello que en las cosas impide una reunión absoluta y total, a saber, que *son siendo*. Esto es: cada una de ellas es un ente particular y diferente de aquello que comúnmente las atraviesa. De este modo, hace patente en ellas una resistencia, un no ceder a lo común, un diferenciarse de lo que comúnmente las atraviesa para no confundirse con ello ni reducirse a puro y simple ser. Podría decirse que, con esto, el *logos* enfatiza ambos aspectos de la diferencia ontológica: el ser no es lo que se dice un ente, pero es siempre del ente; los entes no son el ser, pero los entes siempre son.

Esta mutua resistencia a ceder en una identificación completa entre ser y ente es lo que se quiere indicar cuando se realza el carácter diabólico del *logos*: toda reunión simbólica, toda operación de la razón implica, al mismo tiempo, esta resistencia. Así pues, con el *logos* se hace patente que lo diverso converge, pero al mismo tiempo se hace patente la inevitable e insalvable distancia entre lo diverso.

Por eso, cuando el *logos* reúne simbólicamente, no sólo expresa y dona lo común, sino que señala también, en eso común, que *hay* lo inaccesible, lo inefable, lo que no puede ser llevado a palabra. Aquello que no se deja atravesar, más que en su propia resistencia. Y el modo como se manifiesta es vía el silencio, la inexpresividad. Así, para expresar al ser, el *logos* siempre necesita silenciarlo, porque sólo puede expresar al ser de lo ente, al mismo tiempo que el ente sólo es comunicable, precisamente, porque es. Ni ser ni ente se donan a cabalidad, con la plenitud de un absoluto positivo.

Ahí están el diábolo y el símbolo, la dádiva y la resistencia que implica el *logos*, la dádiva y la resistencia del ser y del ente mismo. Con el *logos*, en tanto símbolo, el ser se expresa a sí mismo. Con el *logos*, en tanto diábolo, el ser también se silencia a sí mismo. El ser es diábolo del ser porque no sólo expresa, no sólo se dona, sino que también se retrae, se resiste y es, en ese sentido, inexpresivo. Este es el modo como ha de entenderse la inexpresividad como atributo de la razón simbólico-diabólica.

Es necesario, entonces, concluir lo siguiente: en tanto que simbólico-diabólico, el *logos* está vocado a resguardar tanto la dádiva como el retraimiento del ser, tanto su expresión como su silencio. En su mostración como ser del ente, así como en el silencio de su negativa a ser dicho, el *logos* resguarda al ser, es decir, le procura el lugar para esa mostración y para resistirse en el silencio. Ésta es la ambigüedad que constituye ontológicamente al *logos*, y esta idea es la conclusión principal de la crítica de la razón llevada a cabo de manera plena, tal como se mostró en el apartado anterior.

Es desde esta idea que trataré a continuación de dar cuenta de las nociones de una indiferencia onto-lógica y de una contra-dicción ontológica, rasgos que han de servir para redefinir la noción nicoliana de una razón de fuerza mayor, así como el peligro que ella conlleva.

#### **§34. Contra-dicción e indiferencia**

La diferencia ontológica es el esfuerzo que el *logos* hace por señalar la diferencia y copertenencia entre ser y ente: el ser no es lo que se dice un ente, pero lo es siempre del ente; ser y ente se copertenecen, no hay ser sin ente ni ente sin ser, pero ninguno es reducible al otro. Lo que *hay es siendo*. Esta diferencia, además, se caracteriza porque no es algo “hecho”, no es un dato objetivo que la filosofía encuentre dispuesto en la realidad. Es una diferencia



que el *logos* “hace”, con el afán de cumplir con su vocación, que es, precisamente, la de resguardarle un lugar a la mostración y al silencio del ser, procurar que ninguno caiga en el *olvido*.

Es, además, un hacer que debe mantenerse constante. No basta con que el *logos* haga de una vez y para siempre la diferencia ontológica, sino que ésta es, por el contrario, más bien un esfuerzo por mantener en la memoria la vocación propia del *logos* y su copertenencia con el ser, es decir, su responsabilidad para con él. Así pues, la diferencia ontológica es un “producto” del *logos*. Sin *logos* no hay diferencia ontológica. ¿En qué podría consistir una *indiferencia onto-lógica* y cómo sería posible?

La indiferencia onto-lógica es un hacer contrario al de la diferencia. Si ésta consiste en señalar y mantener la diferencia y copertenencia entre ser y ente, aquélla consiste en pasar por alto dicha diferencia y omitir o negar la copertenencia entre ser y ente. ¿Cómo es esto posible? Acontece allí cuando se enfatiza un solo aspecto de la diferencia ontológica, allí cuando en vez de *diferenciar*, se intenta *distinguir*<sup>325</sup> entre ser y ente y, por ende, separar al ser del ente e insistir en que es posible ocuparse del ente descuidando el ser, o preocuparse del ser sin atender al ente, como si fuesen dos cosas, dos asuntos clara y distintamente distinguibles y, en consecuencia, tratables por separado. Es en este esfuerzo donde se da algo tal como una indiferencia onto-lógica.

El acento está en la indiferencia: se trata de eso, precisamente, de contrariar la diferencia, insistiendo, “haciendo” que ser y ente figuren como cosas bien distintas y, por ello, inconexas, independientes, sin mantener relación alguna, siendo *indiferentes*. Y es *onto-lógica* por dos razones: porque implica un silenciamiento del ser mediante un autosilenciamiento del *logos*, y porque implica necesariamente al *logos*. De hecho, el *logos* es el único que puede llevarla a cabo como tal, al igual que con la diferencia ontológica. ¿Cómo “hace” el *logos* la indiferencia onto-lógica?

En tanto simbólico-diabólico, el *logos* muestra y mantiene al ser en el ente y en el silencio de su resistencia. Pero cuando el *logos* pierde de vista la correlación de ambos momentos, del hecho de que su operación es siempre y en todo momento simbólico-

---

<sup>325</sup> La diferencia es ontológica, la distinción óptica. La diferencia separa sin implicar por ello una dualidad, sino que apunta hacia la *copertenencia*, es decir, a la relación que guarda aquello diferenciado. Mientras que la distinción separa para señalar una *dualidad*, por ello apunta hacia los rasgos o atributos contrastantes entre aquello distinguido.

diabólica, entonces corre el riesgo de enfatizar alguno de sus aspectos. Cuando esto sucede así, entonces el *logos* se *contra-dice*, pues no es capaz de cumplir con su vocación. Ya sea que el *logos* pretenda que sus operaciones son puramente simbólicas o diabólicas, en ambos casos va contra su propia ambigüedad, queriendo ocultarla, disolverla, disimularla o pretendiendo que no está constituido por ella. Al mismo tiempo, se preocupa del ser con total indiferencia del ente y se ocupa del ente con total indiferencia del ser, perdiendo de vista su copertenencia y la diferencia ontológica. Contrariamente, toma como punto de partida de sus operaciones la indiferencia.

Con esta operación, la razón reniega de su propia condición ambigua y pretende poder alcanzar aquello que está más allá del límite que la constituye. La consencuencia es doble: por un lado, el *logos* pierde de vista y se enajena de aquello que lo constituye de manera principal; por otro lado, el ser queda *silenciado en el olvido*. Cuando el *logos* procede de esta manera, sus operaciones se ven mermadas, es decir, el alcance de su capacidad simbólico-diabólica se ve diezmado, acotado y enajenado, anteponiendo y reduciendo todo su quehacer a una finalidad ajena o externa a su propia condición ambigua. *El logos se olvida a sí mismo*. A su vez, el ser queda silenciado en un olvido cuya pesadez lo mantiene hundido en la indiferencia. *El logos se olvida de sí mismo y, en consecuencia, del ser*. Es de esta manera como el *logos* se *contra-dice* y esta *contra-dicción* conlleva una indiferencia onto-lógica.

