

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 3 MARZO DE 1996

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

Directores:

Dr. Carlos Pereda

Dra. Lizbeth Sagols

Consejo editorial:

Dra. Juliana González

Dr. Ricardo Guerra

Mtro. Alejandro Rossi

Dr. Fernando Salmerón

Dr. Adolfo Sánchez Vázquez

Dr. Abelardo Villegas

Dr. Luis Villoro

Dr. Ramón Xirau

Dr. Leopoldo Zea

Consejo de redacción:

Dra. Mariflor Aguilar

Mtra. Elisabetta Di Castro

Dra. Paulette Dieterlen

Mtro. Bolívar Echeverría

Lic. Ricardo Horneffer

Mtro. Enrique Hülsz

Mtro. Josu Landa

Mtra. Margarita Vera

Secretario de redacción:

Mtro. Crescenciano Grave

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

D.R. © 1996, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Sobre la ontología

Ricardo Guerra, <i>Ontología y metafísica</i>	11
Juliana González, <i>Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol</i>	25
Ricardo Horneffer, <i>De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol</i>	37
Guillermo Hurtado, <i>Relaciones russellianas</i>	49

Artículos

Rodolfo Vázquez, <i>Constitucionalidad y procedimiento democrático</i>	81
Mariflor Aguilar, <i>Problematizando a Gadamer</i>	93
María Rosa Palazón, <i>El positivismo como filosofía política (México siglo XIX)</i>	107

Entrevista

Carlos Pereda, <i>Lo universal en lo particular. Una conversación con Leopoldo Zea</i>	123
--	-----

Discusión

Adolfo Sánchez Vázquez, <i>El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau</i>	131
Lizbeth Sagols, <i>Amor y subjetividad. Reflexiones sobre Amor y mundo</i>	137
Josu Landa, <i>Joaquín Xirau: el amor en los tiempos de la barbarie</i>	143

Reseñas y notas

Bolívar Echeverría, <i>Cercanía de Montaigne</i>	155
María Herrera, <i>Gunther Gerzso, el esplendor de la muralla</i>	161
Elisabetta Di Castro, <i>Las explicaciones del marxismo</i>	169
Crescenciano Grave, <i>Esencia y crítica de la modernidad</i>	173
Mauricio Beuchot, <i>Semblanza de Bernabé Navarro</i>	179
Enrique Hülsz, <i>Conrado Eggers Lan (1927-1996)</i>	183
Josu Landa, <i>Para recordar a Ángel J. Cappelletti</i>	185
Álvaro Matute, <i>El historiador filósofo</i>	191

Colaboradores	199
--------------------------------	-----

Sobre la ontología

De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol

Ricardo Horneffer

I

Heidegger y Nicol son dos filósofos preocupados por el Ser: sus filosofías son auténticas ontologías. El problema que ambos se plantean es ¿cómo acceder al *ontos*?, ¿qué método utilizar para mostrar el Ser? La respuesta es común, el método es el mismo: la fenomenología. Para Heidegger “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”.¹

Y unas líneas más adelante: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método”.²

Objeto de la filosofía es el Ser; *el* método para acceder al Ser es *la* fenomenología. A su vez, Nicol señala

No hay metodología sin ontología [...] Metodología es ontología. Esta afirmación es cabalmente comprensible mediante su complementaria: ontología es fenomenología. La unidad de método y sistema se manifiesta en la inevitable inclusión del tema del Ser en el tema del método.³

Hemos dicho que para Heidegger y Nicol el “camino” es el mismo. Pero ¿recorren el *mismo* “camino”? La cuestión es: si bien Heidegger y Nicol conciben a la *onto*-logía y a la *fenómeno*-logía como unidad indisoluble ¿tienen en

¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos. México, FCE, 1974, p. 46.

² *Ibid.*, p. 49

³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México, FCE, 1982, p. 171. (El subrayado es nuestro.)

ellos un significado equivalente los conceptos ser y fenomenología? También debiéramos preguntarnos de dónde parten y hacia dónde se dirige su investigación.

