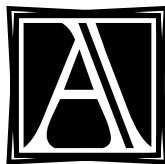




ARTURO AGUIRRE

ENTRE LA DIAFANIDAD Y LA COMUNIDAD
SER DE LA EXPRESIÓN



AFÍNITA
EDITORIAL
≡ MÉXICO ≡

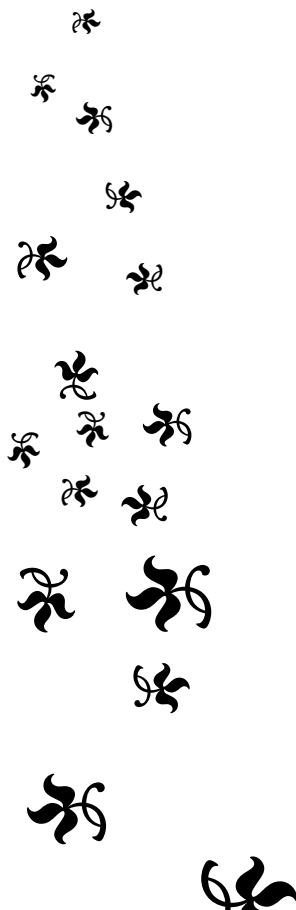
CREATIVE COMMONS SIN FINES DE LUCRO / D.R. © AFÍNITA EDITORIAL MÉXICO

ISBN: 978-607-8013-08-1

Esta obra fue realizada con el apoyo de

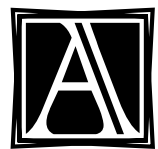
UNESCO/KEIZO OBUCHI
RESEARCH FELLOWSHIPS PROGRAMME
(UNESCO/JAPAN YOUNG RESEARCHERS'
FELLOWSHIP PROGRAMME 2010-2011)

Y LA RECEPCIÓN DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA, CCHS-CSIC, MADRID



Arturo Aguirre

Entre la diaphanidad y la comunidad
Ser de la expresión



AFÍNITA
EDITORIAL
≡ MÉXICO ≡



NO ALTERAR, NO LUCRAR Y REFERIR EN TODO MOMENTO A LOS CRÉDITOS DE AUTORÍA Y CRÉDITOS EDITORIALES. EL AUTOR Y LA EDITORIAL HAN CONVENIDO EN QUE USTED ES LIBRE DE COPIAR Y DIFUNDIR ESTA OBRA POR MEDIOS MECÁNICOS, ELECTRÓNICOS, DIGITALES Y TODOS AQUELLOS POSIBLES, SIEMPRE Y CUANDO SE ATENGA A LAS RESTRICCIONES ANTERIORES.

Primera edición, 2011

D.R. 2011 ©Arturo Aguirre Moreno
D.R. 2011 © Afñita Editorial México SA de CV
Vía Villa Florence, 18-302
Jesús del Monte, Huixquilucán
C.P. 52764
Estado de México
México
ISBN: 978-607-8013-08-1

ÍNDICE

Presentación 11

I LA DIAFANIDAD

- § 1. De las ciencias antropológicas a la ontología fundamental 15
- § 2. La diafanidad 22
- § 3. La permanencia y la temporalidad 30
- § 4. El método 40

II FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN

- § 5. El fenómeno 46
- § 6. Logos y presencia 52
- § 7. Fenomenología de la expresión 60
- § 8. La realidad formada: Dos formas de ser 63
- § 9. Verbo y materia 73
- § 10. Los rasgos primarios de la presencia 82

III LA COMUNIDAD

- § 11. Dialéctica de la expresión 92
- § 12. Copresencia expresiva 100
- § 13. Dialéctica de lo inexpressivo 106
- § 14. Ser-expresión: insuficiencia, contingencia,
relatividad y mismidad 109
- § 15. Del yo y el otro:
el sendero de la soledad 115
- § 16. Complementariedad y proximidad 120

- § 17. Comunidad 124
§ 18. La comunidad expresiva
y las formas simbólicas 144

IV MUNDO Y SENTIDO

- § 19. La comunidad del sentido 151
§ 20. El sin-sentido existencial 154
§ 21. Del cosmos al mundo 159

A María Lida Mollo, su voz hecha luz

AGRADECIMIENTOS

Mi especial agradecimiento a María Lida Mollo, colega de la Universidad Federico II de Nápoles, a quien adeudo el entusiasmo, delineado en el horizonte de Nola, para publicar estas meditaciones circunscritas, hasta su momento, al dominio privado y de diálogos diversos; igualmente, agradecimiento total a Felice Masi, de la Federico II, quien en compañía de María L. Mollo intensificó con su ejemplaridad y palabra la recuperación de una fenomenología de la expresión. A Stefano Santasilia, de la Universidad de la Calabria, amigo e interlocutor intempestivo. A los colegas del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CCHS-CSIC) de Madrid, por su atención e invaluable tiempo: a mi anfitrión Antolín Sánchez Cuervo, a la Directora del Instituto de Filosofía Concha Roldán Panadero, a Carlos Agüero Iglesia, José Antonio Zamora, Reyes Mate, Juan Carlos Velasco, Ulrike Capdepón, así como a los miembros del Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI). A Andra Kiggen por su proximidad. De la UNAM de México, al apoyo de Verónica Néquiz, David Ocampo y Daniel Gutiérrez; a Lizbeth Sagols por sus oportunas sugerencias y a Margarita Mata del SUAYED-FFL por su apoyo. A Alicia Nicol por su respaldo y confianza. A Héctor Vesga Armesto, por su amistad inagotable cuando la filosofía se vuelve un oficio peregrino. Gratitud a la Dirección y personal de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC de Madrid, por su labor tan fundamental. A la UNESCO y a la Fundación Keizo Obuchi para estudios de ciencias humanas, cuyos recursos han hecho posible la realización de este trabajo.

A. A.

El mundo es el único universo de obviedades ya dadas. El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar naturalmente lo obvio como cuestionable y como enigmático, y de no poder tener en el futuro otro tema científico que éste: transformar la obviedad natural universal del ser del mundo —que para él es el mayor de todos los enigmas— en una comprensibilidad transparente.

Husserl, *Crisis de las ciencias europeas*

PRESENTACIÓN

Este trabajo dista mucho de ser un conjunto de reflexiones operado con ideas claras y distintas. Cada vez más crece la convicción de que la reflexión en ciencias humanas, y en toda ciencia, es un entramado de motivos, preguntas, argumentos, silencios, anotaciones al margen, callejones sin salida y algunas postergaciones temáticas para investigaciones posibles. Los aciertos conviven al interior mismo de una reflexión con errores, correcciones y con la alteración del sujeto que investiga y crea a medida que se puntualizan conceptos, reajustan métodos y contrastan sus observaciones con interlocutores contemporáneos, a la par que con los antepasados.

En tales circunstancias este libro parte de la relación con su tiempo. Hace décadas que la idea de *comunidad* había sufrido los embates de la duda filosófica, del escepticismo vital o bien de la indiferencia total por parte de los órdenes de reflexión institucional, grupal o individual. No obstante, las conmociones locales, regionales y globales que han alterado al mundo en su conjunto en los últimos años marcaron los impostergables para poner en crisis —con las dudas, escepticismos e indiferencias que ella acarrea, así como con sus ardientes militancias, sus obstinados fracasos y sus resultantes de desigualdad, exclusión y beneficios— la idea misma de comunidad, según había sido concebida (diversamente sobre los mismos parámetros) en Occidente y la manera como se venía proyectando la perpetuación de ciertas dinámicas de regulación y división política, económica, social y cultural.

Así, *pensar la comunidad* ha llegado a ser, entrada ya la segunda década del siglo XXI, un imperativo vocacional para la reflexión en ciencias humanas. Pensar la comunidad aun en contra de las ideas más cercanas y arraigadas que Occidente generó para narrarse como un progreso incontenible hacia el encumbramiento de lo “común” (tan

familiar como extraño); o bien, para recurrir a los tiempos memoriales de la comunidad perdida en los inicios de la historia, de la consumación pasada de la que el presente es una mera sombra y el futuro un perpetuo intento condenado al fracaso. Sin embargo, a medida que la reflexión actual se aleja del *centro* narrativo de la historia de la comunidad (el eje rector de todo pensamiento filosófico occidental), a medida que el pensamiento busca sus orillas, sus márgenes propios, la idea de comunidad se trastoca cuando descubrimos en ella logros de relatividad situacional, pero a su vez, más de anhelos o afanes, mezclados con expolios y violencias de toda índole justificados y siempre referidos a la comunidad conocida, con sus ideas del hombre, así como con sus concepciones del tiempo, el-otro y el ser. Frente a esto, parecen contados los recursos que puedan mantenerse, reformarse o suspenderse de cara a una comunidad próxima, esa comunidad que deberá estar atenta a los cambios que refieren al sujeto, al ciudadano del Estado moderno, al “cuerpo social” y sus órganos institucionales, al poder y las identidades construidas/destruidas, a la aglomeración de lo espectacular, a lo indiferente que promueve el consumo y a la diversificación de los objetos que exige el consumidor, al erotismo devastado por lo obsceno, a la juventud orientada hacia la temporeidad y la “desenergetización” de la vida, al poder de aquellos marginales que recurren a lo impolítico como opción auténtica del ser político, a la paranoia con sus réditos del fin del sustento planetario, a la realidad y desaliento que esto último conlleva, a los medios comunicación/conmutación y a la alteración de los nexos y sentidos situacionales, etcétera. En fin, debemos pensar si son dables y legítimas otras comunidades, distintas de aquellas que nuestras acciones han impreso como acontecimientos históricos; pensar es ya poner en crisis a la comunidad misma en tanto que relación, encuentro (distancia), deber (omisión) y hacer (deshacer) compartido.

Entre la diafanidad y la comunidad. Ser de la expresión se encuentra en este trayecto de tensiones *entre* el centro y sus orillas, o si se prefiere entre la *narración* de la comunidad y el *pensar* la comunidad. En algunos puntos este trabajo fundamenta y da sentido teórico, sistemático y riguroso en sus orientaciones de metafísica de la expresión a los trabajos de *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie* y al conjunto de ensayos *Vocación de comunidad* (Afinita, 2010, disponibles bajo licencia *Creative Commons*); no obstante, simultáneamente, estos dos trabajos rebaten y contradicen cierta

idea reguladora de la comunidad de este *Entre la diafanidad y la comunidad* que bajo sus lindes ontológicas parece inmune a ciertos factores de exclusión, violencia, olvido y subjetivización de lo colectivo. Factores que serán decisivos en la investigación sobre *Exilio y espirales de violencia: la otra comunidad*, en preparación.

Por el momento, los fundamentos ontológicos para pensar la comunidad están abordados aquí, más que como una teoría acabada como un pensar en construcción; de ahí que el lenguaje discursivo a veces sea complejo y en ocasiones complicado para decir un fenómeno de la misma tesitura: presencia, diálogo y mundo son los factores centrales para tematizar a la diafanidad, la comunidad y la expresión.

I

LA DIAFANIDAD

§ 1. De las ciencias antropológicas a la ontología fundamental

En el ámbito contemporáneo prevalece una urgencia por dar con el cuestionamiento que vaya a la raíz misma del ser del hombre y que, a la par, abra las posibilidades para la reflexión y solución de problemáticas que atañen no sólo al dominio teórico, sino, asimismo, a la existencia humana en el dominio vital. Ante la urgencia y las emergencias que plantea esta crisis en la cual nos ubicamos, y ante la novedad histórica de la crítica en la filosofía, que ha dado pauta al cuestionamiento de la tradición metafísica que nos conforma —en la fundamentación vital del ser, conocer y el hacer del hombre, y en su relación con el Ser, con *el* otro y con *lo* otro—, la pregunta en torno al hombre ha adquirido dimensiones inéditas en las que la diversidad y riqueza de acercamientos especulativos sobre el ser humano, en su mayoría tan disímiles y posibles por la complejidad misma de este ente, es prueba ineludible de que la unidad en la visión y el acercamiento, paradójicamente, ha devenido en una pobreza que fragmenta el fenómeno mismo e imposibilita la radicalidad del cuestionamiento. La antropología —no sólo como ciencia naciente a finales del siglo XIX, sino, también, como actitud históricamente posible y realizada en el decurso histórico del pensamiento de Occidente— no se ha limitado únicamente a la adjetivación lógico-teórica o caracterológica del ente que estudia, sino que, además, sustantiva su actividad disciplinaria al grado de que sea posible la separación cardinal entre lo *científico*, filosófico, teológico, psicológico, social, etcétera.

Así, el hombre mismo se ha tornado un problema inmediato y primero en su metafísica “esencia” —que por linaje le ha correspon-

dido a la filosofía determinar, definir— y en su realidad existencial. Desde Kant se había afirmado que todo preguntar fundamental de la filosofía se veía conducido en definitiva hacia el interrogar *¿qué es el hombre?* pero ya desde la emergencia de la Modernidad el hombre se había convertido en el *subjectum* abstracto de la consciencia en el filosofar racionalista. El individuo devino en una “consciencia subjetiva” con la cual se había designado hasta entonces a la substancia metafísica. De este modo, en su radicalidad, el subjetivismo moderno referiría al hombre de un modo racionalista, psicologicista, lógico-trascendental, idealista absoluto, antropológico y dialéctico trascendental. Toda esta gama de referencias fue heredada al siglo XX que las renovarían, las criticaría o haría emerger otras ya fuera desde o contra ellas.

A partir de Hegel, la antropología filosófica sintió la necesidad fundamental de incorporar la historicidad para dar razón del hombre, aunque la atención posterior no se centraría en aquello que el propio Hegel enfatizaba: el hombre como *ser-histórico* debía ser comprendido desde el ser y no tanto desde los datos y construcciones histórico-empíricas en la temporalidad. El énfasis, pues, se dio en los condicionamientos histórico-situacionales y no en la transformación del hombre en sí mismo, como lo mostró Dilthey. El criticismo alemán tendría la virtud de reconocer que el mundo *espiritual* es una realidad objetiva, aunque específicamente compleja, que alcanza a todos los órdenes de lo humano. A este respecto, el problema fundamental se manifestó en que dicha complejidad no arrojó tanta luz como confusión en la comprensión de lo humano, misma que heredamos en nuestros días.¹

En efecto, existe aún la carencia del hilo conductor en cada uno de esos *pareceres* filosófico-antropológicos y científicos ante el *aparecer* del hombre que hilvane la unidad en la cual se muestre la patencia integral de su ser.² Se diría que su unidad la encuentran en sí cuando se les

1. C. ca., Hermann Noak, *La filosofía europea occidental*, Madrid, Gredos, 1996, p. 40 *et seq.*

2. Hilo conductor que en momentos históricos de Occidente estaba presente como directriz de la reflexión. Las ideas del hombre proporcionaban esa comunidad de pensamiento que permitía el diálogo entre contemporáneos y, de éstos, con su pasado. La idea del hombre griego como ser de la *polis*, la idea del hombre helenístico en la búsqueda del equilibrio entre lo propio (individuo) y lo común, la idea del hombre en el pensamiento medieval como *imago dei*, el hombre renacentista como un ser indeterminado; en fin, cada una de estas ideas prevalecientes en su momento histórico

interpela: ¿de qué son ciencia estas ciencias?, la respuesta inminente de suyo es: “de lo humano”. Sin embargo, esta supuesta unidad da pie a la disparidad de criterios, aun y cuando se trate de *lo humano*, al percatarnos que cada una de esas ciencias no puede ir más allá de sí misma, aunque elucida algunos aspectos o caracteres de su objeto de estudio. Los criterios fisiológicos, culturales, psicológicos, sociales tienen tanto privilegio en la tarea de definir lo humano como otros cualesquiera, en función de su rigor metodológico por cuanto se refiere al estudio del hombre.

Asimismo, en las últimas décadas ha sido ensayada la interdisciplinariedad pero, nuevamente, la disparidad de criterios comporta más confusiones que orientaciones certeras, debido a que el ensayo ha conjeturado que la suma de resultados o conjunción de criterios es lo idóneo; aunque el mentís del fenómeno humano retracta, es decir: a la comprensión de lo humano no se llega por operaciones de adición teórica.

Es pertinente advertir que la preocupación no es únicamente aquella que emerge del orden teórico. En el suelo común de nuestro acaecer cotidiano nos encontramos ante la diversificación científica sobre lo humano, la historicidad que conmovió muchas de nuestras certidumbres en el mundo, la confusa consciencia o la displicencia ante la historia, las graves situaciones históricas de alcance mundial del último siglo, la tecnología y el régimen de forzosidades que tiende a la hegemonía en todas nuestras proyecciones comunitarias. En fin, se trata de una mundanidad en la que el hombre no encuentra su *situs*

era lo que nos permitía hablar de ecúmenes y de puestas en crisis de las mismas. Sin embargo, en la Modernidad, la idea de “sujeto” pierde la dimensión vital que caracterizaba a la tradición o tradiciones en que el hombre adquiriría una consciencia de sí en el mundo, la integración de aquellas dimensiones de lo humano (político, social, moral, artístico, científico-filosófico, educativo) se ven fragmentadas, al punto que es posible proclamar su independencia o terreno *sui generis*. (Vid., François Jullien, *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*, Madrid, Siruela, 2010, p. 71 *et seq.*) Esto ha dado pie al olvido de la configuración propia de lo humano, pero quizá sea posible, necesariamente posible, la renovación de una forma de vitalidad y de rigor teórico desde los que sea factible e ineludible establecer, ya no como una “idea del hombre” que se sume a las antecedentes, sino como el principio de explicación ontogenética de esas ideas: expresión de un ser que sólo puede existir dándose forma, formas históricas de expresión de su ser; mejor aún, de un ser que es ser de la expresión. Vid., el reciente y amplio estudio a la obra de Nicol realizado por Stefano Santasilia, *Tra Metafisica e Storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Firenze, Le Cárity Editore, 2010, en relación con lo que aquí abordamos, cap. II “L'idea dell'uomo come espressione della situazione vitale”.

en el mundo, dicho lo cual lo ha llevado a la reacción inevitable del antropocentrismo, pero ya no a la manera tradicional como creación ideológica cultural, sino en la diversa y constante desesperación que priva en todos los dominios de la vida. Tenemos antropocentrismos que en cada ciencia, cada disciplina y cada creación de alcance masivo pretenden indicar *centros diversos* como asideros circunstanciales para nuestro existir. Se entiende que en una situación vital compartida, tener varios centros es un contrasentido: es no tener ninguno. En lugar de concentrarse la vida como manera compartida de entenderse en el mundo, de hallar su sitio, ella deviene en un desconcierto que exige de cada antropocentrismo algo digno de ser tenido en cuenta.

Todo lo anterior converge, y en los linderos que marcan el fin del siglo XIX y el inicio del XX existe una confusión vitalmente teórica, que requiere de aquella claridad que permita delimitar y determinar el suelo propicio para *radicar* la pregunta por el ser del hombre y el hontanar del cual deberá abrevarse la ontología fundamental, a saber: la redimensión conjunta de ser, logos e historicidad.

En lo concerniente al *problema del hombre*, conviene señalar que la antropología filosófica ha mostrado, ya por el corto alcance tenido a estas alturas de su desarrollo histórico, que la radicalidad no está presente en encontrar los criterios para determinar *qué y cómo es* el hombre con base en ciertas facultades (la razón, el habla, la libertad, su ser social, su voluntad, su variabilidad, etcétera) y así dar paso a definiciones funcionales u operativas, válidamente históricas como *ideas del hombre* que ya no tienen el alcance de antaño.³

La radicalidad es propia, ahora, de la “ontología de lo humano”,

3. Una “definición funcional” es lo que persigue el planteamiento de Ernst Cassirer en su clásica *Antropología filosófica*; dicha definición es la del hombre como un “ser simbólico” en tanto que es visto desde el cristal de la ontogénesis cultural (la cual se define como la relación histórica de “formas simbólicas”). *Vid.*, Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945 y *Filosofía de las formas simbólicas*, vols. I-III, México, FCE, 1961. Advértase que en nuestro siglo XXI el pensamiento antropológico, cada vez más ampliado y más complejo, se ve confrontado con cierto escepticismo ante las definiciones funcionales u operativas que las antropologías ofrecen y pueden ofrecer puesto que en ellas ya no se reconoce una incidencia central tan amplia, tan profunda ni tan duradera. Tenemos un gran acervo de respuestas sobre lo que presumiblemente es lo humano, provenientes de las antropologías, la publicidad y las ideologías, que es factible abastecernos de vez en vez de algunas de ellas, en lo cual adquiere un énfasis el instrumentalismo y el relativismo existencial de la cultura en la carencia de un compromiso fundamental, la comprensión y las trayectorias comunes. (*Vid.*, Arturo Aguirre, *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México, Afinita, 2010, pp. 181-221.)

la cual ha de fijar su tarea en dar razón de la estructura ontológica del hombre por su relación con el Ser, su historicidad (temoralidad) y su relatividad ontológica con “el-otro” (*tú*) y “lo-otro” en el fenómeno de la expresión, en tanto vinculación, y de la comunidad ontológica de la realidad. La tarea no es, pues, sentar el principio específico de lo humano, si es que existe, sino el atender a su manifestación en el despliegue de relaciones ontológicas y ónticas, con los conceptos y categorías que corresponden a dicha labor.