Así pues, la *contra-dicción* ontológica consiste en la operación, llevada a cabo por el mismo *logos*, de enajenar su ser y de olvidarse a sí mismo, al mismo tiempo que al ser, en cuanto se copertenece con él. Es una operación *contra-dicotria* porque en ella el *logos* va contra sí mismo, contra aquello que lo constituye como tal. Y, sin embargo, es una operación que lleva a cabo con base en su condición ambigua, es decir, es gracias a ella que el *logos* puede insistir y apostar por enfatizar uno de sus aspectos, ya sea el simbólico o el diabólico: el *logos* se escinde de sí mismo y se unifica en la indiferencia y, con ello, se pierde.

Lo importante es hacer notar que es un acto del *logos* cometido por él mismo, con base en su condición simbólico-diabólica. No es la consecuencia de un actor externo, ni de otra razón que estuviera más allá y que operara con base en una fuerza mayor. La *contra-dicción* opera con base en la ambigüedad del *logos*, y consiste en una apuesta por disolver dicha ambigüedad, por romperla en dualidad o disolverla en una unidad homogénea. Con otras palabras: la *contra-dicción* es una actitud o disposición que el *logos* puede tomar ante

sí mismo, en la que busca des-hacerse, resolver la tensión que lo constituye. Es, pues, una apuesta del *logos*, una mala apuesta, como la de Fausto, pues claramente lleva las de perder, pues esta acción contra-dictoria conlleva una pérdida, una merma de sí mismo.

Indiferencia onto-lógica y contra-dicción ontológica son las nociones que permiten, ahora, dar cuenta del fenómeno que Nicol designó con el concepto de razón de fuerza mayor. Es importante señalar que dicho fenómeno no apunta, como quería Nicol, a una razón ajena, completamente externa a la razón simbólica, que con base en una fuerza mayor lleve a cabo ciertas operaciones que intentan instaurar un régimen de fuerza mayor, régimen que, de llegar a establecerse por completo, implicaría la muerte de la razón simbólica.

Contrariamente, dicho se origina en la entraña misma de la razón, en su carácter ambiguo, en su carácter simbólico-diabólico y consiste en una disposición de la razón en la cual ésta opta por negar su propia naturaleza ambigua, enajenándose. Esta disposición no constituye un régimen ni una imposición externa, y mucho menos se ejerce por fuerza mayor. La fuerza de la razón es ambigua y su fuerza es siempre finita, limitada. Si la razón puede negarse, ha de hacerlo con sus propias fuerzas y en sus mismos términos. Así, pues, frente al planteamiento nicoliano es posible ahora sostener lo siguiente:

- 1) La razón no tiene ni puede tener una fuerza mayor. O, dicho con otras palabras: sus operaciones no están fundadas en la necesidad, ni como punto de partida ni como su objetivo final. Podrá querer atenerse a la necesidad o pretender asemejar su funcionamiento y sus operaciones a ella. Se dispone, entonces, con actitud totalitaria ante lo que le rodea. Pero ello no será nunca más que eso: una disposición, una pretensión, una mera intención. La razón es siempre *crítica*: tiene límites. No hay, por tanto, algo tal como una razón *de fuerza mayor*.
- 2) Por ende, no hay tampoco un régimen de la razón de fuerza mayor, tal como lo define Nicol. Aunque claro está que la razón, llevada por algún interés particular, puede intentar instaurarse como un régimen totalitario y sistemático. Este régimen, sin embargo, nunca podrá fundamentarse de manera válida y adecuada en algo que esté más allá de la razón ni de sus posibilidades; es decir, no podrá nunca fundarse en una fuerza mayor, ni en la necesidad de la subsistencia de la especie. Un ejercicio totalitario de la razón sigue siendo

racional, es decir, ambiguo, tanto por sus pretensiones, sus operaciones, así como por sus alcances.

- 3) En sentido estricto no hay dos razones, una razón simbólica y otra razón de fuerza mayor, externa y ajena a la primera. Hay una sola razón que opera simbólica y diabólicamente, siempre y al mismo tiempo.
- 4) Dado lo anterior, si hay un *peligro mayor*, éste no ha de ser un peligro externo, que venga de fuera a acosar y constreñir a la razón simbólica. Si así lo fuera, sería tan indiferente e indistinto como lo es el hecho puro y duro de la muerte para la vida del ser humano. Dicho con otras palabras: el peligro mayor no es el producto de una necesidad impuesta externamente, sino que ha de consistir en una posibilidad inherente a la propia razón y ha de estar arraigado en la ambigüedad misma que la constituye.
- 5) Finalmente, que el peligro sea inherente a la propia razón no significa, de ninguna manera, que quede desestimado o disminuido en tanto un problema *mayor*. La advertencia del peligro permanece y radica, en este caso, en la posibilidad de un *olvido de sí del logos* —contra-dicción ontológica— y de un *olvido del ser* —indiferencia ontológica.

Este es el punto de partida desde el cual han de revisarse brevemente, a continuación, el resto de los rasgos que Nicol le atribuye a la nueva razón, para saber si son todavía atribuibles, y en qué sentido, a la razón simbólico-diabólica. Así, pues, además de la inexpresividad, Nicol le atribuye los siguientes rasgos a la razón de fuerza mayor: a) no es la razón pura; b) su fuerza no es la del poder humano, sino que es poderosa, tiene fuerza mayor; c) no reside, entonces, en el hombre; d) no es autoconsciente ni autoreflexiva y carece de interioridad; e) es pragmática: calculadora, ordenadora y programática, y f) sus operaciones son uniformes, unívocas y sistemáticas; finalmente, g) no es verdadera, h) ni pacífica.

Si la razón es simbólico-diabólica, entonces el fenómeno señalado por Nicol no refiere a una razón distinta. Sucede que la razón no es sólo ni únicamente simbólica. No opera, por ende, con fuerza mayor. La fuerza de la razón está acotada por su límite más radical, a saber, la ambigüedad símbolo-diábolo que la constituye. Todas sus operaciones constituyen, en su fondo, la tensión de esa ambigüedad. Esa tensión es su fuerza que, como la razón misma, es finita. Finalmente, su residencia no es *sólo* el ser humano, mas no porque

sea ajena a éste, sino porque no le pertenece de manera exclusiva. La razón pertenece por igual, aunque no en el mismo sentido, tanto al “ser de la expresión” como al “ser no expresivo”. Le pertenece a ambos en tanto que la “inexpresión” es parte de la razón misma —es el diábolo de la razón— y no un atributo esencial de aquello que Nicol denominó como “lo otro”. Así mismo, se co-pertenece con el ser. Dado todo lo anterior, ninguno de los dos primeros rasgos señalados por Nicol puede seguirse sosteniendo. Y el tercero se sostiene sólo si se le entiende de modo distinto al expresado por el filósofo catalán.

Por otro lado, no es un hecho exclusivo y distintivo que la razón pueda ser pragmática y, con ello, que sus operaciones procuren ser siempre calculadas y programáticas, ni que busque en sus resultados la uniformidad, la univocidad y la sistematicidad. Ninguno de estos atributos, como ya se ha dicho anteriormente, son de inicio siquiera contrarios al proceder ordinario de la razón. Ni la pragmaticidad, ni el cálculo, ni la programación, ni la uniformidad, ni la univocidad, ni la sistematicidad son, por sí mismos, elementos que contradigan el carácter ambiguo de la razón, como tampoco contradecían su carácter simbólico en el planteamiento nicoliano. Todos estos atributos son coherentes con el carácter ambiguo de la razón y pueden ser simbólicos y diabólicos al mismo tiempo.

Así, por ejemplo, la uniformidad es una forma de unidad, y en este sentido es simbólica; pero es una unidad que requiere de la indistinción y homogenización para poder funcionar, y en este sentido es diabólica, pues separa de sí mismo aquello que reúne para sumirlo en la indiferencia en que consiste la uniformidad. La uniformidad no niega, pues, la ambigüedad de la razón, sino que la requiere para poder establecerse como tal. Así, pues, lo importante no es tanto que la razón sea uniforme, sino la *pretensión* de operar *sólo y únicamente* de manera uniforme. Esta pretensión no reside en estos rasgos mencionados por Nicol, sino en una disposición decidida de la razón misma. Todos estos rasgos señalados, pues, no son elementos que caractericen como tal el fenómeno de un peligro mayor. Son, en todo caso, el modo como este peligro puede manifestarse: son un síntoma y no el verdadero peligro. ¿En qué consiste el verdadero peligro?