Para explicar lo que entienden por fenomenología, ambos filósofos recurren a las raíces griegas de los dos términos que conforman este concepto. Así, en Heidegger leemos:

[...] “fenómeno” se deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse. *Phainómenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. *Phainesthai* por su parte es una forma *media* de *phaino*, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. *Phaino* pertenece a la raíz *pha*, como *phos*, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno” hay por ende que *fixar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente.⁴

En torno a este mismo concepto, Nicol apunta:

Phainómenon deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz (*phos*). Así el verbo *phaino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente.⁵

Como se puede apreciar, los dos textos dicen prácticamente lo mismo. Fenómeno es lo patente, lo evidente. Y sin embargo, no basta con que algo sea patente o evidente. No es suficiente señalar que el fenómeno es lo que se “muestra en sí mismo” o lo que “aparece con claridad manifiesta”, porque tanto el mostrar como el aparecer implican un *ante quién*. ¿Quién ve lo que se muestra, lo que se presenta?, y quizá sea más importante preguntar ¿cómo lo ve y, principalmente, con qué lo ve?

Que se vea “con los ojos” es una respuesta correcta, aunque insuficiente, no sólo porque la percepción, aunque siempre “positiva” para aquel que ve, sea parcial, dado que su “campo visual” es siempre limitado, sino sobre todo porque es *intransferible*: no es capaz de re-presentar lo visto. En este sentido podemos decir que nadie puede *ver* por mí, nadie percibe, en sentido estricto,

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

⁵ E. Nicol, *op. cit.*, p. 156.

lo mismo que yo.⁶

A pesar de lo dicho, solemos manifestar que compartimos (o no) un “punto de vista”. ¿Cómo se logra este acuerdo? Compartir, sólo se puede lo común, lo que ya nos ofrece un indicio de que si bien “lo visto” es en todo caso “lo visto por mí”, no significa que esto mismo sea privativo mío, sino más bien que los ojos no son suficientes para re-producir a un otro la imagen captada. Esta re-producción, re-presentación o re-creación se logra con el *logos*, que “permite ver” no sólo a aquel que percibe, sino que posibilita ex-poner lo visto a un otro, que no necesariamente requiere de *sus* propios ojos para “ver” lo que se le señala con el *logos*. Éste es el medio por el cual se puede *transferir* lo que se “muestra”, lo que se “presenta”. La percepción no es “comunitaria”, el habla sí. El fenómeno, lo que se muestra, se presenta en el habla. Así, Heidegger apunta:

Lógos en el sentido de habla quiere decir [...] hacer patente aquello de que “se habla” en el habla [...] El *lógos* permite ver algo, [...] a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla [...] o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” [...] partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla, [...] si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla.⁷

Para Nicol:

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

⁶ Esta insuficiencia promovió, ya en Grecia, un segundo significado del término fenómeno, entendiéndolo como aquello que *parece* que la cosa es. En otras palabras, que la cosa “en realidad” *no es* del modo como se da. De ahí que el “verdadero” ser, su esencia, tuviera que buscarse en otro lugar, “más allá” de lo que la cosa “parece” ser.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 43.

comunidad simbólica.⁸

Hemos dado por supuesto que el *ante quién* de la mostración de los fenómenos es el hombre. ¿Por qué? ¿Qué base tenemos para afirmar que el ser humano es el indicado, el “señalado” para recibir y transmitir lo recibido?