Según es posible advertir, el problema del hombre es un problema aporético por cuanto se siga planteando bajo el espectro de las ciencias del hombre y de la antropología filosófica, desde la superficie de las evidencias en la multiplicidad histórica de definiciones específicas del ser humano en la tradición del pensamiento occidental (la diversidad de ideas del hombre desde Grecia hasta la Modernidad) y en ellas se busque dar con los rasgos más distintivos de ese ente frente a todo el orbe del ser. El problema se multiplica necesariamente para quienes se adhieren a la antropología “filosófica”, por cuanto la diversidad de definiciones desde la antropología psicológica, teológica, etcétera, incrementa la complicación, dado que cada definición no va en detrimento de otra sino que cada una expresa con fidelidad la raigambre existencial de su momento histórico. No por defecto de teoría sino por la dinamicidad propia del ente humano, ninguna de aquellas definiciones logra apresar el *ser* íntegro del hombre, aunque cada una expresa modos de su existencia. Pero la comprensión de esa integridad no se consigue por acumulación de la secuencia histórica de los diversos modos de existencia; es por esto mismo que la teoría antropológica no ve cómo alcanzar una avenencia plausible en esta pléyade que se concibe y opera como “definicionista”, y menos aún lo consigue cuando entiende que cada idea del hombre aumenta el problema. Al fijar la atención percibimos un dejo de frustración en la búsqueda de una particular idea que trascienda a las demás, al no dar razón de la posibilidad de cada idea y definición del hombre, y de la conexión que existe entre todas ellas en su esencial historicidad.⁴

El eje de la problemático, así como su radical “solución” compre-

4. Claros ejemplos de esta situación son las reflexiones de Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre?, esquema de una antropología filosófica*, Madrid, Santillana, 1995; Julián Marías, *El tema del hombre*, 7ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981; R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, 4ª ed. Barcelona, Herder. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, *op. cit.*; M. Buber, *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1964.

siva, estriban en el reconocimiento de esa historicidad, pero no entendida como un relativismo histórico en el que la validez de las ideas dependa de *su* momento como si se tratase de una serie discontinua y arbitraria. Debemos comprender que lo principal es la relatividad histórico-ontológica como sistema, es decir, un proceso no caótico, sino armónico de creaciones en sus conexiones internas, regulado por la continua sucesión. Las relatividades son el testimonio del absoluto, esto es, el cambio es manifestación de la permanencia de aquello que permite dar razón de los modos del cambio y del ser que es cambiante produciendo modos diversos de ser. Este sistema es un *universo*, mejor aún, un mundo de *diversificaciones* creadas, fundadas en la radical unidad de un ser que *es* histórico-creador, porque *es* él mismo (ontológicamente visto) una estructura que produce y mantiene el orden interno en su decurso histórico.

No hay pérdidas ni saltos en la historia, hay olvidos e incomprendiones. De seguir empeñada la antropología, bajo todos sus rubros, en el relativismo historicista o el absolutismo cientificista su frustración particular acarreará una generalización que altere (como ya se muestra) la estructura misma de la historia como diálogo, y el sentido o con-sentido de las creaciones históricas que son la formación y transformación misma del *ser* del hombre.

Por estas y otras razones, la ontología fundamental de la expresión no busca dar con definiciones funcionales o una idea del hombre. El derrotero es otro al encontrarse con la seguridad primaria de identificación invulnerable del ser humano en todo el orbe de la realidad y de ahí parte la problemática estructural del ser del ente que es creador, cuyo ser se manifiesta históricamente en las creaciones y transformaciones de sí mismo.

Consecuentemente, afirmamos que la estructura fundamental consiste en el esquema de tres *items* (presencia-copresencia-mundinidad) que refieren al acontecer del hombre en tanto que ser de la expresión, mismas que sirven para el fin explicativo de clarificación del acontecer (fenomenología-dialéctica-hermenéutica), pero no como su itinerario lineal y sucesivo. La noción de estructura en ontología es viable si con ella es permisible referir a la *forma ontológica común* del hombre: *forma*, por ser permanente en la diversidad y el cambio, que se define por sí y no a partir de la descomposición de los elementos que la confeccionan. Por esta razón, no es itinerante la clarificación del acontecer, sino el mirar teórico que se atiene a una totalidad de

interrelaciones sistemáticas entre los *items* o factores patentes. Desde esta explicación será plausible afirmar que el ser humano, según la ontología fundamental, no es un objeto de estudio en tanto que algo definido y determinado en la persecución de un absoluto como idea particular de la razón; sino que es aquello advertido en cuanto que acontecer: dato en la inmediatez de su evidencia como *ser de la expresión*.

Aquí, el contraste entre la antropología y la ontología de lo humano es claro, porque comparado con nuestra abundancia actual de ciencias antropológicas el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero en esta relatividad, nuestra riqueza de *datos* no es necesariamente una riqueza en la comprensión fundamental del hombre a la que aspira la ontología.

Por tal motivo, ontológicamente la fenomenicidad del hombre no requiere un método que lo descubra entre los senderos teóricos, como si hubiese un detrás o un debajo ontológico de esa patencia fenoménica. Si esclarecemos a este ente en sus términos más simples, por tanto, no deberemos temer las consecuencias innovadoras que en ello traslucen. Nos veremos obligados por los hechos a prescindir de ideas que tradicionalmente fueron admitidas como incuestionables para las antropologías, y así muchos problemas revelarán, probablemente, su artificialidad teórica.

De tal manera, es menester asirnos al hilo de Ariadna que permita salir, o al menos comprender en forma más clara el dédalo de la crisis teórica en la cual nos perdemos, como ardua empresa de reconstruir los fragmentos manifiestos de un ente que es manifestación unitaria en el ser y que, bajo este tenor, le corresponde ser explicado y comprendido. Ello consiste, primero, en no replantear un problema insoluble debido a sus elementos de incorrección que, de principio, ostentó al generarse en una tradición purificada de la expresión fáctica, atendida a modelos lógicos de la razón que efectuaban abstracciones “nouménicas” y que, ciertamente, conseguían universalidad lógica ajustando el fenómeno a las normas axiomáticas que rigen para toda definición (en el género próximo y la diferencia específica), pero con el saldo de la ausencia del ser en el fenómeno. Como es patente, dicho ajuste no era meramente lógico, sino que en sí mismo llevaba ya un supuesto metafísico, a saber, la “existencia” de una esencia definible, una sustancia evidente al pensamiento e identificada por él, que dotaba de identidad inconvivable al ente. Estas nociones quedaron arraigadas

dentro y fuera de la filosofía a pesar de la evidencia de los fenómenos mismos y de su cambio en el decurso temporal.⁵ Está ha sido la “metafísica de la razón”; la que busca reformar y revolucionar teóricamente la metafísica de la expresión, dimensionando la *expresión* en su talante ontológicamente fenoménico que es inmediato, verdadero, comunicativo e histórico.⁶

En segundo lugar, se trata del *giro contemplativo* que debe tomar la ontología (en tanto que ciencia primera) y, con ella, las demás ciencias particulares. Dicho giro contemplativo ha tenido lugar como un constante esfuerzo por parte de la fenomenología filosófica desde hace un siglo, en tanto que las categorías o palabras mayores con que hablan los filósofos sobre los hechos han sufrido cambios cardinales y, consecuentemente, ha habido lugar para cambios en los métodos en que dichas categorías se enmarcan. El proceso de transición, entre la tradición que inicia con Parménides y aquella que es emprendida con Husserl en el siglo pasado, se nos presenta como el momento en donde ha de considerarse que es viable continuar con la puesta en crisis llevada al cabo en la interrogación y los giros teóricos del legado de la metafísica, para ofrecer los lineamientos que se esperan en torno a la comprensión de “lo humano”. La evidencia de que la puesta en crisis no sólo es posible sino que es ya un hecho, confirma que la ciencia primera, la metafísica como ciencia de las ciencias mantiene una vitalidad en la que es capaz de transformarse. En ello la ontología del hombre descubre que es copartícipe del volver, sin prejuicios, a las experiencias primarias y comunes del fenómeno.

§ 2. La diafanidad

Verdad es que la fragmentación *del problema* de lo humano es un hecho que aqueja a las elaboraciones teóricas, mismo en el que podríamos detenernos para dar razón de él historiográfica y existencialmente, en

5. Como veremos, quizá esto se explica por la sensación de seguridad existencial y teórica que infunde la concepción de substancia en sus diversas formas de ideación histórica, ante la variedad inagotable y evanescencia de las empresas y de la finitud humana. Frente a esto es la substancia la que nos pone a salvo del devenir, la que nos “cura” del tiempo.

6. *Vid.*, Eduardo Nicol en *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, México, FCE, 1974, “Primera parte”, § 3.

la búsqueda de las causas, efectos y variantes que va adquiriendo según la situación histórica en que se determina su estudio; pero, la radicalidad de la interrogación no puede darse en la superficie del problema y sus consecuencias problemáticas. Antes bien, la cuestión ha de mantenerse abiertamente ante la manifestación del ser del hombre como *diafanidad*: se deja interrogar, no como el descubrimiento de aquello “que es” según instrumentos y adecuaciones teóricas; sino en la transparencia que le es propia, aquello que es por sí: expresión ontológicamente nítida.

Dia-phanés contiene la misma raíz griega de luz que la palabra fenómeno. Lo diáfano es lo trans-parente. El prefijo latino y castellano *trans* es equivalente al griego *diá* que envuelve la noción de un movimiento como un “a través de”, una acción que en lo fenoménico, no sólo envuelve la noción de manifestación, sino, a la par, de manifestante. De tal manera, la diafanidad o transparencia fenomenológica se enuncia en tres sentidos:⁷ i) es diáfano el Ser porque su luz ontológica lo traspasa todo sin dejar nada en penumbras, es lo trans-parente porque inunda lo a-parente: los entes vienen a la claridad del Ser. ii) El hombre o ser de la expresión es diá-fano porque prominentemente la luz del Ser lo atraviesa en la claridad manifiesta en la expresión que ilumina con la expresión la realidad silenciosa. Éste es *el ser que habla del Ser*. iii) Pero en otro sentido, el ser de la expresión es diáfano porque en su transparencia la mirada lo atraviesa: se deja mirar en su apariencia, puesto que *ontológicamente* nada en él y de él es umbrío, su ser-expresión es claridad, mas esta es dinámica, diá-fana.⁸

Es esta luminosidad diáfana del ser de la expresión, la que posibilita la pregunta: ¿cómo es el ser de un ente que se muestra expresivamente? Es conveniente explicitar que el *cómo* de la pregunta no persigue ni un aspecto modal (existencialmente modal o modo óptico

7. Advuértase que aquí referimos al Ser y al ser de los entes, en lo tocante a la diafanidad, como indicios del camino que *se emprende hacia* el acontecer del ser de la expresión; por lo cual, las indicaciones explícitas sobre cómo se despliega esa diafanidad del Ser en el ser, y aquella que es correlativa del ser de la expresión en el Ser son tarea del siguiente capítulo fenomenología de la expresión.

8. La confección conceptual de “diafanidad” y “transparencia”, así como en la mayoría de las categorías a las que aquí recurrimos son de Nicol (*C. ca.*, Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica: la revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982, p. 174 *et. seq.*). Juzgamos conveniente, según mostraremos, el uso de estas categorías en el castellano porque logran evidenciar con toda amplitud el carácter fenomenológico del ser de la expresión.

y existencial de ser) ni un carácter eminente entre otros actuales o posibles. La persecución puede darse hacia algo que evada nuestros denuestos teóricos, siempre que ese *algo* encuentre posibles maneras para ocultarse *detrás* de *algo más* con lo cual se confunde. He aquí el problema que la tradición encuentra cuando pretende definir al hombre; lo que explica la pluralidad histórica de dichas definiciones, todas válidas por su alcance, pero en ninguna radica lo que posibilita dar razón de la presencia histórica de todas como formación del ser del hombre, es decir: la validez histórica de una idea no logra legitimar a las demás. Radical es comprender, ya, que todas ellas son expresiones de un ser ontológicamente expresivo.

Así, pues, el *cómo* de la pregunta por el ser que se muestra en su patencia expresiva no requiere artificio alguno de cetrería, donde la teoría a mano capture algún digno modo de ser y éste se encumbre, por un intento filosóficamente antropológico, para *hacer* de una real distinción óptica una substancialización lógico-racional que se convierta en fundamento ontológico del ente.⁹

Es en la expresión que el ser del hombre evidencia, pero no se configura expresivamente de algún *modo*, sino que *es* expresión. De la radicalidad de ésta partimos al preguntar “cómo es” (no modalmente, sino en la comprensión de su forma o estructura ontológica) y discurriremos por ella, sin pretender hacerla más patente. La patencia del ser del hombre como “ser de la expresión” no está en devenir ni tiene grados ontológicamente legítimos por descubrir, su patencia es unitariamente ontológica en cada expresión, por lo que no hay más ser en la “substancia” que en los “accidentes” —si es que valen estas

9. Este problema de raigambre tradicional puede verse en la concepción de dignidad (*dignitas*) del hombre que recorre ampliamente la historia del pensamiento Occidental desde el estoicismo hasta la modernidad. Del análisis sobre estas directrices en el decurso histórico, en lo tocante al problema, se colige que la noción de dignidad humana fue concebida como i) el valor primario y absoluto propio de todo ser humano, que funda y da plenitud ontológica (aquello por lo que es lo que es) y que no se circunscribe a determinados aspectos, características, méritos individuales ni a acondicionamientos históricos; ii) la propiedad absoluta y primaria de la dignidad humana se concentra en la idea de “razón” o “alma racional”, como substancia que es soporte de otras cualidades contingentes en función de sus atributos de intemporalidad, inmutabilidad, trascendencia del acontecer “mundano”, invisibilidad e identidad lógico-metafísica; iii) de (i) y (ii) se sigue que es la noción de dignidad humana fue piedra de toque para la comprensión del ser del hombre, lo que daba como supuesto que todas aquellas manifestaciones temporales, mudables, “mundanas”, visibles e individuales fuesen marginales para antedicha comprensión.

distinciones en un lenguaje metafísico tradicional. Por tal razón, es inadmisibles la idea de grados en el ser: “el ser es siempre igual: no es más en un lado que en otro”.¹⁰

Si las gradaciones valen han de corresponder a la claridad de la interrogación y la comprensión, y en lo que ellas consiguen abrir para dar razón. Por tanto, reiteremos, *los grados no corresponden a la claridad del ser por el que se pregunta, sino a lo claro del ver.*

Queda enunciada así la *cuestión preliminar*. En lo pre-liminar la noción de “liminaridad” implica la existencia del límite desde el cual es viable el proyecto de una exégesis del ser humano visualizado en su ontología fenoménica como el ser de la expresión, en el alejamiento de las presuposiciones antropológicas que han sido concebidas para este ser. Esto es, la tarea pre-liminar del dominio de la pregunta es legítimamente posible en aras de la separación (*limen*) de una búsqueda antropológica para dar respuesta al “problema humano”, en relación con la radical interrogación ontológica por el ser expresivo.

Sin embargo, debe asentarse que, la fórmula “legítimamente posible”, es un pleonasma en el contexto de la metafísica de la expresión frente a la crisis de la metafísica de la razón, misma que juzgó favorable aislar al *lógos* del *óntos* como su *physis* expresiva y, en ello, la exclusión del “fenómeno” de la expresión para dignificar substancialmente al hombre en la exención teórica de su contingencia y temporalidad. El predominio en la reflexión filosófica de este proceder literalmente “meta-físico” ha mostrado en los dos últimos siglos las consecuencias insostenibles (sobre todo en la patencia de la historicidad) que hacen necesaria, es decir, legítima y posible, la radicalización de la pregunta por el ser del hombre. *Legítimamente posible* en tanto que la filosofía hasta ahora no había dirigido la tarea hacia la radicalización apuntada, lo cual se revela en la crisis de la metafísica de la razón y de sus secuelas en las demás ciencias “antropológicas”.

De tal manera, la pre-liminaridad de la interrogante se inscribe en la general operación revolucionaria de la metafísica de la expresión, al partir ésta de la legitimidad que le brinda la pregunta misma sobre su posible instauración, y en ello revela su necesaria actualidad.

La diafanidad del ente por el que interrogamos manifiesta, desde sí misma, la necesidad de modificar profundamente los conceptos y cate-

10. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM-FFy L, 1990, p. 272.

gorías con los que la tradición pretendió definirlo ontológicamente. La modificación tiene que ser ineludiblemente profunda porque nos atenemos a la apariencia y a sus modos de aparecer, nos atenemos al fenómeno de la expresión, “detrás de lo cual no hay nada”. Así, vislumbramos que los esquemas lógicos y ontológicos que hasta ahora se han concebido *a priori*, aplicados homogéneamente en ontología para todos los entes, no pueden ser empleados —o al menos sin una estricta revisión— en esta labor.

En lo correspondiente al ente que se acota en la pregunta, y que él mismo acota el interrogar con su peculiar diafanidad, es preciso poner entre paréntesis las definiciones lógico-metafísicas encauzadas a delimitar las formas ontológicas en la constitución de géneros y especies, que sorteaban los problemas del cambio, el tiempo y la temporalidad, a la relatividad óntico-ontológica de la comunidad con el Ser y la comunidad de los entes, la historicidad de la verdad, entre otros, con las ideas definitorias de *essentia*, *substantia* o *haecceitas* que se brindaban.

Nuestra “puesta entre paréntesis” parte de la operación conjunta del acotamiento y la redimensión que se efectúa hacia el ente por el que se pregunta. Esto implica el costo muy alto de la suspensión crítica, no sólo de esquemas tradicionales, sino también de la reserva necesaria ante la tendencia a denominar a ese ente como “ser humano” u “hombre”.

Es imperioso hacerlo así por tres motivos, a saber: primero, porque la radicalidad misma del planteamiento exige el alejamiento del “problema de lo humano” y de sus consecuentes repercusiones “antropológicas”; segundo, porque la teoría o visión que se funda en la pregunta es apertura del ente por el que se interroga, en donde “apertura” designa permitir ver en “la cosa misma” sin los prejuicios y equívocos a que pueden dar cabida el uso común, la tradición filosófica y las ciencias particulares, mismos que pueden enturbiar y oscurecer la teoría que interroga y que se muestra dispuesta ante lo que aparezca; y, tercero, en tanto que la apertura es ya un situarse en la cosa misma, su consecuencia será la andadura hacia una voz filosófica diferente, utillados con ella, lo cual quiere decir que debe ser reformado el logos con el cual se piensa y se habla, no por virtud de pruritos filosóficos, sino por la necesidad última por dar cuenta de la realidad que se *ve*.

Bien es cierto, una realidad nueva requiere una palabra nueva (*at nova res novum vocalum flagiat*), porque “como siempre, una obli-

gación teórica obliga a elaborar un nuevo lenguaje”.¹¹ El lenguaje mismo debe emerger en el pleno de los fenómenos. El núcleo de este lenguaje, las sentencias y las formulaciones que se elaboran son en el despliegue del fenómeno y buscan indicar preferentemente la totalidad de las relaciones fenoménico-ontológicas del acontecer. Las palabras de una ontología fundamental no son en la independencia de su decir, porque lo que importa es la verdadera unidad dinámica e inmediata del aparecer del ser, en la que el lenguaje no se interpone o interrumpe para aprehenderlo en sus radicalidad fundamental.