Cuando Fausto apuesta contra Mefistóteles, está apostando contra sí mismo. No sólo porque lleva las de perder, sino porque apuesta a que Mefistóteles sea capaz de disolver en él la insatisfacción que lo constituye en tanto ser humano, apuesta contra la finitud que lo conforma: si Mefistóteles logra, aunque sea mediante engaños, convencer a Fausto de que su

ser finito ya no lo es más, sino que es, aunque sea por un instante, pleno, entonces habrá ganado la apuesta y Fausto cederá los derechos que sobre su alma posee.<sup>326</sup> Tanto Fausto como Mefistófeles saben que tal proeza no es más que un engaño, pues la disolución de la agonía constitutiva del ser humano es imposible. Sólo la diluye la muerte como un hecho consolidado. Y, sin embargo, Fausto apuesta y pierde.

La promesa de Mefistófeles es falsa, pero tan tentadora, que logra enañar al filósofo. Fausto pierde porque decide caer en el engaño y, con ello, enajenarse. *Fausto pierde porque se pierde a sí mismo*. Y el precio es demasiado alto: el alma se pierde a sí misma y no es capaz ya de recuperarse sino es por medio de intervención divina. De igual manera, cuando la razón apuesta contra sí misma, es decir, cuando apuesta por la promesa de disolver la ambigüedad que la constituye, corre el mismo peligro que Fausto, a saber, el de quedar enajenada y no poder regresar a sí misma. Éste es el peligro mayor, mismo que se revisará a profundidad en el siguiente apartado.

De la lista nicoliana de rasgos que caracterizan a la razón de fuerza mayor, restan por revisar la inconsciencia, la irreflexibilidad y la ausencia de interioridad, así como la ausencia de verdad y pacificidad. Estos rasgos sí dicen algo positivo respecto del peligro mayor, pues están relacionados, como se mostrará a continuación, con la posibilidad de una indiferencia ontológica y de una contra-dicción del *logos*.

### **§35. El peligro mayor y la apuesta fáustica de la modernidad**

Cuando Nicol ubica el posible origen histórico de la razón de fuerza mayor, señala puntualmente a la modernidad y, específicamente, el modo como se manifiesta el albor del espíritu moderno en las palabras y el pensamiento de Francis Bacon. En Bacon se hace patente, por primera vez en esta época, una duda vocacional en torno al quehacer filosófico y científico:

Bacon es el primer ejemplo de una indecisión vocacional entre el saber y el hacer, sintomática en el inicio de la modernidad. [...] De lo que no está seguro Bacon es de que el quehacer desinteresado del pensamiento filosófico haya sido vitalmente suficiente. Su duda

---

<sup>326</sup> “Si alguna vez, sosegado, me tumbo en blando diván, ¡que sea ese el mismo instante de mi perdición! Si puedes alguna vez mentirme de tal modo que llegue a estar contento de mí mismo, si con placeres enañarme puedes, ¡que sea ese para mí el último día! ¡Tal es la apuesta que propongo! [...] ¡Y una tras otra!; si llegase a decirle a ese instante «¡detente, eres tan bello!», podrás entonces cargarme de cadenas, ¡hundirme aceptaré de muy buen grado!, que repiquen entonces por mí a muerto las campanas y quedes tú liberado del servicio; deténgase el reloj, caigan las manecillas, ¡que el tiempo para mí se haya acabado!” J. W. Goethe, *Fausto*, 1692-1706.

vocacional la resolvió decidiendo que las dos disposiciones eran compatibles, no sólo en una misma vida, sino *en el dominio de la propia filosofía*. Este conflicto interno conducirá en nuestros días a un predominio de la praxis sobre la teoría: el saber ya no se justifica como un medio para saber, sino como un recurso técnico del hacer.

En el terreno personal, la disyuntiva de los caminos vitales la formula Bacon de una manera que es bien conocida: como una aparente incompatibilidad entre la contemplación de la verdad y la acción política. El antecedente de este titubeo se encuentra ya en Platón.<sup>327</sup>

Lo distintivo de la situación moderna es la manera como se decide ante la disyuntiva: apuesta por un ejercicio *dominante* del quehacer científico y filosófico. Con Bacon, entonces, la filosofía y la ciencia se de-forman, pues pierden de vista la vocación que las constituye y que consiste en la búsqueda desinteresada de la verdad. En su lugar, apuestan por la búsqueda, interesada, de transformar la realidad mediante el dominio de la misma. Con este giro, filosofía y ciencia quedan sometidas y supeditadas al dominio de la praxis, dominio al que deben reportar sus aportes para la resolución de los problemas prácticos más apremiantes, si quieren justificar su pertinencia. No es ya su fundamento vocacional lo que justifica el quehacer filosófico, sino la utilidad que éste pueda rendir a la transformación del mundo. “La cuestión del para qué del saber la resolvía Bacon en los términos de una decisión pragmática que no da margen a las interpretaciones: “La meta verdadera y legítima de las ciencias no es sino la de dotar a la vida humana *novis inventis et copiis*”: de nuevos inventos y posesiones, nuevos poderes, habilidades o beneficios.”<sup>328</sup>

Esta “decisión pragmática” es *la apuesta fáustica de la modernidad*, inaugurada por Bacon. En ella ve Nicol el preludio de una razón pragmática que obedece sólo a lo necesario y que somete todo el quehacer humano a su unívoca finalidad. El rostro más visible con el que esta empresa de dominio se desarrolló durante la modernidad fue el maridaje sin precedentes que acontece entre ciencia y técnica, entre *episteme* y *téchne*: la tecno-logía. Y es en el ejercicio de la tecnología y su instrumentación cada vez más abarcante en la vida del ser humano donde Nicol confirma la instauración de un “nuevo régimen” que, de llegar a imponerse, habrá consumado el peligro mayor: la muerte del ser proteico.

Ahora bien, no obstante que es posible señalar el origen de esta razón pragmática y del peligro que ella implica hasta Bacon, Nicol es renuente a considerar que la razón de fuerza

---

<sup>327</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §5, p. 46. Llámese la atención sobre el siguiente hecho: si bien la indecisión vocacional se presenta con toda su fuerza en la modernidad, no es la primera ni la única vez que se ha manifestado. Ya en el mismo Platón se encuentra un claro antecedente.

<sup>328</sup> *Ibid.*, §5, p. 59.

mayor surja de un proyecto completamente humano e insiste en que se trata de la imposición de algo externo, aunque históricamente acontecido:

La praxis formalizada es un fenómeno sin precedentes, y ciertamente difícil de interpretar. Pero he venido pensando, cada vez con más firme convicción, que ese fenómeno sería incompatible si se considerase como resultado de un designio humano, de un programa ideado por los sabios y los hombres de empresa, mediante el cual se lograría reunir al final el pensamiento racional y la acción práctica en la unidad de un propósito común. [...] Por el contrario, se percibe en la praxis lógica una crisis de la praxis y una crisis del logos.

[...] cabe decir que la lógica es ajena a la tecno-logía, y que la cibernética no es ciencia, a pesar de su impresionante formalidad: ha sido creada, se mantiene y progresa por razón de eficiencia. La índole de esta razón es el problema. Pues es dudoso que la cibernética haya sido realmente una *posibilidad* humana. Si la eficiencia es más bien una necesidad impuesta, entonces esto significaría que la praxis va perdiendo la iniciativa, por la misma razón que la ciencia formal pierde su auténtica virtud científica: por una razón de fuerza mayor.<sup>329</sup>

Desde el planteamiento nicoliano, el origen de la razón de fuerza mayor queda velado por el ejercicio de esta misma razón: no queda claro de dónde se origina, sólo queda claro que se impone con fuerza mayor, y como se impone de esta forma, entonces es claro que no puede originarse en el ser humano, no es una posibilidad humana, sino que debe tener un origen externo. ¿Qué se ha de señalar respecto de este origen desde el nuevo punto de partida de la razón considerada en su ambigüedad?