A lo largo de las obras de Heidegger y Nicol se demuestra que el ser humano se diferencia radicalmente, es decir, ontológicamente, de cualquier otra forma de ser.⁹ El “ser ahí” heideggeriano y el “ser de la expresión” nicoleano son los promotores de un cambio radical que, sin la presencia del logos, nunca se habría dado. Así, dice Nicol: “Sin el logos, Ser y materia serían equivalentes [...] la aparición del logos representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que habría permanecido mudo desde la eternidad”.¹⁰

Y Heidegger “Sin la palabra [...] el ‘mundo’ se hundiría en la oscuridad incluyendo al yo [...]”¹¹

Estas dos citas ya nos muestran claramente que el logos no es un simple receptor del fenómeno que lo transmite “exactamente” como se muestra o se presenta. El habla no se limita a ser un simple *conducto* por el que “fluyen”, de un hombre a otro, de manera natural, los fenómenos. Mucho menos es el habla una especie de “*salvo-conducto*” que nos permita transitar por el mundo sin riesgo alguno. ¿Qué es, entonces, el logos de la fenómeno-logía?¹²

De inicio podemos decir que sin logos el fenómeno permanecería en sí mismo o, para decirlo de otra manera, el modo de ser de “lo que es” se conservaría inalterado. ¿Es factible sostener que el logos simplemente “presenta” lo que ve tal como se muestra?

Un hecho es seguro: el logos nos permite captar lo que no podemos obtener con la “visión”. El habla logra lo que la percepción no: la transferencia, la comunicación, el ofrecimiento al otro de algo que él mismo ni siquiera necesita ver. Pero este “beneficio” del logos, que consiste en poder *compartir* lo “visto”, también trae consigo una “dificultad”. Mientras que la simple percepción, en

⁸ E. Nicol, *op. cit.*, p. 232.

⁹ Heidegger, en *El Ser y el Tiempo* y Nicol, en *Metafísica de la expresión* explican la preeminencia ontológica del hombre.

¹⁰ *Ibid.*, p. 259

¹¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona, Ed. Odós, 1987, p. 158.

¹² El término *logos* presenta serias dificultades para su traducción. Como lo advierte Heidegger: “*logos* se traduce, es decir, se *interpreta*, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero ¿cómo podrá modificarse ‘habla’ para que *logos* signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico?” M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 42. (El subrayado es nuestro.) Por lo anterior, hemos utilizado preferentemente el término *logos*.

tanto individual e intransferible, es in-comunicante y, por ello, imposible de ser comparada con cualquier otra percepción, el logos, por el solo hecho de “*presentar* un punto de vista”, implica ya una “toma de posición” de aquel que habla *frente* a lo percibido y, sobre todo, *frente* a aquel que escucha. Con lo anterior queremos hacer notar que la percepción del logos nunca es neutra: siempre es cualificada, tiene una carga, que precisamente le impide ser “transparente”, en el sentido de unívoca. Se puede decir que “*hablamos* de lo que *vemos, desde* donde lo vemos, *para* lo que lo vemos y *con quien* lo vemos”. Esto significa que el habla siempre *dice* algo acerca de aquello que *ve*. Por medio del logos siempre mostramos algo, además de aquello que se muestra. Esta esencial ambigüedad del logos trae consigo que lo dicho tenga necesariamente que ser “traducido”, es decir, interpretado. Por lo anterior podemos decir que la capacidad creativa del logos viene acompañada de la in-capacidad de presentar los fenómenos de manera uniforme. El riesgo que se corre con el logos es que, como dice Nicol “Una vez generado [...] puede ser degenerado, y de esta inminencia no se librará nunca”.¹³

Es precisamente el poder, la posibilidad, sobre lo que hay que llamar la atención. Esta doble capacidad que tiene el logos de generar una verdadera comunicación o de de-generar en in-comunicación se basa en el hecho de que el logos pronunciado *nunca* es el único posible ni el definitivo. Hablar es una actividad que tiene comienzo más no un término, entendido éste como consumación, acabamiento, o incluso agotamiento. La palabra podría llegar a perecer, sin por ello haber llegado a su límite. Es necesario asumir, para comprender el *ser* del logos, que: “Ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo”.¹⁴

Si tomamos en consideración que el logos es eminentemente expresivo, es decir, comunicativo y no retentivo, entonces quedará claro que:

Todo concepto y proposición fenomenológica originalmente obtenida está, en cuanto proposición comunicada, en posibilidad de degeneración [...] la dificultad de esta disciplina (la fenomenología) consiste justamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo consigo misma.¹⁵

El logos fenomenológico, aquel que intenta mostrar las cosas del modo como se presentan, debe ser *constantemente* crítico, auto-crítico. Y se ha de comportar así porque está constantemente presente la posibilidad de que, en lugar de “abrir” el fenómeno a la comprensión, no haga más que encubrir,

¹³ E. Nicol, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 1957, p. 40.