Debe reiterarse: no se buscan elaboraciones operativas en su definición ni esencias atribuibles *a priori* que convengan a modelos formales desde los cuales el “hombre” sea definido, soslayando la totalidad de lo que nosotros advertimos “con los ojos de la cara”¹² y con la explicación exegética de lo dado a éstos, cuando problematizamos al interrogar por cómo es este ente cuyo ser se muestra permanentemente expresivo y cómo está constituida, es decir, en qué consiste la estructura ontológica de la mostración misma del ser de este ente que se exhibe en todo momento, que es fenómeno.

Hasta ahora hemos intentado acotar la llanura de la cuestión como apertura, lo consecuente será limitarnos de un modo rigurosamente teórico a ese llano contorno para que, dentro de él, se extienda nuestro mirar hacia la comprensión de lo que *aquí* reside.

Se atiende *aquí* por el dato primero que se ofrece fenomenológicamente de un ente que es reconocido cuando lo señalamos, porque llama la atención en su manera relevante de exhibir la forma ontológica que le es propia. Este ente no es un des-velado por la investigación que se realiza sobre él, su relevancia entre los entes es el dato de su re-velación. La “evidencia” de *lo que es* resulta inmediata y lo que llama la atención de él es esa manera de darse inmediatamente.

El llamado de atención que nos hace este ente al exhibir su forma es la revelación primera y principal de sí: *su* ser es-expresión como acto señaladamente ontológico invulnerable, definitivo y diferencial.¹³

11. E. Nicol, *Idea del hombre*, 2ª versión, FCE, México, 1977, p. 42.

12. *Vid.*, E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, *op cit.* p. 270 *et seq.* Esta expresión “con los ojos de la cara” es recurrente en la obra de Nicol. En ningún caso debe entenderse como una metáfora. La visión común, cotidiana en este sentido, es principio de la investigación fenomenológica; pero en ella requerimos aguzar la mirada como *teoría*, como visión explicativa, no para “ir más allá” de lo comprendido en principio, sino para dar razón de lo que ontológicamente es lo principal.

13. En la noción de “expresión” al uso común y en su etimología quizá se halle uno

La revelación es principal, pero es apenas el principio. No obstante, discernimos que en última instancia la apertura que ella nos ofrece no promete un “más allá”. La tarea auténticamente metafísica puesta delante de nosotros con el ser de la expresión deberá discurrir, transcurrir, en esa *estancia* del fenómeno. Desde ahora podemos aseverar que al final de nuestra investigación estaremos en una comprensión

de los problemas más inmediatos que debe trascender la Metafísica de la expresión y toda filosofía de la expresión que en ella se fundamente. Ex-presión (*ex-pressus, exprimere*) para nosotros no es la presión que se ejerce sobre algo para echar fuera aquello que se gestó en el interior, como si fuese lo “oculto”, lo “detrás” que *sale* a la “luz” (*v. gr.*, así lo entiende Giorgio Colli en *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996; *vid.* especialmente parágrafo 2). La empresa dirigida a elucidar el concepto de expresión acometida en la filosofía contemporánea, debe mostrar un alcance más fundamental del que logran las teorías de la significación o del conocimiento, mismas que adquieren el rango teórico de “física de la expresión”. Pero la riqueza metafísica de la expresión no puede ser abarcada por una ciencia específica o por un conjunto de ciencias atenuadas a los *facti* expresivos; en ellas el *fieri* o acontecer ontológico es supuesto, cuando en rigor debe ser explícitamente expuesto. En realidad, la empresa de una física de la expresión es adjunta al giro contemplativo de la metafísica de la expresión, pero es imperativo dar razón ontológicamente fundamental del fenómeno expresivo. Además, es preciso hacer énfasis en lo que ya ha resultado evidente: fenomenológicamente, en congruencia con el fenómeno del acontecer no es posible dar una definición de “expresión”; únicamente podemos atenernos al dato “describiéndolo”, explicándolo y comprendiéndolo, haciendo aflorar el discurso como el más fidedigno testigo del propio acontecer de la expresión, que es el entramado de la fenomenomenicidad fundamental de presencia, copresencia y mundanidad. La conceptualización metafísica de expresión en la obra de Nicol fue teóricamente difícil, dado que va desde su consideración operativamente psicológica, pasando a una antropología más allegada a la ontología en las primeras versiones de la *Idea del hombre y Metafísica de la expresión*, hasta la temáticamente ontológica. Por lo que corresponde a la psicológica, nuestro pensador se suma, en alguna medida, a la “teoría de la expresión” (junto con Karl Bühler y su *Teoría de la expresión*, Madrid, Revista de Occidente, *s. d.*) por sus reflexiones en la *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, (particularmente en el apartado “situación y expresión”). La tematización ontológica de “expresión” la hallamos en la *Metafísica de la expresión*, segunda versión, en adelante. Nicol fue muy consciente del proceso teórico del concepto “expresión” en su obra, de ahí que podamos encontrar en su último texto “sistemático”, las siguientes palabras: “El concepto de expresión ya no tiene un alcance meramente psicológico: pertenece al dominio de la ontología”. (*Crítica de la razón simbólica, op. cit.*, pp. 44-45.) Expresión es el “concepto temático” fundamental de la ontología en Nicol por razón de que es central para su desarrollo; sin ser ya (como sucedía en la *Psicología*) “operativo” en tanto que puntal y motivo de una teoría que buscaba alejarse de la problemática antropológica. (Sobre los conceptos temáticos y operativos para este trabajo, y la puesta en cuestión sobre el papel operativo o temático en este trabajo *vid.*, Eugen Fink, “Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl”, en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Actas del Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (23-30 abril 1957), Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.)

más clara de lo que en el principio ya nos era manifiesto: ese ente que revela inmediatamente su forma ontológica de ser *es* el ser de la expresión. Por ende, esta investigación no pretende adentrarse en los vestigios de algo que fuese extraño o ajeno y que suscite la pregunta por lo que pudo haber sido aquello que ahora vemos, tampoco nos afanamos en el inventario o descripción de lo que aparece.

Ha de quedar asentado consistentemente que la investigación no es, en definitiva, una “analítica existencial” en la tarea de proseguir con detalle todos los caracteres constitutivos de las funciones del ser de la expresión. Por lo que aquí compete, se trata de clarificar aquellos rasgos constituyentes que de manera más primaria se hacen patentes en el origen mismo del ente: en su expresión (en el qué y cómo expresa). Esto es lo que llama nuestra atención porque, frente al ser de la expresión que somos, asumimos un “dispositivo atencional” teórico distinto a cualquier otro ente por su forma de ser prominente. Es el ente el que cualifica el mirar, no es el mirar el que cualifica al ente; esto es, la investigación como tarea fenomenológica, no produce los “visionarios” problemas *sobre* los entes, sino que es la aptitud de verlos en su fenomenicidad. Teoría fenomenológica es visión problemática fundamental en lo evidente, en lo que es evidencia dada.

Investigamos por el *tháuma* que nos causa la proximidad y familiaridad del ser de la expresión que es él mismo asombroso cuando se le mira claramente, es decir, abiertos interrogativamente a su claridad de presencia manifiesta. El asombro es crítico por ser visivo ante lo próximo y familiar, ante lo siempre visto. Lo ajeno y extraño sorprende, como sorprende lo “nunca antes visto”, pero es asombroso el ente que, siendo propio, nos hace frente, “da la cara” con su transparencia, y este es el problema.¹⁴

Próblema, en su acepción griega al uso cotidiano refería a los adversarios que compiten en una lucha, en el fondo, *pró-blema* significaba un impedimento puesto en el camino del otro para que no pudiera continuar. Pero la claridad o transparencia ontológica de la expresión no es problema por ser un obstáculo para ir más allá de ella.

Ontológicamente somos lo más cercano, porque nuestro ser propio está siempre al descubierto en su diafanidad, lo cual quiere decir que nada lo encubre en tanto que ser. La investigación filosófica es problematización que atiende al hecho mismo, esto es, hacer frente a

14. *Vid.*, A. Aguirre, “Primeros asombros: que el ser se incrementa. Filosofía y educación”, en AA. VV., *Claves actuales del pensamiento*, Madrid, Plaza y Valdez, 2011.

las cosas mismas es radical para el transcurrir filosófico que pretende dar razón del ser de la expresión; porque al surgir del dato primario de la expresión (y no de una hipótesis resultado de alguna abstracción) y cuando *en su* problematización reparamos que ese dato, si bien es suficiente como revelación primera del ente por el que preguntamos, no basta para dar razón de la realidad misma en toda la complejidad que se nos ofrece en su evidencia fenoménica. Así atendemos al llamado de atención en el ser de la expresión, ahora ese dato reclama nuestra comprensión para explicar su manera de darse, para señalar su forma ontológica.

§ 3. La permanencia y la temporalidad

Puesto entre paréntesis (*pará thésis*) el concepto de forma substancial de la tradicional metafísica de la razón, nos compete ahora proyectar la posibilidad de la investigación que interrogue por la estructura ontológica de aquello que prominentemente *se pone* delante, procurando divisar todos aquellos *items* dinámico-constituyentes de la diafanidad. De cara al ser de la expresión, el análisis puede ser prolífico siempre y cuando no se conciba, según hemos enunciado, a este ente como substancia, sino como estructura. Dicho análisis trans-currirá por el camino de la fenomenología, dialéctica y hermenéutica, configurado como estudio que recorre toda la fundamental fenomenicidad de la expresión. De momento, no estamos en situación de recurrir a toda la ampliación que un estudio así promete, éste será el acercamiento sistemático de la investigación a lo largo de estas líneas. Sin embargo, sí podemos advertir ahora que el lúcido camino a seguir, como aproximaciones diversas al mismo fenómeno de la expresión, es consecuencia de *lo señalado*. El método que se *elige* para discurrir se extiende en la llanura del fenómeno ateniéndose al darse fundamental del ser en su mostración, por lo cual la elucidación de esa elección requiere un apartado posterior.

De momento, es menester indicar que la prominencia ontológica de la expresión es principal, su revelación es constante como acto y actualidad de presencia. Lo radical es esta actualidad, como constancia de una acción entre otras posibles que se articula en el despliegue expresivo, y que explica el despliegue óntico de sus actos cambiantes, históricos. Éstos se implican en la vinculación de la estructura onto-

lógica del ser de la expresión como a su principio, pues ella es permanente: constantemente la misma e inalterable productora de diferencias y alteraciones en los modos de existencia.

Pero ¿no es la afirmación de la permanencia un retroceder del *limen* hacia el substancialismo nuevamente? ¿acaso no hemos podido desasirnos de la metafísica substancialista aún, por lo cual pareciera necesario retrotraernos nuevamente para perseguir el “fenómeno”, mismo que ya no debiera ser la expresión, sino, quizá, inevitablemente debemos continuar en las laderas de un *más allá* de lo visto (metafenoménico, nouménico) para apresar un concepto lógico-metafísico que defina al hombre? ¿o es acaso posible decir *permanencia* de otros modos, más allá no del fenómeno, sino de la metafísica tradicional?

Es difícil no dar por descontado que substancia y permanencia son tradicionalmente identificados: la substancia es lo que “permanece” debajo (a-temporalmente), otorgando fundamento a los accidentes, que *son* siempre en devenir sin llegar a ser auténticamente. La puesta entre paréntesis realizada no elimina los problemas, pero sí los pone en crisis: aquí ya no hay *escapadas* al alma, al *pnéuma*, ni a la razón substancial, al *cogito*, ni a “haces de experiencias” o al mundo nouménico trascendental, ni al espíritu o al Yo fundamental.

Resolvemos que el *quid* de las cuestiones anteriores radica no en problematizar en lo dicho tradicionalmente, sino en el hecho mismo: substancia y permanencia no son el problema, sino la intemporalidad que se le atribuye a la permanencia que es puesta en la sinonimia teórica con la substancia.

El giro contemplativo en la ontología de la expresión conlleva a replantearse el hecho de la “temporeidad” en el ser, y en esto la “temporalidad” del ser de la expresión y el tiempo en los demás entes.¹⁵ Debe apostillarse que si bien es cierto que todos los entes en la diafanidad del Ser están o son en la temporeidad y todos cambian, temporeidad y cambio no son nociones unívocas que puedan predicarse unifor-

15. Nos reservamos las categorías de *tiempo* para los entes no-expresivos y la de *temporalidad* para el ser de la expresión, con las cuales designamos la forma del cambio: “sucesivo” y “acontecer-histórico” respectivamente, en estos dos órdenes del ser. Con *temporeidad* afirmamos la constancia del cambio de lo ente en la eterna omnitud permanente del Ser. Así, todo en el Ser es cambio fenoménico. Con la operación de restitución de la temporeidad del ser, la metafísica de la expresión rechaza la instauración de la metafísica de la razón en donde se afirmaba la atemporeidad del ser como eternidad substancial, adjunta a la invisibilidad, la trascendencia ontológica y la identidad del ser (que afirmaba la brecha ontológica entre el ser y lo ente).

memente de todos los entes. Ellas tienen formas correspondientes a la manifestación de los entes: las formas ontológicas del ente que es el ser expresión y de los entes que son no-expresivos. El ente que acontece como expresión tiene una forma peculiar de ser temporalidad y de cambiar, que es-historia, que *es-temporalidad*, mientras que los no expresivos cambian en el *tiempo* físico-sucesivo.

La estructura o forma ontológica del ser de la expresión no es permanente por ser estática o adinámica; por el contrario, ella misma es actualidad, dinamicidad, generatriz del cambio: el ser de la expresión acontece surgiendo temporalidad, es decir, ser-expresión *es* temporalidad. Temporalidad es actualidad en la que el *surgir* no mienta instantes puntuales, sucesivos de “tiempo transcurrido”, esto enfatiza que no se remite a la presencia instantánea de “un solamente ahora” en el fluir. Si actualidad es el acontecer surgiendo temporalidad en la forma de la permanencia es porque el instante de presencia es pleno, sin regateos ontológicos en la fluencia. En el ser de la expresión esta plenitud solamente se entiende en el acontecer como *presencia-encuentro-relación* que son la condición de historicidad permanente (cambio-temporalidad-estabilidad) de la expresión.

Si la temporalidad se entendiese como tiempo físico, como irreversible consecución de instantes según sucede en el reloj, estaríamos hablando aquí de “la forma esquemática de un acontecer perfectamente regular, no habría en la vida esa anticipación, esa proyección al futuro que es esencial al hombre por su temporalidad”.¹⁶ Sin la temporalidad no se explicaría la historicidad del ser de la expresión ni sus realizaciones históricas (“*facti*”), porque la existencia no es un cúmulo de realidades momentáneas que colman un ámbito vital predeterminado. El acontecer ontológico y la existencia del ser de la expresión se dan en la forma como temporalidad. En fin, la estructura no es un mecanismo que funcione en una concatenación de estímulos y respuestas; la estructura es originalidad como actualización del pasado en el presente y como proyección al presente venidero. El ente no-expresivo no es temporalidad, en la forma de surgimiento, es *en* el tiempo. Ceñidos a las ataduras de un lenguaje que aún no logra dar con los términos precisos, debemos afirmar, con ciertas reticencias, que lo no-expresivo sólo tiene “pasado” en un “presente” ya sido en instantes regulados por la sucesión, aunque no aconteci-

16. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 3ª ed., México, FCE, 1981, p. 71.

mientos históricos. Lo no-expresivo es *otra* forma de ser que *persiste* en la temporeidad, pero no como permanencia que es la forma de la temporalidad del ser de la expresión.

Surgir temporalidad en la expresión es la actualidad de esa forma de temporeidad que se realiza como acontecer (*feri*), no como suceso. Esto vale, pues, porque en el ser de la expresión su acontecer no es algo que suceda afuera, en alguna parte, como si se tratase del dintorno de acontecimientos de la mundanidad expresiva, tampoco es algo que suceda dentro como *pura* autorreferencia trascendental de la consciencia; sino que es la forma de la temporeidad, propia de la estructura del ser expresivo, por la que *se* realiza permanentemente en la manera de ser dinámicamente cambiante. Sin el cambio no se entiende la permanencia, pero no por oposición polémica y conjunción final, dialéctica en sus maneras metafísicas tradicionales, sino porque permanencia es constancia integral del cambio.

La permanencia estructural o estructuralidad permanente del ser de la expresión no es una substancia inmutable, en el sentido de que sea revestida por los velos de los accidentes mudables en cada tiempo y lugar (momentos históricos o eventos individuales) o una *essentia* que consista en desenvolver o “expresar” (de su interior al exterior, como un ex-primir) atributos que ya posee en sí. La estructura ontológica del ser de la expresión, como tal, es una manera suya de acontecer constantemente —aunque esto es redundante—, no como una senda trazada previamente, sino realizándose en los actos expresivos, por lo que son constitutivos ónticos-situacionales: son cambiantes sin que cambien los constituyentes.

Así, permanencia no es uniformidad ni inmovilidad esencial. En este sentido de permanencia, puede afirmarse que la estructura ontológica del acontecer es inalterable (a-histórica, invariable en sus constituyentes), porque su acontecer *es* produciendo modos diferentes de existir. El substancialismo, por su parte, estabilizaba la *consistencia* ontológica del ente en un rasgo dignificado por abstracción, en aquello que consiste eminentemente el ser ontificado del ente, en tanto que la substancia sustentaba los “atributos” accidentales, de lo cual se colegía que la substancia, al estar rodeada de accidentes manifiestos, no era presencia, era ausencia fenoménica. A diferencia de la substancia, esos *accidentes* no estaban en posición de dar razón del ser del ente en tanto que ser, porque su contingencia aparente no permitía dar razón de una consistencia ontológica inamovible, atemporal e invisible: ausente.

Bajo el tenor de permanencia y temporalidad, cambio, orden y fenomenicidad debe afirmarse que el ser de la expresión tiene una estructura ontológica permanente, común a todos los individuos expresivos, necesaria, universalmente presente en toda situación histórica, aunque sólo con el auxilio de la historia pueda elucidarse dicha presencia. Esta permanencia inalterable de una *forma* de ser igual en todos, es lo que permite señalar los muy diversos modos de ser individuales que hacen a todos ser diferentes. Ya es manifiesto que

Al rechazar la idea esencialista de lo qué sea el hombre [...] Todo consiste en que este ser no se conciba como esencia, sino como estructura.

”En otras palabras no hay una esencia inmutable de lo humano, que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura del ser del hombre como tal, una manera suya de funcionar constante, la cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de la historia.¹⁷

Entendemos que el carácter substancial de la teoría que intentaba sustentar en algo incontingente al ser no sólo responde a una necesidad teórica, sino también vital, es el afán que muestra siempre el ser de la expresión de inmovilizar la realidad, el ser, mediante el logos y el pensamiento. En la teoría y la existencia buscamos siempre “curar” con la razón al ser del “tiempo”, buscamos curarnos del padecimiento de la contingencia en la existencia. Ésta es la motivación última del substancialismo.

Como es apreciable, la concepción de una estructura o forma evoca, en cierta medida, la teoría substancialista, porque la sustituye, en referencia a lo que pretende dar razón: el ser del ser de la expresión. En este sentido, el concepto de forma o *estructura del ser* ocupa en la construcción teórica un lugar equivalente al que ocupaba el concepto de substancia en las teorías llamadas por esto substancialistas; porque ambas concepciones, en cierta medida irreconciliables, se percatan de algo fundamental, a saber: que si no se logra dar cuenta de algo permanente, ontológicamente hablando, no es posible comprender función alguna. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio, y su cambio un caos en la

17. E. Nicol, *La vocación humana*, México, CNCA, 1997, pp. 347-348.

desarticulación de funciones. Sin embargo, la historia ha dado un giro a la antigua concepción de un ser no-cambiante, aparte del ser cambiante, o recubierto por él. La incursión de la forma o estructura de ser es parte de este giro en la avenencia de la permanencia y el cambio que se manifiestan en la diafanidad misma, y no aparte, del ser de la expresión.

A diferencia de ese substancialismo tradicional, el acontecer es consolidante en la dinámica diafanidad fenoménica, y en ello le va su “consistencia”. El ser de la expresión *consiste*, pues, en su dinamismo manifiesto en el acontecer de su permanencia de los fenómenos expresivos. La estructura o forma no se oculta tras maneras particulares ónticas de ser accidentales, sino que se hace patente en ellas, en todas sin reserva: todo lo que es aparece y toda presencia está incluida en el orden del ser en cuanto que ser. Visto a contraluz de la tradición substancialista debemos afirmar que si todo accidente es substancial y la substancia es presencia en la temporeidad, ello indica que estas categorías y la metafísica que las sustenta han dejado de tener vigencia.