Como se ha mencionado en el apartado anterior, el origen ontológico de aquello que Nicol denominó como razón de fuerza mayor —así como de su consecuencia más importante: el peligro mayor—, no es otro que la razón misma. La posibilidad de contra-decirse es inherente a la razón. El peligro mayor arraiga en la ambigüedad de la razón. Nicol se resiste a hacer esta afirmación porque está concibiendo a la razón sólo desde su aspecto simbólico, por eso resulta imposible que la razón pueda contra-decirse y, con ello, generar un peligro mayor, un peligro mortal para sí misma. Esta posibilidad se hace patente, sin embargo, cuando se considera que la razón también opera diabólicamente, pues con ello se abre la posibilidad de un ejercicio contra-dictorio de la razón. Así pues, la posibilidad de negarse es inmanente a la razón, literalmente emana de sí misma, y la razón puede proponerse como un proyecto silenciarse, enajenarse y perder de vista su auténtica vocación.

El peligro mayor, como se señaló anteriormente, es la muerte en vida, no la muerte definitiva. Respecto de esta última, no hay nada que decir, ni hacer. La enajenación de la

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, §7, pp. 77-78.



razón, la pérdida de su vocación al intentar ella misma contrariarse, al intentar acallarse, es esto en lo que consiste su muerte en vida. Y esta posibilidad es inherente a la razón misma en todas sus operaciones, así como es inherente al quehacer de la filosofía porque, en última instancia, es inherente a la vida. El peligro mayor es constitutivo de la vida del ser humano precisamente porque ésta es constantemente ambigua, agónica. Y en esta lucha el peligro de perderse es permanente. Claro está que no siempre se presenta con la misma fuerza, porque no se presenta por necesidad, por razón de fuerza mayor, sino por la incertidumbre constitutiva del ser humano y de la razón, luego entonces se presenta siempre como una posibilidad ambigua.

Ahora bien, que no se presente con necesidad, con fuerza mayor, no implica que deje de ser un peligro mayor. Implica sólo que no la impulsa la necesidad, sino la posibilidad, y que ésta es, por tanto, su límite mismo: la contra-dicción que la razón o que la vida humana puede llevar a cabo sobre sí misma tiene un límite, ya sea porque la fuerza de la razón es limitada o porque aquello sobre lo que se ejerce dicha fuerza es finito. La razón puede negarse y, con ello, perderse, pero esta pérdida de ninguna manera puede llegar a ser absoluta ni implicar la aniquilación total de su naturaleza ambigua. Sin embargo, el peligro sigue siendo mayor porque, como se ha explicado, toda pérdida, por mínima que sea, es irreparable y constituye una situación irremediable.

Cuando la razón se pierde, no lleva a cabo un mero o simple desvío de sí misma, respecto del cual bastase una mera corrección, un mero ejercicio *orto-lógico*, para poder encontrarse nuevamente y descontar o deshacer así esa desviación. Este desvío deja huella y forma parte, irrenunciable, de la historia de la razón, abre camino y da constancia de una posibilidad distinta de la propia razón, confirmando con ello que así opera: ambiguamente. Este desvío, entonces, no es un error que se pueda ni evitar, ni corregir, ni enderezar, ni extirpar de la razón, pues surge desde su entraña misma, la constituye. En esto último reside el carácter “mayor” de este peligro: es mayor porque es inevitable. Buscar extirparlo o evitarlo es cometer el mismo “error” de manera explícita e intencionada, pues es querer escindir de la razón algo que le es propio: su naturaleza simbólico-diabólica. Con otras palabras: es creer que la razón es puro símbolo y nunca diábolo, o viceversa.

Se ha señalado que el origen ontológico del peligro está en la razón misma, pues la posibilidad de negarse y, con ello, de perderse, está siempre latente en ella. Ya lo ha dicho el

propio Nicol: la duda vocacional se le presenta hasta al mismo Platón, y no sólo con la empresa que lo llevó hasta Siracusa en tres ocasiones, sino también en la denostación reiterada de lo sensible por ser imperfecto —aquí está el diábolo platónico— y la consecuente necesidad de una purificación —de donde la idea, en el *Fedón*, de la filosofía como una preparación para la muerte.<sup>330</sup> Ninguno de estos dos momentos constituye, sin embargo, un error vocacional para Platón. Puede ser que biográficamente la empresa en Siracusa sea un rotundo fracaso, como él mismo lo percibe en la *Carta VII*,<sup>331</sup> o que el estatuto de lo sensible como parte constitutiva de la realidad se reconsidere, como sucede en el *Parménides* y en el *Sofista*. Pero vocacionalmente ninguno de estos dos momentos de la vida o del pensamiento de Platón son una mera equivocación, sino que, por el contrario, constituyen el camino de pensamiento que este filósofo decidió recorrer. Camino que, dada la influencia de Platón para la posteridad, ha decidido también el camino de la filosofía y el pensamiento occidental, con todos sus avatares, renunciaciones y consecuencias.

Así pues, el peligro mayor le ha hecho frente a la razón una y otra vez a lo largo de su historia. Y no hay pensador en quien no se pueda hallar esporádicamente, recurrentemente o permanentemente esta misma puesta en cuestión de la vocación ambigua de la razón. El peligro mayor no consiste en un error o corto circuito de la razón, ni es una avería que pudiera ser reparada o corregida. No es, pues, un desvío de la razón, sino un camino posible de la misma. El peligro mayor, entonces, forma parte de las operaciones de la razón y sin él es incomprendible su desarrollo y evolución histórica. Cuando, sin embargo, la razón toma el camino de su contra-dicción de manera intencionada y explícita, el peligro mayor se intensifica y se presenta de manera más dominante.

Históricamente, en la modernidad —y en esto no se equivoca Nicol, ni en la ubicación histórica ni en el referente— tiene lugar una decisión importante de la razón, sobre todo por

---

<sup>330</sup> Así, afirma Platón: “¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma y del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas? [...] eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo. [...] Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. [...] En realidad, por tanto [...], los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible.” *Fedón*, 67 c-e.

<sup>331</sup> Relata Platón su respuesta a Dion ante la invitación a cobrar venganza contra Dionisio: “«...yo ya no tengo edad para hacerme aliado de guerra de nadie, pero me uniré a vosotros siempre que necesitéis reanudar vuestra amistad y favoreceros mutuamente; pero mientras estéis deseando hacerlos mal, buscad otros aliados». Esto es lo que yo les dije, porque había llegado a aborrecer mis andanzas por Sicilia y mi fracaso.” *Carta VII*, 350 d.

sus consecuencias. Esta decisión consiste en que, desde sus albores, con Bacon, la modernidad apuesta explícitamente por una razón contra-dictoria. Esa es su empresa y con ella se desarrollan gran parte de los planteamientos filosóficos de la modernidad, al menos los más trascendentes para la determinación de la senda que la época moderna ha transitado y de cuyo camino somos, hoy en día, herederos directos: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, por señalar algunos de los pensadores más dominantes y, no por nada, más referidos y estudiados contemporáneamente. ¿En qué consiste la apuesta de Bacon? Es una apuesta como la que Fausto —quien, en este sentido, es justo representante del espíritu moderno— emprende. Nicol la señala con elocuencia: “El hombre moderno llegó a divorciarse de la naturaleza para cumplir su designio de beneficiarse de ella dominándola. Ésta fue *una decisión fáustica*, y no es de extrañar que el desenlace fuera trágico.”<sup>332</sup> Bacon —y la modernidad con él— apuesta por el dominio de la razón.

Contrariamente a lo que piensa Nicol, la modernidad envidia de manera explícita y señalada, como un proyecto filosófico y humano, por la posibilidad de una razón con fuerza mayor, por una razón omnipotente, que sea capaz de comprenderlo todo y no dejar un solo resquicio para la duda. Una razón que haga posible la afirmación hegeliana de que “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional.”<sup>333</sup> Una razón tan segura y cierta de sí misma, tan clara y distinta, que es capaz de demostrar la existencia de Dios. Una razón, en fin, que puede conocer, prevenir, dominar y poner el mundo a su entera disposición. Éste y no otro ha sido el camino que la ciencia —de la mano con la técnica y, quizás por ello, con más seguridad y confianza que la filosofía— ha transitado desde la modernidad.