¹⁵ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 47.

desvirtuar o desfigurar el fenómeno comunicado y, peor aún, el fenómeno mismo. El logos, elemento indispensable para la comunicación, puede llegar no sólo a no comunicar lo que “pretendía”, sino incluso a decir una cosa distinta y, con ello, mostrar algo que no era objeto de la comunicación. Por estar presente la posibilidad de que el logos pierda su sentido o que éste degenera en cualquier otro, debe ser la “mirada” fenomenológica constantemente “reflexiva”.

Pero más que lo anterior, más todavía que un “cuidado” constante del logos consigo mismo, la propuesta va dirigida a no dar por definitiva ninguna palabra expresada, como si, mediante el habla, pudiésemos decir la última palabra. La invitación es a comprender el logos de la fenomenología como un *proceso* que tiene como exigencia primordial *no dar nada por supuesto*. Con esto, no hacemos otra cosa más que retomar el principio de la fenomenología: la necesidad de *partir sin supuestos*, de ir *a las cosas mismas*.

La pregunta metodológica es ¿cómo se *va* a las cosas mismas?, o bien, de manera más aguda, ¿qué *son* las cosas mismas?

Hemos dicho que el método es el fenomenológico y que en éste el logos ocupa un lugar preponderante. Sin embargo, no hemos indicado el tipo de relación que se establece entre el logos y los entes, entre el logos y el ser.

II

La propuesta heideggeriana

En la introducción de *Ser y Tiempo* señala Heidegger que el error fundamental de la historia de la ontología ha sido el “olvido” de aquello que debiera constituir su tema principal: el ser. Esto se debe, apunta el propio Heidegger, a que ya en Grecia se determinó el sentido del ser como “pura presencia” y, por ende, “[...] sin noción ni menos comprensión de la fundamental función ontológica del *tiempo*”.¹⁶ Como principio de recuperación de la pregunta original por el “sentido del ser” propone la “destrucción de la ontología”, que implica “romper” con la tradición y, paralelamente, intentar que el logos “hable”, no *sobre* el ser, sino *desde* la “proximidad del ser”, erigiendo al lenguaje en “la morada del ser”. Lo anterior apunta a la importancia que le concede Heidegger al logos, pero ¿al logos en general?, ¿a todo logos? Definitivamente no cualquier logos es capaz de ser “morada”. El logos filosófico y el logos poético son los señalados por Heidegger como los modos “eminentes del decir”.

Sin embargo, a lo largo de su obra, puede observarse una marcada tendencia a acercarse cada vez más al logos poético. ¿Querrá decir esto que la poesía

¹⁶ *Ibid.*, p. 36. (El subrayado es nuestro.)

es, según Heidegger, un modo más acabado para que el hombre “habe” el ser por medio del lenguaje? La respuesta tendría que ser ambigua: sí y no. Si nos basamos en lo que dice en *De la experiencia del pensar*,¹⁷ en donde presenta a la filosofía como un “peligro malo y, por ello, confuso”, frente a la poesía como un “buen peligro y, por ello, saludable”, entonces no queda duda alguna de que el camino de la filosofía debe ser desechado. Esto no significa, sin embargo, que el de la poesía sea *EL* camino a seguir puesto que, a pesar de ser “saludable”, es “peligroso”. Si, en cambio, nos referimos a *De camino al habla*, entonces filosofía y poesía beben de la misma fuente: “[...] los dos modos eminentes del *decir*, la poesía y la filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad”.¹⁸