De este modo, ontológicamente el ser de la expresión no padece la enfermedad del “tiempo”. La virosis que éste ocasiona es padecida por una razón que la genera al ajustar, mediante abstracciones, sus objetos de estudio a los límites lógicos, en la desconfianza ante las apariencias, la temporeidad del Ser y el “tiempo” en los entes, obligándolos a quedarse quietos mediante categorías rígidas, para evitar la metástasis en la construcción teórica. La enfermedad del tiempo, que durante veintiséis siglos se ha procurado evitar en la ciencia metafísica, la padece, la siente y resiente la razón, como un *páthos* trágico de sí misma ante el cambio y la finitud, no los entes ni el Ser. La temporeidad es la normalidad de todo manifestarse diáfano del Ser en los entes y del ser de los entes en el Ser.

Se entiende que no debemos empeñarnos en una operación en la cual los denuedos se concentren en infundir dinamismo a la forma o estructura ontológica del ser; ella es dinámica por sí, aunque ciertamente es la fenomenicidad y la presión histórica las que nos llevan a infundir dinamismo a la “construcción teórica” a la expresividad. La operación no consiste en curar al ser del tiempo, sino en allegar a la razón al fidedigno derrotero del Ser y la temporeidad, con todo y lo que ello comporta (aun existencialmente). Porque también es cierto que en el ser de la expresión hay una motivación óntico-existencial radical de cara a la temporalidad, mejor aún, no ante la temporalidad,

sino ante la consecuente fugacidad, fluencia y transitoriedad de su existir. Éste es el *sentido trágico*, mejor, sentir trágico de la vida, aquel que se remueve en nuestro fuero interno cuando caemos en la cuenta de que, según Horacio: “estamos destinados a la muerte, nosotros y cuanto nos pertenece” (*debemur morti, nos nostraque*). Esta tragedia fue llevada al escenario de la metafísica en la cual se arraigó la tradición afanada en sustraer al ser de la temporeidad, y a la vida de la temporalidad como una cura a la finitud.

Pero, muy probablemente, nunca antes como ahora fuese necesaria la sana *a-pathía* trágica del *lógos* frente al *óntos*, cuidándonos de mirar Ser y temporeidad, realidad y cambio; y, fundamentalmente (como ontología fundamental) la temporalidad como constituyente del ser del ser de la expresión, lo cual requiere no inmovilizar al ser, sino cambiar las categorías que permitan hablar de su sana “permanencia” fenoménica. Las categorías sobre el acontecer ontológico del ser de la expresión deben ser más amplias que las de cualquier acontecimiento vital y óntico *particular* que pueda proponerse como clave de la exégesis del fenómeno en su integridad, pues las categorías del acontecer deben permitir la comprensión de *todo* acontecimiento expresivo, aun de aquellos caracteres que se puedan considerar marginales y que aparecen en las evidencias inmensamente variadas de la experiencia. El giro contemplativo sobre el acontecer, con las categorías de presencia, copresencia y mundanidad es como un principio ordenador, estructural de esas evidencias varias que se ofrecen en la dinamicidad temporal del ser diafanamente expresivo.

En todo caso, no puede quedar marginado el hecho de que esta operación, no sólo compromete a la teoría tradicional substancialista, sino que, a la par, en ella van comprometidos determinados modos ónticos que constituyen el sostén de sentidos existenciales frente a la tragedia *en* la vida individual y comunitaria determinadas. De verdad, “el tiempo no es la enfermedad del hombre, pero puede ser su perdición”.¹⁸ No obstante, la perdición en metafísica es perderse

18. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, *op. cit.*, p. 380. Es de notar que no es nuestra finalidad hacer un análisis fenomenológico de la existencia en sus diversos modos ónticos ni caer en “existencialismos”. Aunque reiterativo, debe quedar claro que nuestra tarea estriba en la estructura ontológica y las formas permanentes y constituyentes del acontecer del ser de la expresión; claro que ello conlleva repercusiones para la fenomenología de la existencia, lo cual no corresponde a esta investigación, aunque puede otorgar señalamientos para investigaciones futuras en el desarrollo de una *filosofía de la expresión*.

en las operaciones substantialistas o, por otra parte, en situaciones ónticas enaltecidas al rango ontológico.

La existencia no está abocada a la finitud, esta abocada al acontecer como actualidad. Ontológicamente ya no es posible curarse de la fugacidad, fluencia y transitoriedad de la temporalidad porque nunca fue posible ponerse fuera de ésta; por más que el metafísico empeñase sendas reflexiones en lograrlo con la substantialización del ser, privándolo de su carácter dinámico en función de necesidades existenciales varias.

En verdad, la apertura ontológica, entendida como diafanidad del ser de la expresión es, para este ente, la vulnerabilidad de su existencia en cuanto que es incógnita e incertidumbre de los modos ónticos individuales de ser posibles en el inicio y término de su vida; pero, asimismo, cuenta con la certeza de la consistencia ontológica de su permanencia en el existir. La consciencia de la finitud de la existencia ciertamente angustia, pero la angustia se muestra como un modo óntico de ser y no como debilidad ontológica del ente que somos. La finitud, como potencia de no ser más, no va en detrimento de la actualidad del ser y de su acontecer en la existencia expresiva, aunque la consciencia de esa finitud altere cualitativamente los acontecimientos existenciales. En este sentido, es necesario curarse de los prejuicios, de extensiones argumentativas de lo óntico a lo ontológico, y atender a la permanencia del ser en la existencia temporal como hecho constituyente del ser.

Se trata, pues, de la estructura de un ente que es permanente acción de acontecimientos porque su ser es actividad, en el que lo producido eminentemente por ella son las modalidades ónticas de existencia. Esas modalidades constitutivas se incorporan aquí en la denominación general de *factum*.¹⁹ Ciertamente es que no hay expresión sin expresiones,

19. El estudio del *factum* debe ser pospuesto para una filosofía de la expresión en donde se desarrollen los alcances de la metafísica de la expresión en relación con los diversos *facti*, ya sea desde la ética, estética, filosofía política, filosofía de la educación, etc.; y tal como lo hemos propuesto en nuestros *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie, op. cit.* Así es porque el *fieri* del ser de la expresión tiene el carácter ontopoietico para surgir historia con los actos (acontecimientos) que forman mundo y lo forman a él mismo, simultáneamente. Es poiesis que transforma el mundo transformándose (estas son las formas simbólicas y corresponde a la hermenéutica de la expresión, en la categoría de “mundanidad”, su estudio. *Vid., infra.*, § 21. Del cosmos al mundo p. 159 *et seq.*). No hay *fieri* sin *facti*. El acontecer expresivo es necesario por la evidencia de unos *facti* que sin aquél no se explican. De lo cual es preciso sostener que el acontecer, no sólo tiene actualidad en un “ahora”, de hecho su actualidad no

la estructura ontológica de la forma de ser no es evidente sino por su patencia en los modos de ser individuales; pero de igual manera los modos ónticos de ser no son caóticos, sino que se avienen al ente que los expresa. Por eso enunciamos ya, que esa avenencia es la que explica el despliegue óntico de todo *factum* cambiante, los cuales se implican en la estructura ontológica del ser de la expresión, como a su principio, pues ella es actualidad permanente.²⁰ El acontecer ontológico del ser de la expresión señala el dinamismo que es propio de su actividad expresiva, sin estabilizarse en un *factum* regular y uniforme, o en algún órgano o facultad que fuese su estancia. El lugar de la expresión es en todo el ente, conforme a la diafanidad de todo acto expresivo que es revelación del acontecer.

La estructura o forma de ser se caracteriza por su actualización incesante en tanto acto primario de ser que es la presencia. Lo dado en ella, o su manera de darse es la total apertura hacia los actos que habrán de determinarlo ónticamente, pero no como una crónica descriptiva de los sucesos de aquello que acontece *al* ser, sino como el propio acontecer *del* ser. Ello implica, al punto, que la presencia no es verdaderamente actual, sino únicamente en la diversidad de su presentación que no puede darse por terminada en un acto expresivamente determinado, debido a que la diversidad presencial se exploya en la temporalidad de lo actual y posible. La presencia es expresa.

Acontecer es la categoría que señala la *integridad* de un proceso permanente de la revelación del ser de la expresión sin referir a elementos de una estructura que se descomponga, ya que con forma o estructura mentamos la interrelación de *items* constituyentes como un todo, puesto que la expresión es el dato patente de la unidad del ente que no puede ser sino expresivo. De ahí que acontecer sea, máxime, una categoría de temporalidad fenoménica que refiere a la permanente ontológica necesidad de expresar y a la actualidad común,

se entiende sin ese despliegue histórico, por cuanto relatividad temporal del pasado, presente y presente venidero. De momento, la radicalidad que hemos problematizado no puede sino acotarse a la ontología y, especialmente, a la ontología fundamental del acontecer (*feri*), dejando el estudio óntico de acercamiento al *factum* para reflexiones posteriores; sin embargo, ello no podría ser un salto. En efecto, la apertura para la posibilidad de aquel estudio quedará asentada enfáticamente en la última etapa de la investigación presente: la *hermenéutica de la expresión* en el estudio de la mundanidad.

20. Se entiende que el *feri* o acontecer, como razón del cambio no cambia él mismo. No está en devenir aunque, o por ello mismo, es razón del devenir de los *facti*. Los acontecimientos de la estructura son cambiantes sin que cambie el acontecer.

integral y concreta, ontogeneratriz de actos libres que son la diversidad histórica e individual, mejor dicho, la manera en que la individualidad se diversifica en su devenir comunitariamente histórico. En suma, es menester aseverar que el acontecer es lo dado y la manera de darse del ser de la expresión que es principio y distinción (con sus diversificaciones ónticas) fenomenológicos.

Como actividad originaria en la forma de darse, el acontecer será aquello que indagemos en tanto que presencia, como acto primariamente distintivo de su forma de ser (fenomenología); co-presencia, en tanto que la distinción es actualidad de una revelación expresa que com-porta, que lleva en sí misma al otro, como propiedad real de su *situs* ontológico de proximidad, es decir, el inter-locutor (dialéctica); y mundanidad en tanto que la revelación y la relación de sentido inter-comunicativa con el prójimo plantea la necesidad de interpretar esa forma de ser que es manifestación de sentidos, creador de formas simbólicas, esto es, de mundo como horizonte en el que ellas se despliegan bajo la luz *apofántica* y *poiética* del ser histórico, por razón del contenido significativo e intención comunicativa que caracteriza a la expresión (y que posibilitan la hermenéutica).

“Se trata del acontecer y esto involucra al ser de lo que acontece”,²¹ como afirma Nicol; pero nosotros entendemos aquí que el acontecer no involucra mas que aquello que acontece como ser de la expresión en sus datos o acontecimientos se revelan esa manera, pero quien dice *dato* dice *dador*.

El ser del ser de la expresión se *da* en su diafanidad con plenitud y autenticidad a la primera inspección porque es radicalmente fenómeno. Los disimulos, retencias y ocultamientos son ónticos, aunque ontológicamente son evidencias expresivas. Esta evidencia estructural se reserva para la investigación en los capítulos siguientes de la ontología fundamental de la expresión, por ahora contamos con el dato señalado de ente que se da como una estructura visible, aunque no elucidada del todo por la teoría vidente.

21. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 206 En el giro contemplativo que opera Nicol no es tematizado el acontecer como categoría central de la ontología fundamental del ser de la expresión, porque, de hecho, “acontecer” es utilizado indistintamente tanto para el ser de la expresión y el ser inexpressivo; sin embargo, según consideramos, los acercamientos son constantes en la *Metafísica de la expresión* y en *Crítica de la razón simbólica* para dar razón de la relación y comunidad entre Ser, realidad y expresión, lo cual nosotros aquí tematizamos bajo el concepto de “acontecer ontológico”.

Ante señalada estructura debemos cuestionar: ¿cuál es la estructura ontológica del acontecer del ser de la expresión en su evidencia y cómo se revela en el despliegue de su actualidad en los acontecimientos expresivos?

§ 4. El método

Extender nuestro mirar en el acontecer del ser de la expresión, en la manera de la explicitación y la explicación exegética es la tarea sistemática en la correlación fenomenología-dialéctica-hermenéutica de la ontología fundamental de la expresión. Para que ésta pueda llevarse a cabo es preciso *entender* el mirar, esto es, es imperiosa la disposición al hecho mismo que está puesto delante como problema. Ello le corresponde al método porque es una manera de vérselas con las cosas mismas. De tal modo, la correspondencia metódica y sistemática se integran teóricamente como tendencias de la mirada, en el acto de la presencia de la expresión a partir del cual podemos dilucidar en la explicitación la constitución estructuralmente dinámica de la forma común de ser de este ente.

La elección metódica es resuelta por la fenomenicidad del acontecer. Sistema y método no pueden establecerse *a priori*, sus atribuciones están delimitadas por la índole de mostración de la realidad a la cual se abocan como punto de partida de la investigación. La “elección metódica” quiere decir, en este sentido, que es la única posible, es necesaria: debe entenderse *fenomenológicamente* debido a que discurre *en* el fenómeno.²²

El método no es privativo de una ontología fundamental de la expresión, su alcance es tan amplio como lo es la realidad misma en que la transparencia del Ser se manifiesta, lo cual es competencia de la

22. Para no dar lugar a malos entendidos debemos notar que el término “fenomenología” tiene en este trabajo dos empleos distintos: i) en lo que corresponde al método, éste ha de ser indefectiblemente fenomenológico porque nos atenemos a lo dado, volvemos la vista para comprender lo que se da como acontecer; ese volver la vista es condición para todo correcto andar de la investigación, que aun siendo dialéctica y hermenéutica es fenomenológica como un no dejar de ver lo dado; es en el fenómeno en donde se hace patente el ser y esto no se puede *perder de vista*. ii) En lo que corresponde al sistema, la fenomenología se atiene especialmente a la manera de darse de un ente que es presencia expresiva, diafanidad de su ser y el Ser, su transcurso será el análisis primario de esta diafanidad de la presencia, en el análisis y la interrogación por la fenomenicidad en que está presente el ser en la expresión. Fenomenológico, es el método pero no es fenomenología todo el sistema.

metafísica de la expresión como ontología general. Esa transparencia es lo fenoménicamente dado en la realidad, y en la manera que esa transparencia se *da* entitativamente se deja ver la diferenciación ontológica entre el ser que es expresión y el ser que no expresa. El método opera contando ya con esta verdad lúcida para la ontología general, por cuanto el Ser es revelación “formal” entre el ente que *se da* como acto expresivo de su forma de ser, y los entes que están dados ahí en la limitación de su forma de ser no expresiva. Esta verdad, manifiesta en la forma de ser y aparecer de lo ente (a la que se atenderá en el siguiente capítulo) es la indicación para el método.

Consecuentemente, nuestra investigación se atiene a la prominencia del ente que se manifiesta expresivamente, que en la fundamentalidad de su expresión acontece la comunidad ontológica entre el ser que habla de ser y el ser de que se habla; por lo cual son dables las razones para acusar el falso problema en la distinción entre el Ser (a-temporal) y ente (cambio).²³

En todo caso, es la diafanidad del ser de la expresión lo que nos impide abrir un camino más allá de la llanura del acontecer, en donde la investigación se proponga una “*apofáinesthai tá phainόμενα*”, es decir, “hacer ver lo que es manifestación de sí mismo, tal como se manifiesta por sí mismo”.²⁴ Lo impide el hecho de que aquello que vemos es manifiesto por sí: ontológicamente el fenómeno es *apófansis*, en el entendido de que no se resiste a “dejarse ver”, sino que es visible en su expresión.²⁵ La teoría no está menesterosa de cualificar activa y claramente al fenómeno como un *hacer*, frente a la pasividad de la mostración. La mostración es dinámica, diá-fana del ser por sí, y ello ha de cualificar el teorizar. Afirmar Nicol:

el ser no requiere indagaciones. Se entiende, el puro dato de su presencia. El ente está presente: su aparición visible (*pháinesthai*), como realidad manifiesta (*phainόμενον*), proporciona una e-videncia que no mengua

23. *Vid.*, *Metafísica de la expresión*, 1ª y 2ª versión, *op. cit.* “Primera Parte”. Aunque como se verá en el cap. II es factible dilucidar en lo ente ontologicidad y onticidad, debemos sostener con firmeza que esta dilucidación es una operación teórica para explicar la estructura constituyente, y en ningún caso debe dar a pensar sobre un dualismo o una diferencia ontológica abismal.

24. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, “Introducción”, § 7, C. “Primer concepto de la fenomenología”.

25. “Apófansis” tiene un sentido conceptual restringido en esta líneas para acentuar la fenomenicidad del óntos. La “apófansis” tomará otro sentido cuando se refiera particularmente al ser de la expresión.

por nuestra ignorancia de su estructura, de su composición cualitativa, o de las funciones de su cambio.²⁶

La fenomenicidad real no es desdoblamiento, aún mejor, brecha teórica del fenómeno del ente-aparecido y el fenómeno del ser-oculto entre los cuales la fenomenología deba extender puentes. “Hacer ver” al fenómeno en una manifestación u operación de desocultamiento-relación del ente con el ser es *encubrirlo* bajo los velos que extiende el mirar sobre el “fenómeno” mismo, para lo cual, entonces sí, sería legítimo todo des-ocultar.

Es por ello que la ontología fundamental ha de originarse del suelo de la experiencia de la expresión común a todos y que concierne a todos.

El método es la educación de la vista, orden regulador de la objetividad. Método es esclarecer la vista ante lo presente, para el buen discurrir del ver como clari-videncia en el camino del ser. Pero, en este caso, método no es la vía predeterminada por la cual uno se dirige a un fin con la ambición de alcanzarlo en conceptos contravenientes a lo visto en la devaluación del fenómeno y el rechazo expreso de la dinamicidad del acontecer de la expresión. Método es ponerse en el camino, ir “a lo largo del camino” (*metá odós*), realizar en el andar un trayecto que siempre es proyecto, en y desde el reconocimiento del principio que es la expresión y por el cual debemos configurar nuestro mirar con los compromisos de humildad teórica que acarrea el atenerse a lo dado y a su manera de darse, como conjunto de relaciones del acontecer. Esto permea todo el sistema al reconocer que es el fenómeno el que impone el método como el único posible.

La forma de ser del ser de la expresión es permanente apertura visible en la inmediatez diáfana de su constitución que es revelación de lo constituyente, *fieri*, en lo constituido, *factum*. Justamente por eso, el método no es artilugio “apirístico” de desocultamiento. La *apófansis* del ser del ente expresivo, manifestación del ser dada ya en la expresión, no requiere método alguno, su diafanidad apodíctica es absoluta garantía que nos ha puesto ya en el camino de una evidencia indudable. No hay un más allá de la claridad del ser, sólo hay un más acá en la oscuridad de ver.²⁷

26. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.* p. 117.

27. Eugenio Trías ha sabido elucidar la raigambre de la filosófica “cuestión metódica” y las preocupaciones que ella conlleva. Cercano y conocedor de las cualidades fundamentales del método que se emprenden en la fenomenología desde Heidegger y

De igual manera, debemos dejar claro que el carácter inmediato, común y auténtico del fenómeno de la expresión, no se asienta en un fenomenismo ingenuo y banal de *auto presentación*. La ontologitud del fenómeno, comprendido metódicamente desde la teoría metafísica, es el principio de un proceso de datidad estructural; la forma de ser cuya mostración es mostrarse por sí que ha menester de ser explicado en su manera de darse, por la inmediatez y autenticidad fenoménicas aprehendidas, que exigen al mirar las pautas sistemáticas de indagación. En todo caso, el método dilucida, en primera instancia, el estar prominente del fenómeno de la expresión que se ha señalado. De tal forma, la inmediatez ostenta su carácter *problemático* en su *prominente* autenticidad de datidad fenoménica del ser.