Esta es la forma que toma el peligro mayor en la modernidad: la apuesta de la superación de la ambigüedad de la razón mediante la imposición de la razón como un poder que progresivamente ha de ser capaz de dominar cuanto esté a su alcance. La modernidad intenta trocar —y, con ello, resolver y disolver— la ambigüedad por el afán de dominio. La expresión más acabada de este proyecto es el maridaje, antes mencionado, de la tecno-logía. Es mediante ella que la razón pudo y continúa aplicando y demostrando el poder y dominio que ejerce sobre la realidad. Su finalidad última es la instauración de dicho dominio en todos

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, §6, p. 71.

<sup>333</sup> “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Vorrede”, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 17.

los aspectos de la vida del ser humano, objetivo que se percibe hoy en día como una posibilidad palpable y, al mismo tiempo, llena de incertidumbre, ambigua.

En la *operación* de la tecnología es donde, sobremanera, se puede observar la enajenación de la razón. En ella se presentan con claridad los rasgos de la inconsciencia, la irreflexibilidad, la ausencia de interioridad, de verdad y de pacificidad. En efecto, en la implementación de la tecnología —y esto es más patente hoy de lo que pudo haberle sido a Nicol en su momento— las operaciones de la razón se ven constreñidas a un proceso meramente pragmático, durante el cual se encuentra completamente enajenada, volcada hacia el afán de dominio y atendiendo sólo aquellos elementos que le aseguren dicha finalidad: un control cabal de la vida del ser humano.

Durante este proceso la razón es pura exterioridad, pues está completamente fuera de sí, y no es capaz de redirigir la vista hacia sí misma, ya que la más mínima distracción puede hacerle perder el control que con tanto esfuerzo ha instaurado. Carece, así, de conciencia, pues opera maquinalmente; carece de interioridad y reflexividad, pues está completamente volcada fuera de sí misma. Perdida por un afán que la dirige fuera de ella misma, la razón pierde de vista por completo su ambigüedad y, con ello, el límite que la constituye, y se percibe a sí misma como ilimitada y poderosa, con fuerza mayor. Esa es la seguridad con la que la respaldan y proyectan sus avances y aditamentos tecnológicos. Desde esta supuesta fuerza mayor intenta instaurar su dominio, el cual se procura por medios coercitivos, pues no da lugar a nada que no esté previamente programado por ella. Todo aquello que figure fuera de su plan queda descartado, ignorado, relegado o eliminado, porque de incluirlo estaría dando lugar a un elemento suelto, libre, lo cual contraría su afán de dominio. Se torna, así, una razón con disposición totalitaria.

Finalmente, la verdad —así como el quehacer filosófico, en consecuencia— queda relegada de su ámbito y sustituida por la utilidad. A esta razón totalitaria no le interesa cómo sean las cosas por ellas mismas, sino el modo como pueda dominarlas de mejor manera. Es cierto, como afirma Nicol, que para este dominio necesita el conocimiento, pero este conocimiento es también ajeno a la verdad, porque no es el conocimiento de las cosas por sí mismas, de su verdad, sino el conocimiento de aquellos aspectos, aquellos datos que hacen posible su manipulación y dominio, es puro conocimiento tecnificado.

Así pues, estos atributos restantes describen la manifestación e implementación de la apuesta de la modernidad, y junto con el resto de los atributos que se consideraron acordes al ejercicio de la razón —la pragmatidad, el cálculo, la programación, la uniformidad, la univocidad y la sistematicidad— brindan una idea completa de cómo intenta operar la razón desde este proyecto de dominio. En cada uno de ellos se percibe el resultado de acentuar la posibilidad contra-dictoria de la razón, pues todos y cada uno de ellos, de manera simbólico-diabólica, van separando a la razón de sí misma, enajenándola y dejándola en un estado de indiferencia radical. La razón se pierde en el afán de poder. Afán, por otro lado, netamente humano. Por eso resulta tan tentador, por eso la modernidad consideró que valía la pena —y hoy todavía muchos siguen considerándolo así— apostar por ello.

Ahora bien, el peligro mayor se acentúa en esta época y resulta dominante porque el alcance del proyecto moderno —nacido en occidente—, hoy en día comprende e implica al mundo entero, gracias en gran parte a su tremenda efectividad. Es importante enfatizar la *efectividad* del dominio ejercido por la razón en el ámbito práctico mediante la aplicación tecnológica: la tecnología es útil, sirve, funciona, por eso el ser humano no se demora en dejarle pasar por completo a todos los aspectos de su vida, con la promesa de mejorarla y simplificarla. De ahí también la avidez de novedades tecnológicas que caracteriza nuestra época. Es increíble la velocidad con la que los aditamentos tecnológicos se van desarrollando y transitando vías cada vez más invasivas de la vida, al grado tal que se habla hoy de la obligación de la ciencia a mejorar tecnológicamente el cuerpo humano.<sup>334</sup> Sin esta funcionalidad de la tecnología, el proyecto de la modernidad no habría sido más que una utopía.

Es más que evidente que la homogénea aplicación y desarrollo de la tecnología en todos los ámbitos de la vida y en la vida de todas las personas ha dado lugar a una homogenización sin precedentes en cuanto a las actitudes y disposiciones del ser humano, lo que lo ha vuelto, hasta cierto punto, predecible. Entre más homogénea es la aplicación de esta tecnología, más homogénea se ha tornado la población mundial y es cada vez más difícil

---

<sup>334</sup> Esta “obligación” está explícitamente señalada en la propuesta del movimiento intelectual y cultural del *transhumanismo*, originado a mitad del siglo XX y que hoy, gracias a los avances en biotecnología, ha adquirido una mayor presencia y número de adeptos. Puede resumirse la finalidad del transhumanismo de la siguiente manera: “El llamado transhumanismo es un proyecto antropotécnico que pretende aumentar las facultades físicas y cognitivas del ser humano mediante el empleo intensivo de las nuevas tecnologías.” Cf. Diana Muñoz González, “Transhumanismo: un giro de tuerca a la pregunta por la técnica de Heidegger”, p. 145.

encontrar esas peculiaridades y particularidades que, antaño, caracterizaban a cada región. La tecnología ha posibilitado que hoy en día encontremos, en cualquier parte del mundo, las mismas cosas, las mismas formas de vida, lo que va produciendo una homogenización de la vida humana: las aspiraciones y posibilidades vitales se homologan y no dan pie a la diversidad, lo que permite y posibilita un control y dominio mayor de las masas. Las posibilidades de dominio que posibilita la tecnología son, sin lugar a dudas, efectivas. Sin embargo, no hay que confundir el *efecto* con la causa: que, de *facto*, la razón pueda dominar, no significa, por un lado, que el sentido de este dominio sea siempre y en todo momento idéntico —es decir, que tenga siempre una dirección unívoca—, como tampoco significa, por otro lado, que este dominio pueda seguir perpetrándose de manera indefinida, sobre todo cuando el porvenir resulta siempre azaroso.

Esta posibilidad totalitaria continúa siendo una posibilidad de la razón ambigua. Por ello, debe entenderse y dimensionarse desde los límites de ésta. ¿Cuáles son estos límites? Los mismos que ya se han mencionado anteriormente. La apuesta de la modernidad, como la de Fausto, está basada en un deseo, en un afán, en este caso, de poder. Pero en el fondo es sólo eso, un deseo, una tendencia, que nunca puede llegar a realizarse cabalmente. Y esto es así porque la razón nunca opera con fuerza mayor y el poder a que puede aspirar es sólo y siempre posible. La razón tiende, según la pretensión de la modernidad, a tener una fuerza mayor, pero nunca puede suceder tal cosa, dada la finitud de la razón.

Si bien es innegable que el dominio tecnológico es cada vez más abarcador y efectivo —lo que no deja intacta a la razón—, y ello, por supuesto, potencia sus posibilidades y el poder que pueda ejercer sobre sí misma y sobre la vida del ser humano —al mismo tiempo que los enajena cada vez más—; sin embargo, la ambigüedad y fragilidad de ese poder y dominio no deja de hacerse presente. Y es que la razón no es ni puede ser onniabarcante, no importando todos los aditamentos tecnológicos con los que cuente.