Poesía y filosofía *dicen*, y es su decir el que las aproxima. La búsqueda heideggeriana, por tanto, no es en modo alguno un ir “más allá” para encontrar lo que pudiera dar fundamento a la filosofía y a la poesía. Al contrario: “Afortunadamente, no precisamos ni buscar la vecindad ni ir a su encuentro. Ya nos hallamos y nos movemos en ella”.¹⁹

La vecindad ya está dada. Más precisamente aún, poesía y filosofía *crean* su mutua vecindad, la cual, para mantenerse debe “desarrollarse”, re-crearse. Pero ¿por qué son “modos eminentes” del decir?, ¿en qué radica su “eminencia”?

Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.²⁰

El habla cotidiana no *conduce* a ningún lugar porque no *procede* de lugar alguno. No tiene principio ni fin, y su impureza es la que impide que reluzca en ella alguna voz digna de ser escuchada. Es el habla cotidiana la enemiga de la vecindad, la que se aventaja y quiere llegar a prevalecer, la que corre más rápido porque carece de destino. Ahora bien: “Lo contrario a lo hablado puro, al poema, no es la prosa. La prosa pura no es jamás ‘prosaica’. Es tan poética y por ello tan escasa como la poesía”.²¹

Frente a la “riqueza” del logos filosófico y poético, que consiste en el permanente esfuerzo porque el hablar efectivamente “diga”, por “llamar” *con* el logos, el hablar cotidiano es pobre en posibilidades, no tiene dirección alguna y, por lo

¹⁷ M. Heidegger, *De la experiencia del pensar*, trads. Alberto Constante y Ricardo Horneffer (inédito).

¹⁸ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 166. (El subrayado es nuestro.)

¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

tanto, carece de destino: las significaciones ya están establecidas, determinadas.

Aquello que en *Ser y Tiempo* se anunciaba como el “mundo del *se*”, de las habladurías y avidez de novedades, de la “publicidad” o, más bien dicho, lo “público”, adquiere, en *De camino al habla*, pleno significado. Carece de sentido, es decir, de futuro, hablar por hablar, hablar *desde* el olvido, utilizar la palabra como si ésta fuera a tal grado libre que se pudiese otorgar a ella misma su propio fundamento, hablar sin decir nada. Es necesario lograr que el *Decir*, como quiere Heidegger, muestre, deje aparecer, deje ver y oír.

La palabra, pues, no se sustenta a sí misma sino es la que, de algún modo, como decíamos líneas más arriba, “permite ver”.

A partir de un poema de Stefan George, cuya última estrofa canta:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra

Heidegger sostiene: “Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo *es* [...] Solamente la palabra confiere el ser a la cosa”.²²

Es la palabra la que *hace* presente lo que *ya está ahí*, la que lo muestra, comunica, ofrece y, al mismo tiempo, deja ser.

La lucha de Heidegger es contra la concepción del ser como pura presencia, que entiende lo “puesto ahí delante” como ser ya constituido que, como tal, ha de ser conocido. Frente a esto, propone “traer al mundo” a las cosas *con* la palabra, pero no como si estos dos términos fuesen ajenos el uno al otro. Antes bien, la relación entre palabra y cosa “[...] no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que ‘es’ una cosa”.²³

La retención, bien entendida, no es la que se guarda para sí el “ser de la cosa”, sino es la que dona, pues

[...] en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que se da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que “se den” palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*). ¿De qué hace don? [...] la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el “ella, que da” (“*es, das gibt*”) la palabra como la donante

²¹ *Idem*.