El acontecer es acontecer de algo *para* algo, entiéndase que en este dativo es preciso reconocer que todo darse es darse-a-alguien. La automostración (su permanente dinamicidad que no requiere agencias externas) del ser de la expresión no es una autorreferencia. Existir es declararse, es el aclararse en su dar manifiesto. Darse es darse *al* otro (que es característica ontológica del *fieri* que corresponde explicar a la “Dialéctica de la expresión”), pero también, o conjuntamente es la dádiva de la expresión al Ser, porque en la expresión manifiesta de su

el último Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*, así como de todo el movimiento fenomenológico, de cara a la “sinonimia entre modernidad y método”, Trías interroga: “¿es posible, por tanto, determinar hoy, aquí, el trazado de un camino, de una senda, de un recorrido que pueda ser evidenciado como propio y genuino de la filosofía primera, es decir, de una experiencia radical del pensamiento?, ¿pueden establecerse las distintas etapas de ese recorrido?” (*Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 26 y 27). La preocupación de Trías respecto del método es radical y constituye una valiosa reflexión; pero aun y con toda la radical intención del autor por alejarse del “atraso de una metafísica residual y arqueológica, escolástica y particularmente tomista” que, según él, caracteriza a Hispanoamérica, no logra desasirse de una tradición mayor, cuyo método ha consistido en el empeño (que visualiza Trías como propio, genuino y revolucionario) de “*eso que se busca (el ser)*” para transitar en él “a través de un *salto*, hasta la instancia última o *espacio-luz*” (*idem.*, p. 18. Los subrayados son del autor). Sostenemos que toda revolución en filosofía y reforma del filosofar inician cuando atendemos a la problematicidad radical propia y genuina de la filosofía primera que atestiguan los planteamientos que Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Fink, Thévanz, Gadamer, Levinás, Nicol, y otros muchos, han logrado llevar a cabo como un giro contemplativo en permanentemente proceso, que debe ser continuado con rigor, sistematicidad y racionalidad. En palabras de Merleau-Ponty: “Tratemos, pues, de trabar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida. Tal vez comprendamos luego por qué la fenomenología se ha quedado tanto tiempo en su estado de comienzo, de problema, de acucia.” (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, R.B.A.-Agostini, 1985; p. 8)

logos reitera la apertura en la transparencia como un ser traspasado por la luz ontológica y como un aparecer permanentemente cambiante en la claridad.

Consecuentemente, el método es crítico.²⁸ Lo es porque cuestiona la posible oscuridad del ver frente a la necesaria (sin posibilidad ontológica de ser de otro modo) claridad del ser. Asimismo, crítico es el método de la investigación porque es análisis discriminatorio que se acoge a la radical problematicidad del *ser* que *aparece* en la expresión.

La pureza del mirar es crítica, pues, porque el discernimiento es visual. Discernir es purificar. La purificación no es hacia el ser que estaría oculto entre las impurezas de la apariencia. Ha terminado la tarea de la ciencia del ser como una revelación de la razón más allá de lo visible, ahora, la metafísica de la expresión establece que *el ser está a la vista*. El giro contemplativo del método en la ciencia primera es delineado por lo que puede y debe hacer en cuanto tal, esto es: el camino que debe tomar en vista de lo visible.

Ésta es la tarea del “contradiscurso del método” en la ontología fundamental del acontecer de la expresión.²⁹ Consiste en el giro contemplativo del mirar que parte de la certidumbre y el sosiego de que aquello que vemos, clara o turbiamente en la realidad, *es*. Al respecto sostiene Nicol: “el método de la filosofía será nítido forzosamente; es decir, no por un especial rigor en el discurso, sino como manifestación verbal de lo claramente manifiesto ante los ojos”.³⁰ Sin esta ventaja clarividente y crítica que nos otorga el método se perdería prontamente en la teoría la unidad para dar razón del acontecer, tal fragmentación sería el advenimiento de la dispersión acrítica de elementos disociados, incompatibles entre presencia, co-presencia y mundanidad.³¹ Elementos que en la gestación del acto expresivo

28. El vocablo griego *krisis* apunta en sus inicios a la actividad tribunal de deliberación y decisión jurídica. Filosóficamente se trataría de la actividad de someter a juicio, de decidir con discernimiento ciertas cuestiones (*krinái dé lógos*). En consecuencia hay otro uso semántico que aquí nos interesa resaltar: dis-cernir, cribar, separar y distinguir, limpiar racionalmente la mirada para tener clarividencia.

29. C. ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, pp. 98 *et seq.*; “El contradiscurso del método”, en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*; *Idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 1977, en especial el § 3; *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, § 6; *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, § 26-33.

30. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 176.

31. Téngase en cuenta que este es un problema mayúsculo debido a que la fragmentación alcanzaría, en cada caso, el *status* de una (pseudo) ontología fundamental que da razón o que “pretender tener la razón” de las características que

revelan que la estructura es un dinamismo permanente, concreto y co-operativo de los tres factores a los cuales se aboca el método, por donde transcurre explicativamente el sistema.

Efectivamente, la ontología fundamental de la expresión no es fenomenológica en su método porque sea la indiscriminada explotación de una inmediatez ostensiva que remunere en ingenuidades presencialistas, mismas que serían consignadas por el rigor metodológico y sistemático, y la presión de la filosofía contemporánea, en la extensión de la investigación propuesta. Dar razón fenomenológicamente de algo implica la exegética de su aparecer y modo de aparecer, en vez de describir y enumerar propiedades o problemas. Evidentemente, la fenomenología debe recurrir a las propiedades del fenómeno cuidadosamente aprehendidas en la apariencia de la cosa, pero ellos no se buscan por sí mismos en pos de utilizarlos como elementos descriptivos, sino para dar razón de la fenomenicidad ontológica de la cosa, que en el caso del ser de la expresión remite a su estructura.

presenta del ente que asevera conocer, con derivaciones arbitrarias, que tienen una repercusión más allá del terreno de las disputas teóricas. La fragmentación no nos es ajena existencialmente: a) un sujeto ensimismado, aislado de la copresencia del otro, escéptico de la realidad o en “diálogo” con el Ser sin el concurso del otro-yo interlocutor (vale decir que estrictamente la objetividad epistémica se da en el concurso de la transubjetividad dialógica, en el habla compartida sobre el ser); b) el sujeto en copresencia, pero sin responsabilidades o sin correspondencia ante esa presencia, un “infierno” de alteridades; y c) un “sujeto hermenéutico”, en el que no se comprenden, es decir, ni siquiera se avizoran los problemas de la temporalidad e historia como formación del ser del ente del logos, del ser del sentido, y que, por ende, hace *hermeneia*.

II

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN

§ 5. El fenómeno

Es imperioso dar paso al estado teórico en el cual es posible demostrar la necesidad de la fenomenología de la expresión, con respecto al acontecer ontológico, cuando se asume como hecho y fundamento la evidencia fenoménica del Ser y de los entes. Ello comporta, intrínsecamente, que el reconocimiento en la videncia teórica no puede ir más allá de los límites fijados en el dintorno de lo que es en su aparecer. Este aparecer ontológico es el dato apodíctico del Ser, su presencia como fenómeno visible inmediato, cuya plenitud se ofrece en la realidad. El Ser y los entes, la realidad toda *es* fenómeno.

De inicio, comprendemos que la necesidad y radicalidad de la fenomenología de la expresión dependen de la manera en como se conciba lo fenoménico. Así, la operación revolucionaria de la metafísica en Nicol restaura la cualidad lúcida del fenómeno al afirmar que:

phainómenon deriva del verbo *phainesthai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifestamente. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz [*pháos*]. Así, el verbo *pháino* 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.¹

Ontológicamente “fenómeno” *es* lo que aparece por sí mismo manifestando su estar en la claridad absoluta del Ser y, a la par, éste es el horizonte mismo para la mostración de los entes. La seguridad del

1. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit. p. 156. (C. ca., *Ideas de vario linaje*, op. cit., pp. 267-270.) Vid., María Lida Mollo, en Eduardo Nicol, *Metafísica dell'espressione*, Napoli, La città del sole, 2007, (tr. María L. Mollo), “Introducción”, p. 46 et seq.

fenómeno para la ontología está sustentada en esta absoluta diafanidad que irradia *a* y *en* la fenomenicidad *inmediata* de los entes, en el carácter relacional originario y largamente actuante de todo fenómeno, mismo que podemos “señalar con el dedo” (*tó dáctylo*) como lo *phanerós*, en tanto que es realidad de visión universal, primaria: apodíctica.

De tal guisa, la apariencia ha dejado de ser en metafísica *mera* apariencia, porque hasta ahora hemos comprendido que solamente *es* lo que aparece dado en sí mismo como lo ontológicamente firme, ni más ni menos. Ni más ser ni menos ser en el fenómeno, no hay criterios cuantitativos aplicables ontológicamente porque no hay fenómenos degradados, ni un ser invisible y superior, ni la dualidad de manifestación-ocultación. Nada se oculta en el aparecer ontológicamente entendido.

La afirmación de la apariencia, como un saber estrictamente positivo del fenómeno dado a los ojos, es realizada al unísono en la metafísica de la expresión respecto del Ser, en cuanto que todo depende de que ya no se piense a éste como un concepto abstracto, sino en la concreción evidente del dato primario de todo posible aparecer en la realidad como facticidad del Ser. Éste no es puro (substantial), inafectado dentro del orden inmanente de la temporeidad, el Ser no es una evidencia entre otras (teórica o empírica), el Ser *es* la evidencia inmediata. Por ende, frente al Ser no podemos actuar como el meta-físico que “cierra así los ojos de un modo absurdo al sentido fundamental *de la experiencia en cuanto que ésta es una donación original de las cosas mismas*”.²

Así, “a las cosas mismas” es la recuperación del Ser que hace la metafísica, al volver a lo *phanerós* de las cosas, al devolverle la realidad como aquello que está a la vista en los entes —en tanto que fenomenicidad—, debido a que los entes no existen en un orden ontológico independiente de su aparecer ante la vista. Ser *es* estar presente. Ello implica, al punto, que la ontología general de la metafísica de la expresión corresponde de la explicitación de la condición de posibilidad última del ser que se da en la visión de algo existente.

Ahora bien, aunque es cierto que el Ser se acota en la presencia manifiesta de los entes, cabe distinguir, asimismo, que no se agota en ellos ni es resultado de la aglomeración de la realidad actual. El Ser no es el ente, pero es el ser de todo lo ente. En el vértice de la fenome-

2. Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, (el subrayado es del autor); *apud.*, André Dartigues, *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1981, p. 98.

nicidad están los entes en el Ser, pero en ella es patente la diferencia de la mismidad del ente como lo fundamentado en la relatividad de su aparecer que es *posible*, y lo absoluto que es el Ser como intrínseca fundamentación necesaria y fácticamente *positiva* de *todo* aparecer. *No es posible que el Ser deje de ser* en la plenitud de la realidad. Así pues, en lo absoluto del Ser mora la relatividad óptica de lo que aparece y de todo posible aparecer en la diafanidad, porque ésta es la fundamentación y lo fundamentado mismo de la presencia; así como en la relatividad del ente es patente lo absoluto que él mismo no-es: hay siempre más ser que el que éste ente es.

Lo que es el Ser no termina de aclararlo el ente, debido al hecho de que hablar del ser del ente es hacerlo de manera restrictiva en la relación de con-creción o interdependencia ontológica con otros entes; pero, a su vez, respecto del Ser en general, ningún ente, por eminente que se le considere en su constitutiva limitación, puede imponer más allá de su aparecer restricciones al Ser o compartir sus *características* propias. El Ser no es un ente ni el ser de un ente, es el ser de todo lo que es en su transparencia ontológica. El Ser es el *concretum* de los entes. La más fundamental de esas características visibles del Ser es el hecho de que es fundamento de toda presencia, y su plenitud y consolidación ontológica no disminuye con la contingencia de los entes.

De tal manera constatamos que el Ser no es propiedad de lo ente, sino que los entes son en y por el Ser, manifiesto en toda apariencia. Es decir, la razón suficiente y final de lo ente, y su suceder o acontecer (su contingencia y devenir, así como las relaciones de su aparecer con los demás entes), en última instancia *de todo lo que es*, radica en el absoluto del Ser que es abierta luz de presencia en la que los entes son y pueden ser comprendidos como tales, porque aparecen traslúcidos por su ser en el la claridad del Ser.

Con todo, esta diferencia útil entre el Ser y los entes para la comprensión ontológica, este decir lo mismo (la realidad) de diferente manera en aras de no confundir al Ser y al ente atribuyendo notas que sólo convendrían a uno u otro, no debe distraer nuestra atención hacia “diferencias ontológicas” o arbitrarias distinciones que marcasen un hiato entre el Ser y la realidad determinada entitativamente en su concreción. En todo caso el Ser no se trata de “*un* ser especial; no ocupa una región eminente y lejana, compartiendo la totalidad de sí mismo en esta otra región, cercana a nosotros, que es la del ser

contingente. *El absoluto es el hecho de que hay Ser*”.³

Lo que el Ser es, la razón última de su presencia, no termina de aclararlo el ente, pero lo que éste sí aclara es que el Ser no puede ser otra cosa sino presencia: el Ser es siempre, *el absoluto es visible*. Su presencia es la manifestación que se ofrece en el ente, porque afirmar que *hay Ser*, no es sólo la indicación del *haber*, de la tenencia ontológica de los entes existentes concretos, es, además, y simultáneamente, la afirmación del *haber* de la existencia de los entes en el Ser. El haber del Ser, el *hay* es el acto de ofrecimiento del Ser a los entes, es pertenencia y don que en el ente se da con plenitud ontológicamente nítida e intensiva, aunque la extensión actual de los entes no logre dar razón de esa plenaria luz que inunda todo lo que es, lo que fue y lo que viene a ser en la unidad y comunidad del ser. En realidad, debemos reiterar lo que por obvio ha tendido a obviar la metafísica: todo lo que es *es: hay*.

El Ser es absoluto porque es lo único que ontológicamente *hay* como ofrecimiento pleno y en la pertenencia del acto de su presencia en lo ente, actualidad siempre cumplida totalmente, sin mengua respecto de lo que ha sido o viene a ser, es decir, sin posibilidad de pérdida o ganancia del Ser en las posibilidades de la onticidad. La presencia se da totalmente, aunque no se agota, en el hecho de ser de los entes. Así, el Ser no tiene alternativas de poder-ser de otro modo más que como presencia de su haber y poseer *de* y *en* los entes: no hay un-otro absoluto (la Nada) que comparta su grado o lo circunscriba. El absoluto es fenoménico, único y positivo.

Aprehendemos apodícticamente al Ser en el ente *por* y *en* su aparecer en virtud de que el ser *es* apariencia, fenómeno; aprehendemos con certidumbre indubitable al Ser en el ente, no a pesar de su cambio, sino en y por su cambio en la temporeidad. Ser es temporeidad.⁴ En la mismidad patente (temporaria y cambiante) del ser del

3. E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, *op.cit.*, p. 70, *vid., seq.* Con relación a la afirmación ontológicamente revolucionaria “*hay Ser*”, *vid.*, preponderantemente, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, *op. cit.*, p. 76.; *Metafísica de la expresión* 2ª versión, p. 26 *et seq.*; *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, pp. 302-303; *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, pp. 122 y 246 *et. seq.*; *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, pp. 51, 96 (nota al pie no. 11) y 231 *et seq.*

4. Afirmar la temporeidad fenoménica del ser es tener presente la fenomenicidad misma y proscribir la teoría de identidad como atemporaria del Ser que pretendía salvarlo de la corrosión de la transitoriedad y contingencia que aqueja a los entes, poniéndolo en un grado ontológico más allá de lo ente u oculto como fundamento

ente y en la permanencia absoluta del Ser no hay contradicción en la manifestación fenoménica. Ciertamente, el ser manifiesto del ente, determinado en su aquí y ahora, no es intrínsecamente necesario, es contingente, pero en esta contingencia es manifiesto su cambio en la constancia de su ser, su mismidad. El Ser está en todo momento en el ente de manera total y en todos los entes. La inalterable integridad de la presencia del Ser en la entidad completa, no es sólo en la actualidad de determinados entes presentes, sino en la solidaridad diversa de todo lo posiblemente manifiesto en el pleno del ser.

El Ser es omnipresente. La omnipresencia es temporeidad absoluta, necesaria e inalterable, es decir, eterna plenitud que se predica del haber del ser *manifiesto* en todo ente, y no sólo de una presencia ante-mí. Omnipresencia eterna que no tienen desigualdad, fragmentación, parcialidad ni vacíos, de ahí que sea absolutamente la misma en su haber por doquiera que se la vea: la luz ontológica que podemos ver es ilimitada en la correlativa plenitud infinita e intensiva de la presencia de los entes como fenomenicidad perpetua del aquí-ahora concreto; ordenado y regular en su aparecer sucesivo, dinámico, que

de la existencia. De ahí partió la tradición metafísica para dar lugar al entramado teórico, doctrinal de una razón que piensa la “realidad” trazada de un lado a otro por la identidad, la univocidad lógica (la cual apresaa al ser de los entes que no puede, por razón, ser contradictorio), dando pie a las concepciones afenoménicas de: el ser en sí, la inmortalidad, la razón pura, la idea de Dios como pináculo del orden ontológico substancial, y la de una verdad más allá de los fenómenos que debería ser absoluta, universal, necesaria, eterna (atemporeidad en un presente eterno) e indiferente. La legitimidad que presta a una teoría de un talante tal la fugacidad de lo ente y la finitud de lo humano, el rigor se escapa por la puerta del sentimiento de zozobra que no da tregua para percatarse del hecho inmediato y fundamental de que esta realidad, la única para todos, tiene permanencia y regularidad. A contraluz, la mismidad del ente, vislumbrada como permanencia de la existencia en su propia entidad y en la eternidad del ser (que es eterno presente), como permanencia estable o temporeidad regulada del aparecer, prescinde de la categoría ontológica de *identidad y substancia*, asimismo prescinde del postulado ontológico de no-contradicción que considera a la apariencia ontológicamente degradada, porque en su contingencia supuestamente es y no-es. Por tanto, es posible afirmar la temporeidad del ser sin negar su eternidad ni su permanencia fenoménica, ateniéndose a la fenomenicidad que no se encuentra fuera de la temporeidad o detrás de la apariencia; a la vez que el ente es afirmado en su ser aparente que *es* el mismo en el cambio. La fenomenicidad y temporeidad nos permiten afirmar lo que es experiencia común: la común apodicticidad del ser, no a pesar del cambio, sino en el cambio mismo. Descartados esos supuestos teóricos de la tradición metafísica es posible transcurrir en la investigación del ser y los entes en el horizonte de la temporeidad fenoménica. Se acabaron los rodeos para la evidencia del ser y las justificaciones para la realidad que vemos: ellos se ofrecen con su sola presencia inmediata.

es y será eternamente visible (el devenir es en la diafanidad misma de la presencia permanente que perdura con dignidad ontológica en todo cambio y aparecer de los entes, sin agotarse en ellos); e inmutable, por no-dejar-de-darse en todo lo que hay y que puede ser dato en la luz plenaria del Ser. En fin, todo lo que hay por ver *es algo* que está a la vista.

Por tal razón hemos dicho que la luz del ser atraviesa (diafanidad) lo entitativo, por ser transparencia que dota de realidad ontológica a todo. Aunque nos empeñemos en el *suced* del cambio aparente en la relatividad y contingencia de los entes, no es posible afirmar que el ser es evanescente en los cambios ni que la temporeidad es corrosiva del ser. Los entes *ocurren* (*ocurrere*) en el Ser como un hallarse presentes en la nitidez, y entre éstos está el ofrecerse a la vista (*estar situado enfrente*) del ente que es visivo, que no sólo ocurre, sino que acontece como hacer y hacerse presente. La ocurrencia del ente es en la temporeidad debido a que ésta envuelve todo lo que es: la relatividad del ente, su diversidad, su movimiento, su cambio y su contingencia, su poder no haber sido, su dejar de ser y, ya siendo, su posibilidad de ser de otro modo (es así porque cada ente produce, en su ser y por su relatividad y temporeidad, su propia *síntesis* de ser y privación de ser (no-ser), como positiva dialéctica interna de *su propia* integridad entitativa y forma de ser).

La mutabilidad de los entes, no es un eco o una sombra del ser, ellos permanecen ontológicamente, evidentemente *son* los mismos en el cambio, en su superficialidad ontológica, su esencial temporeidad nos habla de la presencia absoluta del ser, necesaria y eterna, como un *siempre hay ser* en la realidad.