Por un lado, en su ejercicio de dominio siempre hay un resquicio, por mínimo que sea, de ambigüedad, de libertad. Prueba de ello es que la misma tecnología puede funcionar en favor de dicha ambigüedad y libertad. Muestra indudable son, por ejemplo, la diversidad de movimientos sociales, de reclamos, de denuncias, a que una plataforma como las redes sociales han dado lugar últimamente. Por más efímeros, breves, absorbidos y aplanados por

el sistema o tergiversados que al final hayan resultado estos movimientos, es inudable que estas plataformas han servido para seguir dando expresión a la diversidad del ser humano.

Por otro lado, al mismo tiempo que la tecnología extiende su ámbito de dominio, hay un sinnúmero de distancias e injusticias sociales que no dan pie a que éste se concrete de manera absoluta. Ahí están nuevamente la ambigüedad y la firme muestra de que la instauración del régimen de una razón totalitaria es solamente una aspiración, una tendencia, pero imposible de llevarse a cabo de manera cabal, ya no sólo por lo limitado de las fuerzas de la razón, sino también porque el recurso de su poder es limitado: el ser humano y los recursos naturales son finitos.

De hecho, el abuso de dichos recursos podrá, quizás, dirigir al ser humano —como parece lo está haciendo— al extremo de la pérdida de las condiciones materiales para la existencia. Pero aún de cara a su aniquilación total, la razón será todavía capaz de plantar frente a ese acabamiento y asumir, trágicamente, su finitud. Si ha de morir de manera definitiva el ser humano, y con él el carácter expresivo de la razón, no será en la inconsciencia e indiferencia absolutas, sino en la plena consciencia de que no hay vuelta atrás, de que toda decisión es irrenunciable y de que toda pérdida es irreparable. Con otras palabras, en plena consciencia de su finitud. Así, pues, aún el aniquilamiento ha de llevar a la razón de vuelta a sí misma, a palpar vitalmente su límite más radical. Lo que venga después poco importa. Después de todo, “algún día llegará la noche”, aunque no sabemos cómo ni cuándo —porque la incertidumbre, la ambigüedad del porvenir sigue estando en la base. Es el destino irremediable de la razón en tanto que finita, pues no ha sido siempre y no hay razón para pensar que se prolongará indefinidamente. Sea por mano propia o por causas naturales, la muerte ha de llegar. El peligro mayor, pues, así como la razón ambigua, son críticos y tienen un límite.

Finalmente, es indudable que este peligro mayor —por más limitado que esté— persiste y se acentúa de manera importante en nuestra época, y no tiene nada que ver con la posibilidad tangible y cercana de la aniquilación. El alcance con el que la contradicción ontológica, la enajenación de la razón, se presenta hoy en día, es preocupante porque su dominio es cada vez más prolongado. El problema que se debe advertir no reside en que se acreciente la enajenación —pues, otra vez, nunca podrá ser cabal—, sino en la prolongación de la misma. Entre más dominante resulta el ejercicio de la razón en su pretensión totalitaria,

es más hondo el olvido y mayor la pérdida. El peligro mayor de nuestra época —y creo que en esto no estaré afirmando algo distinto a lo que ya Nicol o Heidegger diagnosticaban— es un profundo olvido del ser humano, de sí mismo, de su vocación en tanto ser de la expresión. La razón se silencia y en ese silenciarse corre el peligro de un olvido constante. La posibilidad totalitaria de la razón conlleva el olvido de sí misma. ¿Qué implica este olvido constante para nuestra época?

La apuesta de la modernidad, como se ha señalado, consiste en pretender que la razón es capaz de ir más allá de sí misma y rebasar el límite que la constituye, adquiriendo por ello una fuerza mayor. La razón, enajenada por un afán de poder, no es ya capaz de reconocer sus propios límites ni de reconocerse a sí misma —esta incapacidad de reconocerse es, quizás, el motivo que le presentó a Nicol la oportunidad de hablar de dos razones distintas. El resultado de la aplicación efectiva de este proyecto mediante la tecnología es la enajenación de la razón: la razón se pierde, se omnubila y vacila en la posibilidad de recuperarse. No se pierde ni se niega radicalmente, porque no puede, pero se constriñe, se reduce y simplifica, se coerciona a lo necesario, a lo útil, a lo pragmático y, de este modo, se empeña en ser unívoca, uniforme y sistemática. De esta manera, se silencia a sí misma. La razón se contra-dice y se hunde en una indiferencia onto-lógica, en un olvido de sí misma. Y el peligro es doble, porque con la apuesta de la razón no sólo peligra ella, sino también el ser. El silenciamiento es doble. No sólo se silencia la razón a sí misma, sino que con ello silencia al ser y lo hunde en el mismo olvido.

Lo característico, pues, de este olvido, es la pesadez con la que hunde en lo más recóndito de la memoria a la razón y al ser. Es una pesadez que, conforme se expande, adormece cada vez más a la razón en un sueño profundo, que consiste en la ilusión de control y dominio y que, como todo sueño profundo de la razón, produce sus propios monstruos.<sup>335</sup> Entre más se prolonga este sueño, más profundo se torna y más difícil será la posibilidad de despertar —aunque nunca imposible, pues, nuevamente, ambas son posibilidades propias de la razón; pues, como diría el efesio, quienes “duermen son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo”.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Cf. el grabado homónimo de Francisco de Goya.

<sup>336</sup> Heráclito, B75.



El peligro, entonces, que caracteriza nuestra época, es la posibilidad de que el olvido se torne definitorio de la misma, que nuestro tiempo y el venidero sea un tiempo sin memoria, un tiempo de olvido. Del olvido podrá recordarse en algún momento la razón, insístase en que esto no es lo preocupante, sino que lo olvidado no regresa. A diferencia de Fausto, que puede apostar el alma porque, al final de cuentas, tiene un Dios que lo salve, la razón no tiene a nadie que la salve de sí misma. Sólo ella puede retomarse, pero para ello tiene que pagar el precio justo por haberse perdido: lo que se olvida no regresa, es una pérdida irreparable. ¿Qué puede hacer la razón para no perderse de manera tan radical?

Para evitar un sueño demasiado profundo, quizás lo que deba hacer la razón es simplemente recordar: intentar redirigirse socráticamente a sí misma, reconociendo y ateniéndose a sus límites, recordando la ambigüedad que la constituye. Y eso significa entender que su proceder está siempre diferido, tendiendo en direcciones contrarias: símbolo y diábolo. Después de todo, ya lo advirtió el dios que está en Delfos, ésta es la sabiduría propia del hombre.

## Conclusiones

### §36. Odiseo ante el canto de las sirenas

Hay, en efecto, un *peligro mayor* para la razón, para la filosofía y para la existencia de toda vocación libre. Este peligro mayor, sin embargo, no puede definirse, como intentó hacer Nicol, como una *razón de fuerza mayor*, cuyas operaciones fuesen externas, ajenas e indiferentes a la razón, al hombre y a la verdad —al ser—, y que conllevara la implementación de un régimen totalitario y poderoso, cuya base y fundamento sería una necesidad mediatizada racionalmente: la procuración de la subsistencia de la especie mediante artificios tecnológicos.

Esto es así porque, en sentido estricto, no hay dualidad de razones: una razón simbólica y, aparte, como algo radicalmente distinto, una razón de fuerza mayor. La razón es una y la misma, y está, en su raíz misma, dislocada, diferida por la ambigüedad que la constituye como razón simbólico-diabólica. Quizás la urgencia que demanda la atención de un peligro mayor, palpable sobre todo en sus posibles consecuencias —a saber, la aniquilación de la libertad en el ser humano—, apremió a Nicol a centrar su atención más en los efectos de este peligro en lugar de atender cuidadosamente la causa del mismo. Con todo, la conceptualización nicoliana de esta supuesta “nueva razón”, sin embargo, no es “errada”.<sup>337</sup>

Nicol acierta en la descripción de algunos de los síntomas con los que el peligro mayor se manifiesta contemporáneamente. En efecto, el modo como hoy se muestra este peligro es en la alienación de la razón que, vía la tecnología, va imponiendo un dominio totalitario y pragmático —calculador, programático y sistemático— sobre todos los aspectos de la vida del ser humano, consiguiendo con ello un acotamiento cada vez mayor de su libertad. Esta operación se caracteriza, principalmente, por desarrollarse de manera silenciosa, inopinada, sin dar cuenta de sí, es decir, de manera inexpresiva. Así, pues, el señalamiento de los síntomas es adecuado, y todos son palpables y constatables hoy en día; incluso podríamos confirmar que se han agravado considerablemente. Sin embargo, el diagnóstico de la

---

<sup>337</sup> Ningún planteamiento filosófico es “errado”. Ésta es sólo una forma de hablar: hablar de “error” en ontología es por mero recurso retórico, pues, como afirma el estagirita: “El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos”. Aristóteles, *Metafísica*, 993a-b.