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 152.

misma, sin estar ella misma jamás dada.²⁴

Es necesario recalcar que la palabra *no* es el fundamento propio de la cosa: *decir* y *ser* se “pertenecen mutuamente”, las cosas *se dan* en cuanto son dichas. Pero ¿cómo? “[...] ¿cómo puede una simple palabra lograr esto— llevar algo a ser?”²⁵

La respuesta, aunque más que dicha debe ser escuchada, nos la ofrece el propio Heidegger:

[...] solamente la palabra deja la cosa ser como cosa. A partir de entonces debe el poeta corresponder a este misterio de la palabra apenas presentido, a este secreto que sólo es posible adivinar meditativamente.²⁶

La vecindad entre filosofía y poesía no se crea porque digan lo mismo, sino porque tienen un principio común: la capacidad de, mediante el logos, ofrecer el ser a la cosa. Quiere esto decir que la vecindad, misteriosa en sí misma, es triple: la del logos filosófico, la del poético, y la del logos con el ser. El ser *se da* en lo hablado, en lo dicho filosófica y poéticamente.

III

La propuesta nicoleana

A lo largo de su obra reitera Nicol la exigencia de *partir* de un *dato*, de un principio que, además de ser necesario, sea apodíctico y común. De ahí que la tarea de la filosofía, de la fenomenología, sea reconocer este principio para poder construir un método que permita hablar de aquello que se muestra. La fenomenología, que es considerada por Nicol como auténtica ontología, ha de comenzar por advertir que la “pregunta por el sentido del ser” sólo tiene sentido, es decir, fundamento, si partimos del hecho de que “hablar del Ser es hablar de lo inmediato [...] La pregunta *sobre* el Ser se formula *desde* el Ser”.²⁷

No hay, pues, camino que *conduzca* al ser, a su presencia. Es necesario invertir el proceso: partimos de la presencia y desde ella hablamos. No tenemos que ir *en busca* del Ser; en él estamos ya. Ahora bien, el que el fundamento sea común no nos asegura ningún tipo de conocimiento. La simple presencia *no* es

²⁴ *Ibid.*, p. 173.

²⁵ *Ibid.*, p. 147.

²⁶ *Ibid.*, p. 206.

reveladora de lo que el Ser es. Al contrario, es a partir de este dato, de lo dado, que necesariamente surgen las preguntas, las dudas. De ahí que diga Nicol que: “Primero es el Ser; luego la indagación de las formas de ser, la cual requiere una penetración profunda”.²⁸

La pura presencia del Ser no nos resulta suficiente, pero no porque ésta sea in-suficiente en sí misma, sino más bien porque no alcanzamos a penetrar “a primera vista” todo lo que se muestra. Es ella la que, a pesar de percibir lo manifiesto, no tiene la capacidad de ofrecer evidencia alguna de ello, por lo que requiere el complemento del logos. Es éste, en última instancia, el que permite, además de “captar” del Ser, describirlo.

La mera imagen sensible no es una auténtica re-presentación. Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, *dialógica*. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo.²⁹

Captar el ser simbólicamente equivale a decir que lo captamos dialógicamente: con un logos común, compartido. Y esto porque el acto de nombrar no está dirigido a la cosa que identifico con lo dicho, pues ésta no puede atender mi llamada, sino está encaminado a un otro ser que tiene la capacidad de recibir y descifrar el mensaje, es decir, establecer una relación entre lo dicho y lo con ello mentado, representarlo y responder al que se expresó inicialmente, dándole a entender que hablan de *lo mismo*.

Claro está que la comunicación que se establece entre los dialogantes no implica, de manera alguna, la aceptación incondicional de la representación hecha con el logos. Más bien, es la referencia común al ser por medio del logos la que posibilita que, a lo largo de la con-versación, los inter-locutores se *pongan de acuerdo, o no*, en lo dicho. Que el logos *no* es unívoco, es un hecho que constatamos a cada momento. Pero que sea multívoco no significa que sea incommunicante. Todo lo contrario. Comunicar es hacerle ver a un otro, no sólo el ser del que hablo, sino el modo como se me presenta y el modo en el que me lo re-presento. En este sentido, condición de posibilidad tanto del acuerdo como del des-acuerdo, es que el diálogo verse sobre la misma cosa; podríamos decir que hablamos de lo mismo, pero de múltiples maneras.