Ésta es la evidencia apodíctica (universal, simple, primaria y común): El Ser es fenómeno y en él ningún ente está condenado, por su propia constitución entitativa, a las sombras. Fuera de la luz del Ser no hay nada.

El giro contemplativo de la metafísica de la expresión inicia con esta seguridad última en el valor de la aprehensión inmediata, común y cotidiana del ser, que obliga a la suspensión del prejuicio de la tradición metafísica en la que es soberana la afirmación de que el ser no aparece con claridad manifiesta, que es in-visible e inespacial, intemporal, adinámico, oculto e inaccesible a una aprehensión feno-

ménico-apodíctica. Con la recuperación de la fenomenicidad real del ser y de la espacio-temporeidad, así como el hecho común de verlo y hablar de él, la metafísica ha vuelto la vista a la unidad ontológica de la realidad que es dato, lo puesto, convirtiéndose en ciencia positiva y terminando, así, con las distinciones, cualitativamente abismales, entre el Ser y los entes, mismas que predominan en la historia de una metafísica de la ocultación del ser y la ceguera de la razón ante él.

§ 6. Logos y presencia

Ser y apariencia es diafanidad de la presencia. La presencia requiere siempre un “ante quien” se presenta, así como en la visión lo visto requiere a alguien que ve, pues la visibilidad, no es propiedad intrínseca del ser de las cosas, sino en el explícito de la alteridad. En la presencia ontológica están articulados dinámicamente el ser ahí de lo presente (el haber del ser), las formas de la presencia y aquel ente específico para quien lo que es-ahí se hace presente. La *manera* como el ser aparece manifiestamente en su forma constante de ser presente está intrínsecamente relacionada con la forma o estructura constitutiva del ente ante quien se patentiza, es decir, el ser de la expresión.

Así, la comunidad o copertenencia de la presencia se establece en la avenencia ontológica entre el Ser que *es* presente, los entes que *están ahí* presentes, y el ente cuya fenomenicidad radica en hacer y hacerse presente en la presencialidad misma: acontecer en el ofrecimiento de su ser-expresión al otro-yo (comunidad expresiva) en la presentación del ser de los entes. Fuera de esta comunidad de la presencialidad todo es una completa abstracción.⁵ Es la fenomenicidad ontológica

5. En este punto debemos hacer hincapié, por la dificultad que presenta el afirmar que en la comunidad de la presencia el Ser es en las relaciones de presencia. Entendemos que esto da sitio a la ambigüedad por razón de que el Ser no es un elemento relativo de presencia como lo son las formas de ser. Si el Ser es fundamentación de toda posible relación como absoluto, resultaría un contrasentido afirmar que el absoluto es relativo. Sin embargo, el Ser no está más allá de los entes y por él es posible dicha comunidad al ser lo común de la realidad misma. Enunciado de otra manera: si el Ser no es afirmado en esta realidad común de la presencia, en contrasentido con la fenomenicidad misma, entonces habría lugar para pensar que es fuera de ella como un tercer elemento de relación y de ahí sería preciso volver a los atributos de atemporeidad, afenomenicidad, etc. La comunidad de la presencia o presencialidad es la afirmación consecuente de la pertenencia a la realidad de los entes y el carácter positivo del Ser. Por consiguiente, el problema viene siendo, como es evidente, el pensar la pertenencia o la “relación” ontológica, como comunidad de la presencia,

la que funda la constancia de las relaciones de presencia, lejos de que la fenomenicidad sea reducida a relaciones ópticas constantes. Así, en su concreción ontológica la presencia común es la unidad de lo real en la complejidad diferenciada que se efectúa en la aprehensión inmediata de lo fenoménico: el Ser absoluto y el ser relativo de los entes (pertenecientes en la firmeza nítida de la realidad), y entre éstos las formas de ser, a saber: la no expresiva y la expresiva.

De tal guisa, por lo que respecta a la forma de ser de la expresión, la realidad ontológica se hace presente ante alguien expresivo que las ve en su presencia. Sin embargo, la visión debe entenderse más allá del constreñimiento padecido en los dominios de una *oftalmós*-logía metafísica y de la opinión común, las cuales afirman que la visión es intransferible cuanto es mera percepción sensorial de una consciencia individual. Se entiende que en la metafísica de la expresión, que caracteriza su transcurrir en el fenómeno de la donación y presencia del ser, porque sólo hay ser como fenómeno, la visión apodíctica (aprehensión común e inmediata del ser por el ser expresivo) adquiere el *status* que le corresponde fenómeno-lógicamente como mostración fehaciente. Percibir con los “ojos de la cara” al ser por parte del ser de la expresión es plantear la intrínseca capacidad para hablar de él: al ser se le posee ofreciéndolo con el logos (*logón didónai*), de ahí el carácter apofántico de la evidencia como un hacer presente con el logos lo que se muestra en su aparecer. Expresar es compartir el ser en la manifestación. El ser de la expresión es con el logos, con la palabra compartida, y mientras no haya ésta no hay comunidad de la presencia.

Por tanto, es menester confinar toda posible diferenciación en metafísica entre “visión natural” o “común” y “visión fenomenológica” o “antinatural” como auténtica aprehensión del ser. Una visión científica o rigurosa no es más apodíctica que la cotidiana o natural, simplemente es más adecuada comprensivamente en lo que corresponde a la constitución del ente.

Ontológicamente la visión adquiere una conformación propia con el logos. El logos es visionario y no meramente expositivo, porque en el

de una manera distinta a como se le puede pensar con los conceptos de la tradición (*v. gr.*, la analogía tomista). En última instancia, debemos, pues, afirmar que la ambigüedad que aquí se levanta débese más a los límites de nuestro entendimiento y al utillaje conceptual con el que contamos al escribir estas líneas, por lo que esperamos que sea el contexto en el que se inscribe la afirmación de la comunidad de la presencia ontológica, y el ser en ella, el que auxilie en la comprensión del sentido de lo que busca exponer.

ser de la expresión ver las cosas es hablar de ellas en la interlocución del yo con el otro-yo, como copertenencia y corroboración presencial de la permanencia del Ser en los entes y de la fenomenicidad de los entes en su ser-mismo. Onto-lógicamente la presencia evidente es comunicación, porque hablar o expresar es la visibilidad compartida o dialógica del ser en la expresión. Así como no hay una visión peculiar sobre el ser (que requiera un método para desvelarlo), de igual manera no existe una peculiaridad de cierto logos que acote determinada realidad especial para su andar en el ser. Logos, en tanto forma de ser-expresión en la plenitud ontológica, es fundamentalmente en sí el peregrinar deslumbrante, epifánico del *verbo* en el decir sobre lo que hay a alguien (intención comunicativa y contenido significativo).

Así, existe una copresencia universal y simultánea en el acto de expresar, a saber: i) el Ser no se sustrae a ningún logos en su presencia evidente porque se manifiesta siempre y en todo. ii) La existencia del ser de la expresión no puede desenvolverse fuera de la presentación del ser con el logos: la *epiphanéia* es el reflejo de la luz del ser en el Ser; el existir del ser de la expresión es ser en el curso de su logos, en su dis-curso, porque su existencia es persistencia expresiva, arraigada al ser; ser-expresión en la evidencia del logos es transitar verbalmente, recorriendo las líneas de la copresencia de lo real (por lo que todo discurso del ser es un transcurrir en el Ser). iii) La misma existencia presentadora del ser de la expresión es manifestación verbal (*apóphansis*) de sí en la plenitud del ser presentado: aquel ente que habla se ofrece con lo dado en la presentación. iv) La manifestación del logos implica una copresencia de los interlocutores vinculados por el ser comunicado que es común a ambos.

Por tanto, bajo el tenor de esta copresencia ontológica general y expresiva, expresar es el acontecer de la comunión en el Ser del ser de la expresión, por la comunicación de aquello *que mostrándose* es evidencia apodíctica (común), hecha “presente” apofánticamente *mediante* el logos, que es, a su vez, común a los individuos en la forma de ser de la expresión.⁶

Todo logos versa, en sí, por la extensión del fenómeno, pero a la par, toda evidencia hecha presente es en el logos. Presentar al ser

6. Sobre el carácter del logos como evidencia-vínculo comunitario en la fenomenología nicoliana, *vid.*, María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión, homenaje a Eduardo Nicol, op. cit.*, pp. 33-52.

es hacerlo *más* patente con el logos en su aparecer, es decir, hacerlo presente. El logos como *expresión*, ontológicamente conceptualizado en la metafísica, es la clave, no sólo de una forma de ser del ente (ser de la expresión) sino, asimismo, de la *evidencia* del Ser y de los entes inexpresivos que se dan a presentar en su aparecer.

El hacer presente por la acción expresiva del logos, el que el ser se haga palabra como manifestación de la presencia común es, al tiempo, una variante de su *apódeixis* (del estar del ser) diáfana. El más del ser de la expresión. La variante consiste, pues, en la *apófansis*: hacer presente o la presentación del ser con la palabra que es *evidencia* primaria-compartida. Presentarlo es re-crearlo en la raigambre de temporeidad expresiva, pero, a la par, es *poíesis* en tanto producción de la apertura de posibilidades de presentación del ser, es decir, “alumbrar-lo” porque consiste en “dar a luz” o hacer presente con el logos, y en mantenerse en esa lucidez manifiesta y manifestada de la fenomenicidad del ser. El acontecer del ser de la expresión es “columbración” ontológica. La luz de la presencia se hace con el verbo. En el principio era el estar-ahí manifiesto de los entes en la luminosidad del Ser, con el verbo la luminosidad irrumpió en la realidad como presencia epifánica.

La *epiphanéia* del Ser es lo iluminado por el logos en tanto que apertura. Nuevamente, aquí, es imperioso desechar toda idea sobre el acontecer que pudiese dar a pensar en un advenimiento de la oscuridad del no-ser (Nada) al Ser. El acontecer epifánico del logos, en su alumbrar apofántico y poiético no es un traer a la presencia, como des-ocultación (*Un-verborgenheit*) del ser que ocultándose del ente hace posible el mostrarse a sí mismo del propio ente, ello contraría a la *apódeixis* lúcida del ser. *El ser no juega a las escondidas en el ente*. La *apófansis* y la *poíesis* son siempre en la trans-parencia del ser que iluminan la apariencia de todo aparecer del ente. Es decir, la *apófansis* y la *poíesis* son un *plus* de la *apódeixis* del ser.

Así pues, “alumbrar” el ser con el logos mantiene la significación dual del castellano: *dar a luz* una posibilidad de ser presencia con la palabra, como mantenerse en el dato lúcido del ser, y *mantener* la presencia con el ofrecimiento deslumbrante del logos. Se entiende que la comunidad ontológica de la presencia, no es en ningún caso unidireccional, sino que es una interrelación dinámica, esto es: el logos alumbrando al ser iluminándose a sí mismo en la actualidad “mantenida” de lo que presenta.

De tal modo, todo cuanto *es* es-fenómeno, por sí mismo en cuanto es, y aun cuando no sea alumbrado en la manera de la presencia del logos, no deja de ser fenómeno como permanente manifestación de su ser-ahí. La fenomenicidad no está condicionada. Aunque cierto es que el acto verbal de hacer presente es siempre limitado, como acto del ente determinado y limitadamente expresivo de cara a la omnitud fenoménica del Ser.

Pero que la limitación no nos engañe: todo acto expresivo es apofántico. El acto simple de señalar una cosa como algo que es o el acto de hablar de ella preteóricamente consisten ya en una apófansis primaria que se sustenta en la apódeixis del ser como realidad patente. Esencialmente el señalar no puede ser sino en el horizonte del Ser que se extiende ante todo nuestro mirar, pero el señalamiento es ya un acto del logos. Bien es cierto que la palabra, por su *señalado* carácter de vinculación común, comunitaria y comunicativa, es el órgano expresivo del ser de la expresión por excelencia. Sin embargo, ontológicamente tampoco hay gradaciones en la fundamentalidad de la expresión, como apófansis, debido a que toda expresión es apertura que hace presente al ser. Todo logos es epifanía del ser en el Ser, hay más ser por el logos.

En suma, el Ser se nos manifiesta con lucidez. El logos es deslumbrante, porque con él hay más-ser, pero no en el supuesto de una realidad ontológica que antes no-era, sino porque el estar ahí del Ser en los entes y de los entes en el Ser es posibilidad latente de la presencia, latencia de un “ante quien” que hable de ella. Afirmar que hay más ser por el logos, es afirmar que el ser es más presente en la actualidad posible que el logos proyecta en la presentación y representación del ser cada vez que es pronunciado, con-versado. Es decir, el logos es entitativo: da más ser en la dicción comunicativa deslumbrante (apofántico-poiética). Nicol lo afirma con estas palabras:

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, y con lo cual se hace presente a sí mismo el ser de quien habla. El acto del logos es una poesía del ser [...]. Para el logos, lo dado es el ser; pero, al presentar este dato aumenta el caudal de lo dado. La acción verbal es *creación* humana en la forma de mayor eminencia ontológica. El hombre es el ser que

ha de producir más ser. Este destino se cumple desde que hay verbo inexorablemente.⁷

La diafanidad del ser de la expresión es eminente porque en el propio seno de la luminosidad del ser acontece el ser que habla del ser, afirmando y reafirmando su mantenida inherencia ontológica a la realidad, acrecentándola y alumbrándola espontáneamente con la palabra, emergiendo mundo. La evidencia relevante de su ser es revelación en el Ser y del ser para un-otro-expresivo. Esta es su eminencia, que no gravita en una vanagloria antropomórfica, sino que se enclava en el hecho de su ser expuesto y expositor.

Este alumbrar ontológico, como toda obra del ser de la expresión, es histórica como constante *poiesis* temporal. La obra del logos es hacer presente lo aparente en la demostración *tempestiva* de la expresión, pero no como agitación sin medida o vorágine de la apariencia, sino como aquello que “llega a su tiempo”, en su *temporalidad* expresiva. Se comprende que si la apófansis del logos no recrea poiéticamente al ser mismo, en la inmersión de la temporeidad de la forma de ser del ser de la expresión, y únicamente se ciñera al registro que deja inmune a la presencia del ser y del ente que expresa, además de ser inconsistente con la facticidad temporaria del ser, no cabría la posibilidad de hablar del flujo permanente del acontecer como surgimiento de la temporalidad del mundo. Sin embargo, la historicidad y la historia del ser de la expresión son un hecho: actividad de presentación y representación comunitaria de la expresión en la comunidad de la presencia ontológica. La apódeixis, apófansis y la *poiesis* no son elementos subjetivos de un acto del pensar o accidentes de la esencia, son un acto comunitario y comunicativo en sí del ser, lo que significa que son trascendencia, manifestación de la libertad y el sentido diversificador de aquel ente que expresa desde la comunidad de la presencia y por la comunidad expresiva en el hablar de lo común históricamente. La comunicación temporal del ser es *en* la comunidad del Ser y su temporeidad.

En el logos se expresa permanentemente el ser de la expresión y la realidad expresada, en tanto que toda evidencia es común y por

7. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 130. (Bajo este tenor es preciso pensar a la comunidad ontológica allende el momento en que el ser de la expresión (el “ante-quien”) dejará-de-ser en el orden ontológico. Al respecto es preciso afirmar que dicha comunidad ontológica ya no será en el modo de la presencia, pero *estará* simplemente, como un ahí independiente de cualquier disposición. *C.ca.*, E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 274 *et seq.* y 258-264.)

cuanto común es nexo primario. De ahí que:

El ser no es apodíctico para el sujeto que lo aprehende en soledad. Este sujeto solitario, como el del cogito cartesiano, es desde luego una pura abstracción. Por el camino de esta “soledad” se llega al solipsismo. Si la apódeixis consiste en manifestar el ser ¿no resulta elemental preguntar a *quién* se hace manifiesto? El sujeto manifiesta el ser a otro sujeto. La evidencia apodíctica es esa concordancia entre los dos, esa común posesión de un *mismo* ser, mediante el *logos*... El acto apodíctico es una relación dialógica.⁸

La videncia apodíctica es evidencia apofántica. En la *apódeixis* general (como omnitud de presencia que se abre en su aprehensión a la luminosidad del *logos*), y la diversidad histórica de apófansis y la *poíesis* es patente la mundanidad de las formas simbólicas de expresar como formas de presentación (que van desde el lenguaje cotidiano hasta las formas elaboradas de la ciencia por una comunidad expresiva determinada históricamente), lo cual no revela otra cosa que el acontecer dialógico de la *apófansis* de la verdad (el hecho de que *hay ser*) sustentado en la garantía común de la *apódeixis*.⁹ Ontológicamente, lo apodíctico es lo siempre comunicable. Los datos inmediatos de la experiencia son evidentes, lo cual quiere decir que son compartidos. Por ende, los condicionantes históricos de presentación remiten a factores existenciales, situacionales de los modos de ser de los indivi-

8. E. Nicol. *Ideas de vario linaje, op. cit.*, pp. 234-235. Hay un giro teórico en la tradicional relación cognoscitiva (sujeto-objeto) que efectúa Nicol como parte de la revolución teórica de la metafísica, entendida como ciencia del ser y el conocer, que plantea el carácter expresivo del conocimiento como relación de dos sujetos interlocutores y el objeto. Porque “no es una relación simple y directa de sujeto con la cosa que a él *le parece* evidente, sino que es el acto de mostrar la cosa real a otro sujeto que la capta junto con el que se la muestra.” (E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 423; el subrayado es del autor) Por lo que corresponde a este trabajo, tenemos presente ese giro en la gnoseología, en el planteamiento dialéctico o dialógico en el que cada individuo expresivo responde a la presencia del ser común y corresponde, sobre esta base con otros individuos expresivos; pero nos limitamos a la relación ontológica como copresencia fundamental del ser de la expresión. Es claro el reducido alcance de este trabajo en relación con los derroteros que marca y posibilita la reflexión nicoliana de una metafísica de la expresión, pero, en verdad consideramos que el “acontecer ontológico del ser de la expresión” es fundamental para continuar con una filosofía de la expresión, teniendo siempre en cuenta esos giros contemplativos y teóricos que la reflexión de nuestro pensador, y de otros, han ofrecido.

9. Relación simbólica y formas simbólicas de la mundanidad son aspectos primordiales de la relación dialéctica de la expresión”; *vid., infra.*, capítulo siguiente.

duos, pero ontológicamente la relación entre ser y comunidad expresiva es permanente por cuanto es fundamento ontológico (*feri*) de dichos factores (*facti*).¹⁰

No le corresponde al logos la demostración lógico-concluyente como garantía de que el ser existe, de que el ser es, porque el ser es con carácter apodíctico (universal, primario, común e inmediato) y no depende de ningún proceso lógico de demostración en tanto que no está sujeto a cambio o a variación alguna. La función primaria del logos no demuestra, muestra lo evidente en la aprehensión inmediata y compartida. La apodicticidad del Ser no es histórica, pero sí es histórica la presentación creadora y recreadora de vinculación consentida que se da en la comunidad expresiva dentro la diversidad temporal del logos. Es decir, el logos no crea la apodicticidad del Ser. No hay más ser que aquél de que se puede hablar: el alumbramiento del logos no es cuantitativo es onto-lógicamente cualitativo.

De tal manera, la *apófansis* es comunicación de lo que se manifiesta en común, pero la posibilidad del fenómeno presente de ser manifestado por “alguien” tiene implícita la relación de, al menos, dos individuos que *hacen* presente: aquel que presenta y otro a quien el ser es presentado. Luego, la apodicticidad, *apófansis* y *poíesis* no son actos solitarios, por el contrario, en sí la evidencia desplegada por la teoría fenomenológica en estos tres elementos del hacer presente es siempre una operación que se articula, en todas sus maneras posibles, *parem inter pares* al ser dialógico-expresiva.