“enfermedad” no es correcto. De ahí la necesidad —motivadora de la presente investigación— de una revisión crítica de la noción nicoliana de una razón de fuerza mayor. Una vez llevada a término esta investigación, señalo a continuación las conclusiones más importantes respecto de esta revisión crítica, en el orden mismo de la argumentación que se ha desarrollado:

1° El planteamiento nicoliano en torno al concepto de razón de fuerza mayor es problemático. La razón de dicha problematicidad reside en el carácter ambiguo con que se presenta, en el intento nicoliano por definirlo, la base ontológica que fundamenta y da razón del peligro mayor. Es importante recalcar: no es que Nicol sea ambiguo, sino que el fenómeno mismo que intenta definir tiene este carácter, por lo cual resulta inadecuado el acercamiento nicoliano al mismo. Si el peligro mayor es, en su raíz misma, ambiguo, entonces el abordaje debe atenerse a dicha ambigüedad y tratar de entrever, desde ahí, en qué consiste, cuáles son sus consecuencias y sus alcances. *El problema en que consiste el peligro mayor es su ambigüedad.*

2° Si la ambigüedad es el problema, entonces el planteamiento no puede consistir en buscar una definición que intente deshacer dicha ambigüedad, escindiendo a la razón en dos. Por el contrario, ha de consistir en buscar en la razón misma la posibilidad de que sea ella el origen mismo del peligro mayor. La clave de esta posibilidad está en la ambigüedad misma de la razón: ésta es, de raíz, ambigua, y esto significa que encarna en sí misma una multiplicidad de posibilidades adversas y contra-dictorias. La razón es símbolo en la medida en que reúne, expresa y dona el ser en el ente. La razón es, también, diábolo porque separa, silencia y merma el ser en el ente. Símbolo y diábolo, sin embargo, no son operaciones radicalmente distintas, pero tampoco son reductibles a mera complementariedad dialéctica. Diábolo y símbolo se copertenecen, se correlacionan íntimamente: el símbolo es inherente al diábolo y viceversa, es decir, no puede darse uno sin el otro. Su correlación consiste en una constante *tensión*, en un tender de la razón, al mismo tiempo, a la separación del diábolo y al vínculo del símbolo. *La razón es, en todas sus operaciones y al mismo tiempo, simbólico-diabólica.*

3° Puesto que ser y *logos* se copertenecen, también el ser ha de considerarse como simbólico-diabólico. Es simbólico en tanto que se dona, y es diabólico en tanto se retrae.

Ambos momentos se pertenecen mutuamente, pues toda donación lleva implícita una resistencia del ser y toda resistencia es requerida para que pueda haber donación. *El ser también es ambiguo: es símbolo y diábolo de sí mismo.*

4° La ambigüedad constitutiva de la razón abre la posibilidad para que ésta pueda operar contra-dictoriamente, es decir, para que pueda ir en contra de su carácter ambiguo, lo que implica un autosilenciamiento y constricción de su carácter abierto y posible, libre. Mediante la contra-dicción la razón se niega a sí misma, negando la ambigüedad que la constituye. De este modo se pierde, pues pierde de vista y olvida su propia condición ambigua. *La razón puede contra-decirse.*

5° Esta contra-dicción conlleva, a su vez, una indiferencia onto-lógica. En la medida en que ser y *logos* se copertenecen, cuando la razón lleva a cabo una contra-dicción de sí misma, no sólo se acalla y merma a sí misma, sino también al ser. El ser se retrae en un silencio indiferente y este silencio lo merma: *hay menos ser*. Esta indiferencia sume al ser, al mismo tiempo que a la razón, en el olvido. *Es posible, desde la razón misma, una indiferencia onto-lógica.*

6° El problema mayor consiste en esta posibilidad contra-dictoria de la razón: en una enajenación y olvido de sí misma, de su carácter ambiguo. El peligro consiste en un olvido y en la pérdida que éste conlleva: no sólo no regresa por completo aquello que alguna vez se ha olvidado, sino que este olvido pasa a formar parte definitiva e irrenunciable de la historia de la razón, define su existencia epocalmente. Por tanto, el peligro mayor no es un momento excepcional o sin precedentes para la razón, sino que, puesto que emerge de la ambigüedad misma de su raíz, la ha acompañado desde el primer momento de su existencia. Por un lado, el peligro es *mayor* porque es inevitable, en tanto que es perenne, no epocal ni casual, sino parte de la condición ambigua misma de la razón, como una posibilidad siempre latente en ella. Por otro lado es *peligro* porque, una vez encaminada la razón por esa senda, no hay marcha atrás ni retribución o corrección posible. En ese sentido es positivo, porque es una disposición indiferente de la razón ante las cosas y ante sí misma, contra-diciéndose. *El peligro mayor consiste en la posibilidad, latente siempre en la razón, de contra-decirse y de disponerse con indiferencia onto-lógica.*

7° Ahora bien, si bien es cierto que no hay un solo momento en su historia en el que la razón no haya palpado este peligro mayor, también es cierto que, contemporáneamente,

hay una acentuación de dicho peligro. El motivo de ello es que la razón ha insitado, como resultado del proyecto moderno, en una empresa totalitaria y contra-dictoria. La apuesta de la modernidad por el dominio de la razón ha enajenado de tal manera a la razón que ha quedado extraviada. Lo preocupante y significativo de ello no es tanto el extravío, sino la imposición con la que se hace patente hoy en día y el dominio que ha alcanzado en la existencia del ser humano. Nuestro tiempo corre el peligro de quedar definido por este olvido constante y profundo de la razón: el riesgo que presenta el peligro mayor el día de hoy es el de dar pie a una época de olvido y de indiferencia. *Este es el modo como se presenta el peligro mayor en nuestro tiempo, como resultado del proyecto de la modernidad: como la posibilidad de un tiempo de olvido e indiferencia ontológicos.*

Así pues, el peligro mayor se presente como dominante, pero no por razón de fuerza mayor. No es, entonces, un destino inevitable, como la mayoría de los pensadores que se detuvieron a diagnosticarlo lo pronosticó. Por ende, algo puede hacer la razón para hacerle frente, lo cual no significa negarlo, ni evitarlo, ni corregirlo, ni desandar el camino recorrido por la modernidad. La única manera de hacerle frente al peligro mayor es procurando que la razón se haga frente a sí misma y reconozca en ella, como parte suya, dicho peligro. Ya los griegos mostraron, con bastante elocuencia, que el modo propicio de proceder contra el destino no es evitándolo, pues esto es imposible. Si se presta oído atento al espíritu trágico griego, entonces se caerá en cuenta que no es necesario llegar al extremo de sacarse los ojos para poder ver. Al destino hay que asumirlo, hay que apropiárselo, tal como hace Sísifo: “Todo el gozo silencioso de Sísifo está en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su casa.”<sup>338</sup> *Asumir al destino es, en plena conciencia del mismo, dejarlo ser.*

Esta posibilidad, pues, es tan vieja como el mismo Odiseo. Y, de hecho, él mismo brinda un claro ejemplo, en el modo como se dispone ante el canto de las sirenas, siguiendo el consejo divino:

Lo primero que encuentres en ruta será a las Sirenas, que a los hombres hechizan venidos allá. Quien incauto se les llega y escucha su voz, nunca más de regreso el país de sus padres verá ni a la esposa querida ni a los tiernos hijuelos que en torno le alegren el alma. Con su aguda canción las Sirenas lo atraen y le dejan para siempre en sus prados; la playa está llena de huesos y de cuerpos marchitos con piel agostada. Tú cruza sin pararte y obtura con masa de cera melosa el oído a los tuyos: no escuche ninguno aquel canto; sólo tú lo podrás escuchar si así quieres, mas antes han de atarte de manos y pies en la nave ligera. Que te fijen erguido con cuerdas al palo: en tal guisa gozarás cuando dejen oír su

---

<sup>338</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 172.

canción las Sirenas. Y si imploras por caso a los tuyos o mandas te suelten, te atarán cada vez con más lazos. Al cabo tus hombres lograrán rebasar con la nave la playa en que viven esas magas.<sup>339</sup>

En un sentido distinto a la lectura que Horkheimer y Adorno hacen de este pasaje de la *Odisea* —quienes quieren ver en este relato una “alegoría premonitória de la dialéctica de la Ilustración”<sup>340</sup>: la apuesta por la explotación y el dominio de la naturaleza desencantada—, ha de señalarse la actitud de Odiseo frente a un peligro inminente. La advertencia de Circe es, en efecto, sobre el canto de las sirenas. Pero el peligro no reside en el canto mismo, sino en la fragilidad del carácter humano ante su hechizo. Pues no es el canto de las sirenas lo que pierde al hombre, sino que es el hombre el que *se pierde* en el canto de las sirenas. Ante tal posibilidad, Odiseo decide seguir el consejo de Circe y atarse al mástil. Así, sin privarse de escuchar el bello canto ni, por ende, evitar perderse durante un tiempo breve —mientras la nave pasa por la costa donde habitan las sirenas—, logra salir adelante.

Reconocer que el peligro viene de sí mismo y no de fuera es reconocerse a sí mismo como limitado, finito. Con ello, Odiseo cae en cuenta de que la única forma de salir adelante ante la situación que se le presenta, es hacer algo consigo mismo, no con el canto de las sirenas. Antes de escuchar a las sirenas, ha de escucharse a sí mismo, a su propia condición limitada. Odiseo, consciente de sus límites, se atiene a ellos, por eso se ata al mástil. No para evitar el peligro de perderse, cosa por demás inevitable, sino para evitar que este peligro lo

---

<sup>339</sup> *Odisea*, XII, 39-56.

<sup>340</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 87. Sostiene el pasaje inmediatamente anterior: “El pensamiento de Odiseo, igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad, sabe todo esto. Él conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuerte se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso. De este modo, el goce artístico y el trabajo manual se separan al despedirse la prehistoria. La epopeya contiene ya la teoría correcta. El patrimonio cultural se halla en exacta relación con el trabajo forzado, y ambos tienen su fundamento en la inevitable coerción hacia el dominio social sobre la naturaleza.”

trascienda y termine por consumirlo. Esto mismo es lo que la razón puede hacer frente al peligro mayor que, en su misma ambigüedad, la constituye.

La razón no puede evitar el peligro, pero sí puede sondearlo, conocerlo en la medida de lo posible, atenerse a él para ser consciente de sus límites y de sus alcances: tener noticia de sus posibilidades más sublimes y más atroces. Ya Sócrates dio el ejemplo: se trata de seguir el consejo del dios que está en Delfos: la razón debe conocerse a sí misma, reconocer sus límites más hondos y atenerse a ellos, es decir, ser autocrítica. Sólo de esta forma podrá asumir y apropiarse de la ambigüedad constitutiva de su existencia y no pretender rebasarla, disimularla, dominarla ni intentar disolverla o erradicarla, aun cuando todas estas pretensiones estén dentro de sus posibilidades existenciales. Atenerse a sí misma para evitar perderse irremediabilmente.

## Fuentes consultadas

- Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración*, intr. y trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1998.
- Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 2013.
- Aristóteles, *Metafísica*, intr., trad. y notas Tomás Calvo, Gredos, Madrid 2008.
- Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas I, II y III*, trad. y notas Armando Morones, FCE, México, 1998.
- Camus, A., *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Alianza, Madrid, 2006.
- Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, trad. Augusto Vidal, Cátedra, Madrid 2013.
- Empédocles, *Poema en Los filósofos presocráticos II*, intr., trad. y notas Ernesto La Croce, Gredos, Madrid, 1985.
- Goethe, J. W., *Fausto*, trad. Pedro Gálvez, Penguin Random House, México 2018.
- Hegel, G. W. F., “Vorrede” en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Duncker und Humblot, Berlín, 1833.
- Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona 2001, pp. 107-119.
- \_\_\_\_\_, “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2008, pp. 11-62.
- \_\_\_\_\_, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona 2001, pp. 9-32.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche*. Tomo 1 y 2, trad. Juan Luis Verma, Destino, Barcelona, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*, trad., pról. y notas Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2014.
- \_\_\_\_\_, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2008, pp. 199-238.
- Heráclito, *Fragmentos en Los filósofos presocráticos I*, intr., trad. y notas Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1981.
- Homero, *Odisea*, intr. Manuel Fernández-Galindo, trad. y notas José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2008.
- Horneffer, R., *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, Opúsculos, México 2013.
- \_\_\_\_\_, “Aproximaciones a una crítica de la razón diabólica”, 2019.
- Hülsz, E., *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, FFyL-UNAM, México, 2011.
- Linares, J., *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, FFyL-UNAM, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Eduardo Nicol: el advenimiento de la razón de fuerza mayor” en *Ética y mundo tecnológico*, FCE-UNAM, México, 2008.
- Muñoz González, D., “Transhumanismo: un giro de tuerca a la pregunta por la técnica de Heidegger” en *Estudios de filosofía*, 61, Universidad de Antioquia, Colombia, 2020, pp. 145-166.
- Nicol, E., “Discurso sobre el método” en *Ideas de vario linaje*, FFyL-UNAM, México 1990, pp. 267-278.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, FCE, México 1982.
- Nicol, E., “El mito fáustico” en *La vocación humana*, CONACULTA, México 1997, pp. 58-75.
- \_\_\_\_\_, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México 1997.



- \_\_\_\_\_, “El porvenir de la filosofía” en *Ideas de vario linaje*, FFyL-UNAM, México 1990, pp. 313-326.
- \_\_\_\_\_, “El régimen de la verdad y la razón pragmática” en *Ideas de vario linaje*, FFyL-UNAM, México 1990, pp. 245-255.
- \_\_\_\_\_, “Fenomenología y dialéctica” en *Ideas de vario linaje*, FFyL-UNAM, México 1990, pp. 87-110.
- \_\_\_\_\_, *La agonía de Proteo*, Herder-UNAM, México 2004.
- \_\_\_\_\_, *La reforma de la filosofía*, FCE, México 1994.
- \_\_\_\_\_, *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1997.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., FCE, México 2003.
- Ovidio, *Metamorfosis*, intr., trad. y notas Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, Cátedra, Madrid, 2011.
- Parménides, *Poema* en *Los filósofos presocráticos I*, intr., trad. y notas Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, 1981.
- Pascal, B., *Pensamientos*, trad. Mauro Armiño, Valdemar, México, 2005.
- Platón, *Apología* en *Diálogos I*, intr., trad. y notas Julio Calonge, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Banquete* en *Diálogos III*, intr., trad. y notas M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Fedón* en *Diálogos III*, intr., trad. y notas E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Sofista* en *Diálogos V*, intr., trad. y notas Fernando García Romero, Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Critón* en *Diálogos I*, trad., intr. y notas Julio Calonge, Gredos, Madrid, 2008.
- Sabrovsky, E., “Introducción” en Sabrovsky, E. (comp.), *La técnica en Heidegger*. Tomo 1, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2006, pp. 9-34.
- Szymborska, W., “Conversación con una piedra” en *Antología poética*, trad. Elzbieta Bortkiewicz, Visor Libros, Barcelona 2005.
- Von Trier, L., *The house that Jack built*, Zentropa-Film i Väst, Francia-Alemania-Suecia-Dinamarca, 2018.
- Breve diccionario etimológico de la lengua española*, G. Gómez de Silva, FCE, México 2011.
- Isaías* en *La biblia. Reina-Valeria 1960*, Biblia en línea, <https://www.bibliaenlinea.org/>