Pero, cabría preguntar, ¿cómo es posible el habla, el diálogo?, es decir, ¿cómo es posible que, mediante el logos, el hombre se apropie de algo que le es

²⁷ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica...*, p. 172.

²⁸ *Ibid.*, p. 244.

²⁹ *Ibid.*, p. 226. (El subrayado es nuestro.)

ajeno, logre comunicarlo a un otro y encima éste le responda? La clave está en comprender que el logos es, en sí mismo, dia-lógico. La *diánoia* platónica, este “diálogo interior y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma”, no tiene otro sentido más que el de indicar que el contenido del logos siempre tiene un destino, un destinatario *posible*. Esta característica del logos es la que le permite confirmar a Nicol que la fenómeno-logía es dia-léctica.

Un ser definido por la facultad de hablar es ser simbólico; vale decir dialéctico. *La comunidad simbólica es dialéctica: por el logos, lo ajeno se convierte en lo propio, sin dejar de ser ajeno*. La conversión es doble: el yo se apropia del tú, y ambos se apropian de algo que no es ni el uno ni el otro.³⁰

Nicol parte del hecho, y con ello lleva a cabo una crítica a la “tradición”, de que entre “sujeto” y “objeto” no se puede establecer, en sentido estricto, comunicación alguna; este tipo de relación no se puede dar ya que la cosa, para ser lo que es, no necesita del logos humano, lo cual significa que, en todo caso, permanece indiferente a la palabra, porque ésta no le significa nada: la cosa, lo ajeno, no responde, porque *no puede*. A su vez, una relación inter-subjetiva no puede ser carente de contenido, vacía. Los inter-locutores hablan *entre sí* porque tienen algo que decir, algo que ofrecer.³¹ De ahí que la relación de conocimiento esté compuesta por *tres* términos: los dos sujetos dialogantes y el objeto al cual se refieren.

Lo sorprendente es que dos seres humanos logren comunicarse y con ello complementarse, sin perder cada uno su propia individualidad, “a través” de objetos que, ni tienen capacidad verbal, ni requieren del logos para ser.

La materia es anterior al logos y podría existir sin éste; lo cual no significa que la palabra, limitada como es, pase desapercibida, que desaparezca en el tiempo infinito como si nada hubiese sucedido. El logos transforma la materia *sin* tocarla.

El origen de la palabra es un misterio, dice Nicol. ¿En qué sentido?

[...] la materia sola, si pudiera hablar, siempre diría lo mismo: su lenguaje son sus leyes, y éstas son inalterables. Tal monotonía contrasta con la polifonía del verbo, que es creador incansable de formas mensajeras. Cuando afirmamos que el ser que tiene voz tiene infinitas voces, indicamos que tiene esa libertad de ser que le es negada a la materia. El logos no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

³¹ En su obra habla Nicol de intencionalidad comunicativa y de contenido significativo.

historia. Ni la mito-logía ni la onto-logía pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis.³²

La aparición del hombre en el universo significó primariamente el arribo de una “especie” más, hecho ya de por sí notable; pero sobre todo, su presencia implicó que se trastocara el “orden natural” de las cosas, no sólo por transformarlas, sino por su capacidad de darles sentido, de representar cualquier fenómeno, por nimio que éste pareciera, con el solo logos, de infinitas maneras posibles.

*¿Qué hace el logos? ¿Da el ser o parte del ser para recrearlo? Lo cierto es que: “Hay más ser desde que se puede hablar del ser [...] Por qué hay ser, es un misterio; el cual no nos desprende del ser, ni nos impide acrecentarlo, iluminándolo con la palabra”.*³³

Cabría todavía preguntar ¿y si el hombre, y con él el logos, desapareciese? Eso *también* es un misterio.

³² *Ibid.*, p. 276.

³³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 130.