10. Destaca en este tema el hecho de la ciencia. Como teoría no es mera acumulación de datos “empíricos”, en lo cual sería dable pensar que la ciencia es estática; pero contamos con el *factum* histórico de la ciencia para afirmar que las verdades de teoría o razón que *produce* (*apófansis* y *poíesis*) la ciencia, son históricas y tienen intrínseca relación con las otras producciones de su momento histórico, además de estar vinculadas orgánicamente en el decurso, con los demás momentos históricos. Esta doble vinculación o tradición habla de la historicidad y variabilidad misma del *factum* expresivo, pero lo que permanece en el carácter dialéctico de la historia es el señalamiento del ser en relación con la certeza absoluta, ante la verdad de hecho invariable (hay Ser), por cuanto es pertenencia al ser *en* la manifestación. La verdad fundamental es el hecho de que el ser es el fundamento de toda presencia del ente en sus variadas formas de presentarse. Esto significa que si bien es la presencia del ser absoluta, cuanto se pueda decir de ella no es nunca acabado ni absoluto. La diversidad histórica de las formas simbólicas de la expresión es testimonio de ello. Así, puede haber errores teóricos en la manifestación del ser, al atribuirle caracteres que no posee, pero no por ello deja de ser patente. El error total no existe. Hay errores teóricos, que pueden ser rebatidos o corregidos, pero siempre cuentan con la verdad de hecho de que hay ser, y ella es fundamento de la comunidad expresiva.

§ 7. Fenomenología de la expresión

De tal forma, debemos reiterar con que estamos en la evidencia de la fenomenicidad del Ser porque ella es apodíctica, es una realidad que se advierte como un hecho patente, manifiesto: el Ser está siempre ahí, presente y perdurable, su presencia es omnitud ontológica (*parousía*), como lo presente siempre y presente a todos (a todo *ente* que *ve* y *habla del ser*, “un alguien” expresivo), aparece apofánticamente y es recreado en la apertura de la presentación doquiera que se mire y se hable de él por la constituyente apertenencia del ser de la expresión. Siempre nos la tenemos con el Ser en esta realidad que “es la misma para todos”. En verdad: *Hay Ser, está a la vista* y cuanto pueda decirse del ente debe fundamentarse, por principio, en esta verdad originaria.

Transcurrir en el acontecer del ser de la expresión es iniciar el sistema con la “novedad” en la indagación, al reconocer el hecho de que el Ser es omnipresencia absoluta, inmediata y visible en la unidad de la realidad como comunidad fenoménica.

La revolución y necesidad de la metafísica de la expresión reside aquí. La afirmación nicoliana “*Hay ser*” tiene el carácter fenoménico como ofrecimiento que no se retrotrae y está siempre a la vista en su carácter de aprehensión apodíctica, fundamentada en la omnipresencia. La *apódeixis* del Ser es un mostrarse que se “da al decir” en su datidad porque es un dejarse-ver en la presencia. Esta es la comunidad ontológica de presencia entre Ser, logos y lo entitativo general de la realidad formada.

Así, la fenomenología de la expresión “descubre la virtud apofántica del logos, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada, antes que toda investigación relativa a los entes”.¹¹ Así, queda abierta la vía por donde habrá de continuar la investigación en torno al *ser* de la expresión.

Se vislumbra que la pregunta fundamental de la metafísica fenomenológica de la expresión no interroga por el *cómo es posible que algo se dé*, sino por aquello que *fenoménicamente se da*, y por el *cómo se da* o su modo de darse. En rigor, no hay otra vía si no es como fenomenología del *óntos*, que en tanto que es no puede ser sino manifiestamente evidente (*phainómenon*) y en la posibilidad del alumbramiento del *lógos*. El trabajo no radica en hacer patente al Ser (debe aceptar y

11. *Vid.*, E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, pp. 102-103.

partir de que éste *es* ofrecimiento en su *haber*), sino en hacer explícita esa apodicticidad principal en los modos de su presencia como formas fenoménicas de ser, mismas que son evidencia fehaciente, al señalar la realidad de los entes.

Hay Ser, hay-formas de ser. La videncia del absoluto no se compromete por la existencia de las formas de ser, ya que dicha videncia es simultánea a las formas de ser —aunque discursivamente sea una afirmación subsecuente—, en el hecho de que el Ser *aparece* “formado”. La presencia absoluta no es indefinida, y por tal razón no requeriría ser in-formada por los artilugios del metafísico. Las formas se dan según los modos en que la presencia del ser es manifiesta en los entes. El Ser en general no es problema teórico, no cabe pregunta alguna por su sentido ni acción alguna para buscarlo y articularlo. Hay que suspender la cuestión por el sentido del ser, hay que proscribir cualquier divagación en precomprensiones de lo oculto y descubierto, y asumir como problema fundamental la manera o maneras del aparecer en la plenitud del Ser.

Del Ser solamente podemos decir que *es* fundamentalmente el dato de la apariencia, pero en sus formas de aparecer está la tarea que compete a la ontología como tarea siempre positiva del Ser. Restaurar el valor ontológico del fenómeno es el principio. El giro contemplativo tiene como tarea principal la patencia fenomenológica del Ser en general, como reconocimiento inmediato del ser en el ente, para proceder con fundamento por la evidencia apofántica del logos como hecho de comunidad de la expresión, ya que el ente ontológicamente comunicativo, es decir, expresivo, en el acto de presentación no puede *desvincularse* de esa inherencia fundamental con el Ser. Expresar es siempre el encuentro del logos con algo que *es*, indefectiblemente, en el Ser.

Ahora bien, transcurrir fenomenológicamente en la diafanidad absoluta del Ser es hablar de sus formas propias de presencia, ya que éstas vienen dadas plenamente desde el primer momento como existencias determinadas ópticamente bajo la luz del Ser. Hacer explícita la estructura o forma de ser de lo ente es iluminar *nuestra* comprensión de la realidad y no descubrir ontológicamente en sí *su* estructura encubierta en la automostración. No hay camino especial para gozar de la evidencia del ser del ente. Fenomenología no es vocación manifestadora de lo ente. Manifiesto es el ser de los entes y revelador es todo logos, porque alumbra, se muestra mostrando al ser. Comprender

cómo es que ello se da, investigar lo que se hace patente como hecho común en el ente (pero que no revela toda la constitución óptica en una primera mirada), es vocación, libre elección del filósofo como una mirada siempre despierta ante esa constitución.¹²

El logos es logos concreto, se acrecienta conjuntamente (*concretare*) como luminosidad atendida al ser fenoménico. La presencia, el estar-ahí de lo que *es* es injustificable por no estar sujeto a prueba teórica alguna, su *forma* de aparecer no. En este sentido debe especificarse que el primado de lo apodíctico y de la visión, en la fenomenología de la expresión, no es el primado de la visión apodíctica en cuanto conocimiento positivo particular (que corresponde a las ciencias segundas).

En suma: “primero el Ser; luego la indagación de las formas de ser, la cual requiere una presentación profunda”.¹³ Realidad es diversidad y relación. Esto no proscribe la unidad de lo real. Unidad no es

12. Impera, por fuerza de una inercia histórica, entre los filósofos y las filosofías (señaladamente aquellas que ostentan el rubro de metafísicas) cierta astringencia para atender a aquello que se da apodícticamente y a generar problemas sin posible solución. Abrevados por la tradición, aún existen los celos al hecho apodíctico de la verdad fundamental por la que ontológicamente estamos siempre en situación de la videncia fundamental, para la ciencia y la existencia. *Hay Ser* como luminosidad que permea al logos y de éste como forma de ser en el ser. Con todo, se sigue por las laderas y abismos de la ocultación y atemporeidad, o por la empeñada tarea de identificar ontológicamente a un ente supremo con el Ser, o bien, por la devaluación del ente frente al ser, y la consecuente e irreconciliable brecha que el planteamiento abre de una comunidad ontológica entre presencia contingente (visible) y ausencia absoluta (por matizada que ésta sea). Súmense todas las teorías de la analogía o reitérnese los claroscurios saltos ontológicos, ello no obvia de que esto no es sino seguir en el camino inseguro de un *más allá* de toda comprensión metafísico-fenomenológica.

13. E. Nicol. *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 244. (Una fenomenología que no concibe al ser separado del fenómeno debe cancelar, consecuentemente, la vía para una mera descripción de apariencias sobre cuyo sentido ontológico fundamental no puede pronunciarse. Enmarcada en la expresión, la fenomenología no es, a partir de la existencia óptica, una fenomenología de la existencia, sino fundamentalmente la comprensión de la existencia en el ser como acontecer ontológico. Justamente, la fenomenología de la expresión no es fenomenismo de actos expresivos ni circunstancias enaltecidas, sino que por el hecho del darse el ser en el fenómeno, y en particular en el fenómeno de la expresión, el estudio de éste concentra sus denuedos en el estudio del *cómo* aparece el ser en el fenómeno en tanto que forma de ser ontológica del ente. Atendida a ello, la fenomenología de la expresión es *eo ipso* auténtica ontología: “la reforma habrá de restablecer la presencia y sólo de este modo podrá encauzarse una auténtica fenomenología”. [E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 103.]

unicidad, es coexistencia de la pluralidad existente que se visualiza como cohesión integral que no se desune ni se interrumpe ontológicamente. Así, el Ser se da en una pluralidad de presentaciones diferenciadas “formalmente” en la unidad y comunidad de la presencia ontológica de la realidad.¹⁴

§ 8. La realidad formada: Dos formas de ser

Fenomenología consiste en aguzar la teoría frente a la apariencia ontológica para hablar de la realidad lúcidamente manifiesta en y por los entes, y de su constitutiva forma de ser en sí de la datidad o modos fenoménicos de presencia. Es el horizonte óntico mismo, en sus posibilidades intrínsecas de mostración apodíctica, el que configura la visión categorial del ser de los entes, esto es, las formas de ser definen los modos en como se apunta a ellas cuando se busca explicitar al ente en tanto que ente.¹⁵

Se entiende que las categorías no pueden ser aquí meras funciones lógicas, como aquellas que no pueden sufrir ninguna alteración con base en su articulación “lógico-formal”, aun y cuando la realidad que buscan explicitar sea alternativamente distinta a dicha articulación. Debido a ello, las categorías han de ser fenomenológicas, atenedas al hecho mismo de la manifestación para de ahí explicitar la constitución y los modos ónticos de ser del ente que es expresivo.

La visión es categorial porque responde a la exigencia categórica de la donación por sí mismo del fenómeno. Todo cuanto del ente se puede decir viene legitimado por su propia fenomenicidad formada. Lo que *es* se manifiesta en su forma, porque ella es la constancia de ser en el cambio visible. Así, en el ente su fenomenicidad y su “diferencia

14. Se entiende que el análisis teórico no puede sino presentar esa diversidad y pluralidad en sucesión discursiva, pero esto obedece a los fines explicativos de la teoría misma, porque ¿qué duda cabe que no puede procederse de otra manera? La presencia, pluralidad y cohesión de la realidad son un mismo fenómeno y bajo ese tenor deberá ser comprendida toda explicación que sobre ella se haga. (*Vid., infra.*, §

14. Ser-expresión: insuficiencia, contingencia, relatividad y mismidad p. 109 *et seq.*)

15. Apostillemos: el Ser no tiene forma porque no se distingue de nada, ni está determinado ónticamente, no es un ente. Ahora bien, las formas de ser como propiedades distintivas ontológicamente no son el ser sino formas de manifestación determinadas ónticamente. La forma de ser es diferencial en “dos órdenes de ser” (expresivo e inexpressivo), mientras que el hecho de Ser es indistinto, que es cualitativamente el mismo en la realidad toda y es el fundamento para toda distinción.

ontológica” primaria, dada su constitución permanente, se ofrecen conjuntamente en la patencia de su aprehensión inmediata e irrefutable como reconocimiento de la presencia. La forma de aparecer no es ajena a la forma de ser cuya ontologicidad está a la vista. Por ende, la *physis* de cada ente constituye la articulación ontológica inteligible del ser dotado de su estructura y de sus funciones propias, y que es aquello que nos permite afirmar que fuera de lo que es el ente nada puede producirse *contra natura*, puesto que toda producción o acontecimiento se origina en esa estructura.¹⁶ La fenomenología puede dar razón de una forma de ser que en su manifestación misma ofrece apodícticamente su forma de ser y su *physis* por ser lo primariamente manifiesto y lo primariamente conocido, la expresión. Sin embargo, la *physis* no es aparente de una manera tan apodíctica en todos los entes, la manifestación misma de las formas de ser es diferente, aunque no por ello exista una descualificación ontológica entre *physis* y fenomenicidad o entre las formas de ser expresiva e inexpressiva. La *physis* corresponde al ente, lo cual quiere decir que corresponde a su manifestación misma; así pues, la *physis* no está expuesta de igual manera en el ser inexpressivo que en el expresivo. De la diferencia expuesta en su fenomenicidad parte la búsqueda que trata de explicitar la consti-

16. Es de sorprender que la tradición metafísica no haya seguido por este derrotero atendida al fenómeno y sólo a él cuando ya veía *indicios* del ser en el aparecer, y afirmaba que el “ser y la operación se corresponden”; antes bien, se enfocaba en un fenomenismo en la tajante distinción entre accidente y esencia. *V. gr.*, cuando ya el estoico Crisipo afirmaba: “ni los seres animados o vivos son iguales entre sí, ya que las diferencias de *apariencia externa* son *reflejos* de las diferentes naturalezas, todas aquellas operaciones que proceden de cada ser son ejecutadas por éste según su propia naturaleza. La piedra actúa como piedra, el fuego como fuego, los seres vivos como seres vivos, y nada cuanto una cosa hace según su propia naturaleza, puede hacerlo de otra manera”. (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Arnim; II, 979, “De Fato”, c.113. *Apud*, Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, p. 142; el subrayado es nuestro). Con todo, la apariencia de la *physis* o naturaleza es la naturaleza misma; sin embargo, ¿cómo sería posible enmarcar en esta teoría a un ente cuya “naturaleza” es transformación, a un ser que actúa mudando el ser en la temporalidad y cuya transformación altera la conformación anterior, individual y comunitaria? ¿un ser cuyo actuar es mutación no meramente accidental sino que señala una capacidad y actualidad positiva en los cambios imprevistos de su forma de ser propia? ¿cómo sería posible explicar la diversificación en la actividad real de los individuos que teniendo la misma naturaleza actúan diferente haciendo de su singularidad un carácter (*ethos*) distintivo, es decir, individual? Estas preguntas desbordan la arquitectura metafísica que fue pensada, sobre todo, para un orden del ser que es uniforme, invariable e inalterable. No es legítimo encuadrar en un mismo esquema formas de ser que fenomenológicamente se reconocen como distintas.

tución del ente mismo.

Consecuentemente, en los seres inexpresivos, aunque contamos con el conocimiento apodíctico de su forma de ser, éste no es diferencial completamente en su onticidad porque con la sola visión no es posible todavía decir cómo es, aunque su presencia real es indudable. En esta forma de ser la *physis* no es patente primariamente. Su elucidación requiere las derivaciones teóricas correspondientes como frutos de la indagación exhaustiva de cada especie particular de individuos con sus funciones propias por parte las ciencias particulares, sujeta a cambios histórico-condicionantes para decir en qué consiste la articulación óntico-ontológica de dichos individuos. En contraste, por lo que corresponde al ser de la expresión su *physis* se da inmediatamente y no es ningún derivado o sustrato de su manifestación en las expresiones fácticas.

La forma de ser es visible como la configuración externa que todos aprehendemos. Es en ella que se establece la diferencia fundamentada en el despliegue de su manifestación, a saber: aquella que se manifiesta en el *estar ahí* de su ser inexpresivo, cuyas variantes de manifestación no son posibles, es decir, no tienen posibilidad de ser de otra manera que como el dato de lo que es. Esta forma de ser y sus modos ónticos de ser son *invariables*, no-productivos de diferencia ontológica entre la constitución del ser del ente con respecto a todo lo ente, y en la óntica relación con los individuos que comparten sus determinaciones.¹⁷ Esta forma de ser no revela propósitos, sentido o fines intencionados que guarden relación con los demás entes ni con el Ser, nada cambia en su orden intrínseco: no lo constituye la tendencia a responder ante la *presencia* de otros entes, no hay cambios de disposición en su correspondencia ontológica. Su forma no es la conformación de comu-

17. Se comprende que la distinción metafísica de dos formas de ser o dos órdenes del ser de los entes es primaria como verdad de hecho o apódeixis “formal” de la realidad que se ofrece. Esto no depende de ninguna tesis de ciencia positiva. Así, ninguna de las distinciones internas que dichas ciencias logren establecer como verdad de teoría en el orden de la realidad, que atañe a la forma de ser no expresiva, ninguna variación formal de las categorías (ya sea de la teología, del vitalismo o del actual estudio genómico), puede invalidar esta distinción primaria. El ser de la expresión es el ser que marca la diferencia ontológica (sin abismo o fractura de la realidad) en su posibilidad, temporalidad y comunidad expresiva. De hecho, en este tópico, el empeño de las ciencias cifra sus talentos en la dirección de argumentos de analogía entre lo no-expresivo y el ser de la expresión, atenedos más a la ontificación caracterológica que al dato primario, el cual es supuesto, ya que de ahí se consideran legítimos dichos empeños.

nidad. Su sucesión temporaria es inexorable ontológicamente frente a cualquier acto, es decir, la forma de ser de los entes inexpressivos no es un acontecer que se ponga de manifiesto como presencia, pues el propio ser del ente está manifiesto sin una referida e intencionada trascendencia de manifestación a los otros entes (como ocurre en el caso del ser de la expresión que trasciende con el logos en el horizonte óptico, por lo que no se trata de una autopercepción o autoconsciencia manifiesta únicamente para sí misma). En rigor, un ente determinado inexpressivamente no tiene modos ópticos de ser, no tiene posibilidad de ser de otro modo sino como es, tiene necesariamente *un* modo que se reduce a su propia entidad singular como límite de su ser (un *qué* en sus determinaciones propias en la diafanidad del Ser), compartido uniformemente por los demás individuos igualmente determinados en la invariable constancia de su ser y su cambio. Se trata del ente que es así y no de otro modo: es-ahí. Esto permite, en cualquier caso, su identificación en géneros, clases y especies.¹⁸ La forma de ser que fundamenta esta determinación como propiedad distintiva en todo ente así estructurado es la forma de ser no-expresiva o inexpressiva.

La realidad es asombrosamente diversa en la facticidad de los entes. Pero he aquí que en esa formalidad del ser inexpressiva, ontológicamente uni-forme, materia sin voz, surge el logos, irrumpe en el silencio como constituyente primario de un ente que, no sólo es en el ahí del Ser, sino que vino a su diafanidad para hablar de él, en un logos que no es materia pero que es *en* la materia, transformando su manifestación. Ésta es la otra forma de ser que es acrecentando e intensificando la llanura de la manifestación por la posibilidad del hacer presente en la presencialidad misma que promueve en el Ser. Con el logos el Ser ha dejado de ser silencioso al *dar(se)* la palabra al ente y cuyo advenimiento, en la diafanidad plena, significó que el Ser

18. Se deja ver que ni siquiera los conceptos tradicionales de género, especie o clase pueden asentarse en la metafísica con un significado lógico-estático. La temporeidad de los entes no expresivos (el tiempo y el cambio), que sucede en la peculiaridad de su propia existencia, se rehúsa a la clasificación que parte de un sustrato inalterable. La evolución, en tanto que dinamismo y constancia del cambio en las especies, aunque extendido paulatinamente en su temporeidad, es un hecho. Con la afirmación de la evolución de las especies se dio por terminada la concepción de esencia estática en los individuos. Ahora sólo podemos seguir en el utillaje de las categorías de especie, género y clase si con ellas comprendemos que el orden de la realidad no expresivo es constitutivamente un proceso dinámico de sucesión en los entes, cuya estabilidad de características ópticas compartidas uniformemente por determinados entes se revela en su cambio.

tomara la palabra para hacerse presente en ella, enriqueciéndose en la temporalidad. La palabra se ofrece ofreciendo al Ser, como algo que le ha sido dado al ente expresivo. Hay *más* Ser por la forma de ser de la expresión, el Ser es más ofreciéndose en el acontecer de la palabra (temporal, histórica) del ente que es la “voz del Ser”.

Esa determinación primaria no ha dejado la plenitud de la diafanidad inalterada. Algo se alteró con la palabra, porque es ella el carácter ontológico diferencial, es la otra forma de ser a la que nada le es indiferente porque es ella misma diferencial, y que desdobló la ontológica plenitud silenciosa de la materia muda. El reconocimiento del ser de la expresión, como forma de ser, es el reconocimiento de la radical distinción fenomenológica de dos órdenes del ser. En esta aprehensión del ente que somos es inherente la distinción de dos órdenes que de manera común se manifiesta en la “comprensión natural” de aquello otro que nos es ontológicamente extraño por inexpresivo, porque nos distinguimos de él en tanto que somos expresión con-sentido: nos comprendemos de un modo “expreso”. Este distinguirse es ya diferencial desde sí.¹⁹

La diferencia es visible, nos permite hablar de aquel que es el orden de la presencia del sentido, de la *libertad*, porque dota de sentidos en la *apertura* de posibilidades por el logos como diversificación de la presencia (de la facticidad del ahí de los entes), con su historicidad y mundanidad dialógica expresa; y el orden que, en sí mismo, se da al decir calladamente, que no tiene más sentido que su aparecer en el ahí fenoménico del ser en su forma de ser invariable de gestación y ejecución de cada acto uniforme, en que la forma de su aparecer siempre tiene el mismo sentido: ser ahí, en la pura evidencia ontológica primaria y común. Pero tener un sentido es tener ninguno, únicamente puede tener sentido aquello que puede tener más de uno en su manera de hacerse presente, en sus maneras de presentarse.

El ser de la expresión es la manifestación de una forma de ser que ofrece más de un sentido manifiesto. Esto es: el manifestarse, como posibilidad de un acto creador, diversificador e histórico de ser de otra manera de lo que es, por lo cual, dicha manifestación, no se agota enteramente en un solo acto manifiesto, sino que siempre hay la apertura a otros actos nuevos, posibles, que no se reducen a la reiteración de los ya realizados. Ésta es la forma de ser que tiene

19. Vid. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., § 29.

el poder de ser, su *posibilidad* es *alternativa* de ser de otros modos y elegir entre ellos, es decir, la forma ontológica de ser cuya estructura es siempre la misma haciendo de sí algo diferente, alterándose por la otredad y eminentemente con la alteridad de su *alter ego*. Alterarse es ser distinto diferenciándose de sí, de lo demás y los demás. La posibilidad de que ello acontezca ineludiblemente se debe a la contingencia propia de esta forma de ser, entendida como insuficiencia ontológica, cuya limitación de ser, no es sólo un externo estado limitativo con los demás entes, sino un potencial de su ser mismo en la posibilidad de ser de otra manera en la ontogénesis, en la posibilidad de ser más (*áuxesis*).²⁰ Esta forma es la que se patentiza libremente, es el ser de la libertad. Es el ser que consiste en ser posibilidad inacabada de transformación de sí mismo, porque es acontecer estructurado que se revela en la transformación manifiesta de su aparecer, en el darse de su ser eminentemente relativo en el acto de la expresión. Esto lo ha visualizado con un entendimiento lúcido Merleau-Ponty al aseverar que:

La cosa nos ignora, reposa en sí [...]. Luego, es hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino Otro decididamente silencioso, un Sí que se nos escapa tanto como la intimidad de una consciencia extraña. La cosa y el mundo [...] se ofrece a la comunicación perceptiva [apofántica, diríamos nosotros] como un rostro familiar cuya expresión se entiende en seguida.²¹

Lo-otro inexpressivo nos es extraño, como un en sí cuya afinidad ontológica nos es ajena; pero la materia es fácticamente presente, y es con las palabras que nos apropiamos y donamos de diferentes maneras lo-otro indiferente. En sí, la materia y el logos no *tienen* comunidad *formal*, pero es en el logos el que acontece su génesis con la expresión como acto apofántico. Este acto, pues, es acontecer entre la extrañeza de lo-otro, que se integra a la familiaridad del horizonte diáfano del logos y el sentido, y la proximidad con el-otro que se apropia como reiteración de la proximidad recíproca, dialógica. La alteración que produce la apropiación del logos se introduce en la propia mismidad del ente expresivo, es decir: el ser de la expresión no deja de ser lo formado en tanto *que es* expresión, pero cambia su modo de ser, el *cómo es* que no se restringe al individuo, sino que implica a la comunidad en la diversidad de esos modos expresivos ontopoiéticos, que

20. E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, § 3.

21. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 336.

son alternativas de su ser para alterarse.

Vemos la diferencia entre un ser de los entes que simplemente está puesto ahí, cuya forma de ser no se transforma y se mantiene indiferente en sí a las impresiones que la expresión promueve; y la otra forma de ser en que los individuos existen interexpresivamente: con el otro-yo altero mis modos de hacerme presente y su presencia, porque toda presencia es copresencia. Expresión es impresión en el ser propio del yo y del tú cuando se efectúa la *apófansis* y *poiesis* de todo el ser que se halla en nuestro dominio expresivo, en el mundo.

Así, la diferencia de los órdenes del ser, fundamentada en su manifestación, posibilita la relación fáctica en la comunión y comunicación sin estar desprendido de la propia llanura del Ser y de la temporeidad; aunque bien es cierto que dicha relación confirma la diferencia señalada de que ningún otro ser *aparece* como ontogenerador de relaciones ontológicas de presencia en la realidad, que surgen signadas con la propia temporalidad del ser expresivo que es su agente transformador, y no mero paciente del tiempo. Presencia es en la actualidad que sólo se da en el encuentro, en la relación expresiva. Sólo porque el tú se da en su expresión inmediata de hacerse presente, surge la realidad como presencia actual.²²

El ser de la expresión o el ente diferencial de los órdenes del ser es inconfundible con cualquier otro ente indiferente, porque él *es* génesis de dicha diferencia. Apodícticamente aprehendemos este contraste en el que el ser indiferente es dato que no produce novedades, permanece uniforme. Corroboramos que aun y cuando su dinamismo de sucesión sea “evolutivo” (entendido ésta como categoría de cambio), no tiene historia. De ahí que

los entes orgánicos pueden alterar su forma de ser, y en esta mutación consiste el cambio evolutivo. La alteración ya no es entonces la relación definitoria entre dos entes de distinta especie, sino la relación interna entre un ente y la forma distinta que adquiere su entidad al evolucionar[...].

”Pero el sujeto de este proceso de diferenciación interna no es el ente individual sino la especie. El individuo mismo no evoluciona, no se transforma a sí mismo, no puede ser sino como es. La evolución en él es involuntaria en su origen, e inapreciable en su efecto.”²³

22. En relación estrecha con este punto *vid.*, Martín Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, “Primera parte”.

23. Nicol, *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, p. 287.

Las formas de ser son los dos órdenes del ser heterogéneos en la *radicalidad* entitativa, pero comunes en su fundamentalidad ontológica.²⁴ Es un hecho la fenoménica distinción que manifiestan los entes no-expresivos y el ser de la expresión, así como la relación fáctica que entre ellos se mantiene temporalmente por la actualidad expresiva, que es esencial acontecer comunitario y comunicativo en la apropiación y donación, por el logos, de lo que es próximo y aquello que es diferente a la forma de la expresión, es decir, indiferente en su forma de ser inexpressiva.

Justamente, el ser de la expresión como dádiva no es un dato, es un darse. Su existencia no está dada, realizada plenamente en sí, sino que es dinámica en la temporalidad de su estructura misma como posibilidad fundamental o apertencia ontológica de relacionarse simultáneamente: de ser en el Ser, de ser con el otro-yo y con la otra forma de ser, y de toda apertura de posibilidades ópticas de individualidad. El darse es común a todo individuo expresivo, pero, al mismo tiempo, es la manera de darse de cada uno lo que lo hace *único* y *singular*, generando la individualidad propia, la cual es originariamente como referencia a otro-yo en la gestación de la comunidad expresiva. “Comunidad expresiva” es una categoría propia de la forma de ser de la expresión, que se caracteriza por su historicidad intencionada (con-sentido) permanentemente transformable.

La universalidad de la forma común de ser de la expresión no es el término de su específica exégesis “formal”. Y es que no se comprende únicamente la igualdad fundamental de cada individuo en su estructura y sus funciones particulares de facticidad, sino que, por ella, debe hacerse explícito, asimismo, el *feri* y el *factum* de la comunidad expresiva, fuera de la cual las individualidades son abstracciones.

Compartir en la forma de ser-expresión es ser diferente indivi-

24. Así, debemos descartar las consecuencias de la esencial diferencia establecida entre “dos especies de ser” absolutamente heterogéneas (la pureza de lo íntimo, atemporal e inespacial y lo espacialmente extenso, temporario y móvil) como dualidad absoluta de substancias entre la extensión y la consciencia, la materia y el espíritu, que se opone a toda comunidad de lo real. La unidad de lo absolutamente heterogéneo de esas especies del ser es insoluble, aunque su abolengo remite a los más altos círculos de la tradición metafísica, y sobre todo de la modernidad. Es insoluble porque está mal planteado. La comunidad de lo real no es problema, es hecho evidente en su presencia, lo que se busca es dar razón de ella fenomenológicamente, no crearla después de que la teoría la ha eliminado metódicamente. (Sobre el problema en la metafísica del dualismo ontológico y las especies de ser, *vid.*, Heinz Heimsoeth, *La metafísica moderna*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, s.d.)

dualmente y de manera imprevisible, porque el ser y el cambio de este ente consisten en una renovación que se produce singularmente en cada individuo, *un* quien —yo, tú— cuya posibilidad de hacerse le es propia en cada caso, es decir, es la posibilidad de ser de un modo u otro en el entramado de decisiones deliberadas que lleva a cabo en su existencia interexpresiva.

La *comunidad*, por cuanto categoría fenomenológica, es fundamentalmente una evidencia de relación ontológico-existencial propia del ser de la expresión. Por tal motivo, aquí no hay sitio para clases, razas, géneros o especies, como conjunto o aglomeración de ejemplares idénticos. No hay sitio para la reducción de individualidades a un género común, por vía de la inducción lógica a partir de un conjunto de casos (prescindiendo de las diferencias o conceptuándolas como accidentes), por lo cual se ofrezca el concepto genérico de “hombre”, “ser humano” o el hegemónico “animal racional” en tanto que principio ordenador que clasifica abstractamente en un género próximo y una diferencia específica, atendidos a la hipótesis ontológica de la inmutabilidad y a-historicidad de la substancia. Estas reducciones deben ser rescindidas para atenernos a una realidad comunitaria organizada y desplegada históricamente, en la que cada individuo es inclasificable en la peculiaridad de su posibilidad de ser porque su existencia es la constitución de la individualidad misma en sus acciones únicas, inconfundibles e irreductibles, aunque no comunicables, sino que ellas son correlativas, comprensibles e interpretables.

La forma de ser ontológica es manifiesta en el individuo con sus “formas de vida”, o modos óntico-individuales de ser en sus expresiones propias. Aquí ya sólo es factible hablar de la expresión como aquello que siendo *común* y diversificador en la singularidad es *unidad* en la relación constante que desde sí genera: la comunidad expresiva y la ineluctable relación ontológica con la comunidad de la presencia. Es decir, la comunidad es un “organismo” histórico, una integridad expresiva. La pluralidad individual y las variaciones históricas modales, sólo son comprensibles bajo el crisol ontológico de la forma común de ser, dado que en esa estructura formal —no estática, pero sí estable en el cambio— es posible a todos los individuos el comprenderse en la abundancia de la diversidad y pluralidad de variaciones que los hacen diferentes; esto es, la comunidad expresiva surge de la diversidad de individualidades diferenciadas por su mismidad, lo cual tiene fundamento en lo común que es la forma de ser.

El ser de la expresión es comunitario por historia, no por naturaleza. Ontológicamente el ser de la expresión es en la comunidad de su forma de ser compartida (expresividad es comunidad), pero se entiende que ese compartir acontece históricamente en comunidad. En todo caso, comunidad e individualidad son categorías de una relación *sui generis* en el orden entitativo que por sus variaciones históricas no puede reducirse a la relación especie-individuo. En suma, la manifestación de esta forma de ser del ser de la expresión es aprehensible no como una especie entre especies, sino como una forma común que se diferencia del otro orden ontológico, mismo que ópticamente es especificado por las ciencias particulares.

Por lo que atañe al estudio de los modos de ser individuales en la expresión concreta de cada individuo, el contenido de ella y en cada situación determinada, corresponde a la filosofía de la expresión y a las ciencias particulares (sociología, psicología, historia, etcétera).

Por su parte, la ontología fundamental de la expresión cuenta con el darse de la forma de ser en la presencia, ya que la forma común es inequívoca. En ella su *physis*, se manifiesta en el logos, no es una incógnita: éste es un ser que tiene que expresar para ser (como dinamicidad y diversificación de la singularidad en la temporalidad que ello abre) lo cual es común a todo individuo así formado, y lo cual otorga un carácter diferencial respecto de la otra forma de ser. Debido a ello, su identificación es universal e inconfundible, porque sus funciones son estructurales en tanto que su apariencia es patencia de su ser. Su manifestación es hacerse presente en la expresión como eminente relación ontológica desde su presencia misma.

Así pues, la expresión no es remedo de una esencia escondida, que en las expresiones concretas daría el indicio de su *presencia* encubierta. En este ente presencia y *physis* son datos primarios que se captan sin vacilaciones. Lo que el ser de la expresión es está revelado en la forma aparente, en su transparencia ontológica.

El ser de la expresión, en la profunda superficialidad de su piel, revela su presencia al otro-yo, a “un quien” en lo que les *es* común: la expresión. Para el yo, el otro-yo, cuya forma de ser es común, es el ser que habla del ser hablándome. Esto determina que la manera de relación con el otro sea inmediatamente distinta de la relación con el

ser de que se habla, pero no habla.²⁵ La evidencia del tú como otro-yo crea un dispositivo especial de atención inmediata. En verdad, la categoría primaria de la ontología fundamental *está a flor de piel*, su *physis* es *apódeixis* en la apófansis del logos que está a la vista, no detrás de ella; es decir, no se le busca en la indagación, se le encuentra *vis a vis*, porque sale al encuentro presentándose. El ser de este ente no puede ocultarse, su fenomenicidad es transparencia expuesta que nada oculta y a nadie se esconde ontológicamente. Como hemos visto, éste es el dato inmediato, invulnerable, definitivo y diferencial.

§ 9. Verbo y materia

Darse es, en la integridad de la expresión, un acto fundamentalmente pleno y unitario ontológicamente del individuo expresivo. Miramos bien, y por más que buscamos en el ofrecimiento de la fenomenicidad de la presencia no vemos algo más allá de lo expreso en el acontecer íntegro de la presencia. El ser de la expresión se ofrece todo en su acto primero, porque no puede hacerlo más que en la apariencia de ser-logos-temporalidad, y atentos a esta necesidad ontológica de su apodicticidad (esta patencia aparente, *phanerós*) no vemos razón alguna para afirmar que la expresión se trate de algún fragmento accidental del ser, el “cuerpo” o el “alma”. Seguimos mirando y aprehendemos que el ser no se *concentra* más en el pecho, en la glándula pineal, ni en las oscuras categorías a-fenomenológicas de espíritu, mente, *consciencia* o alma que vayan en detrimento o descualificación ontológica de lo demás que es visible.

Teóricamente comprendemos que esas “concentraciones” ontológicas que ha afirmado la tradición metafísica son resultado de una congruencia de pensamiento con la “ocultación del ser” en la substancia e hipótesis de cierta *physis* invariable y esencial que nos salva de la temporeidad. Aunado a esto se encuentra la depreciación ontológica

25. Como el lector lo habrá advertido, es difícil mantener las distinciones intrínsecas en el fenómeno de la expresión entre presencia, copresencia y mundanidad; esto se debe a la fenomenicidad del acontecer, a su manera manifiesta de darse. Por lo que respecta a la relación ontológica de copresencia, en tanto comunidad ontológica del yo con el otro-yo, esto será motivo de exégesis especial en el siguiente capítulo de la “Dialéctica de la expresión”. Las aproximaciones que se dan aquí pueden asumirse como preparativos, pero, fundamentalmente, son la aseveración de complejidad estructural del ser de la expresión que es un plexo de relaciones, no sólo en sí, sino con la comunidad ontológica de la presencia, la comunidad expresiva y la mundanidad.

de lo visible —lo visiblemente cambiante a los ojos de todos— que tiene supuestos arraigados en la consciencia histórico-colectiva del pensamiento occidental, fundados y fundamentados destacadamente en las concepciones biológicas, religiosas y morales que emergen de situaciones existenciales determinadas.

En este entramado metafísico-existencial de la tradición encontramos otra de las dificultades teóricas para asumir la presencia como fenomenicidad de los individuos expresivos. Porque es verdad, el dato de la integridad de la presencia ha sido cuestionado, a pesar del dato mismo del que surge la cuestión. Recordemos que la presencia no es problema, es un hecho: *es*. Sin embargo, la tradición nos dice que el problema radica en un dualismo ontológico de la presencia: la distinción metafísica alma/cuerpo que es la escisión del acontecer de la presencia en la afirmación de una heterogeneidad esencial; esencialmente distinto como lo es lo externo de lo interno.

Lo “externo” sería la realidad físico-visible, comúnmente llamada “cuerpo”, encajada en los infortunios y penurias de la Naturaleza, y esto contrasta con lo “interno”, la realidad inteligible y espontánea, pero intangible, que es denominada comúnmente “alma”.

Dicha escisión tuvo sus consecuencias en la problematidad misma que desencadenaba: frente al fenómeno de la integridad en que se desenvuelve la existencia, el metafísico debía reconstruir la vinculación de una realidad patentemente unitaria que había escindido. Al igual que la escisión, la reconstrucción estaba enclavada en la abstracción teórica, que descuidaba su permanencia en los límites del fenómeno mismo que pretendía explicitar.

Centrada la problemática en la atemporeidad del ser y en la identificación absolutamente substancial de la *physis* del “hombre” o como un puro sujeto trascendental del pensamiento, raíz última de la unidad del yo, todos los denuedos se orientaban a dar razón de esa realidad patente en su presencia como una individualidad espontánea e invisible, creándose, así, la paradoja de dar razón de la apariencia por una ausencia fenoménica. De tal modo, se atendía a una ontológica pureza interna del individuo que, para actuar por sí misma, no necesitaba del concurso de condiciones corporales. En la interna constitución de dicha pureza, la interioridad explicaba el ser todo, lo demás eran *meras* expresiones de un ser “exprimido”, exteriorizado accidentalmente. Por lo demás, sólo había que explicar las peculiaridades de esa relación patente entre las percepciones psíquico-cognitivo internas de

lo recibido del exterior, por los órganos sensible-corpóreos, y de la espontaneidad psíquica en el influjo de las acciones fácticas (piénsese sobre todo en las morales) y, en general, en la transformación de la realidad externa.

Como se aprecia, la simple relación “psicofísica” era ya un problema mayúsculo: ¿cómo vincular las acciones fácticas entre “realidades” tan heterogéneas como son lo íntimo, inespecial-atemporario y espontáneo, con lo externo, extenso-cambiante y reactivo (en sí involuntariamente) a condiciones ajenas a su propia constitución? Pero aún más, la compleja relatividad del “hombre” con la realidad era insoluble: ¿cómo vincular a un ente —que en su misma constitución no logra la unidad “esencial”— con la alteridad y la otredad?

Seguimos mirando detenidamente y no es claro que aprehendamos, como afirma la metafísica de la razón, dos realidades absolutamente heterogéneas. No es claro que en nuestra presencia y co-presencia veamos el “cuerpo” (este algo siempre inasible y extraño, impronunciable) y luego intuyamos el “alma” (este algo nunca comprensible por ser íntimamente propio). Aprehendemos el ser que somos en el aparecer de la presencia toda.²⁶

Ahora bien, en el último siglo el problema del dualismo y la eventual reunión de las sustancias se ha avizorado como una abstracción meta-física que poco a poco ha dejado de tener la importancia que manifestaba en la ontología siglos atrás. Precisamente, el problema tomó un nuevo giro teórico y llevó a la excentración teórica ante el auge biológico en el estudio de la fisiología humana, desde la que se pretende dar cuenta del fenómeno expresivo integrado y reducido, abstraído, a los procesos orgánicos del *cuerpo*. Con todo, el problema de la expresión sigue en el panorama de la interioridad y la exterioridad, en una serie de relaciones causales, al vincular las funciones centrífugas del fenómeno expresivo con la realidad centrípeta de la naturaleza física, por lo que se convierte al *cuerpo humano* (entiéndase al ser humano) en un conjunto de mecanismos psico-fisiológicos que explican las tomas de posición afectivas y prácticas de la existencia. Desde esta perspectiva, se entiende que la *vinculación* interior-exterior es inmediata: toda expresión externa es resultado de una *transferencia*, por la que las situaciones complejas de interrelación humana están estrechamente vinculadas a aparatos nerviosos. El camino de la expli-

26. Cfr. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena, 2000.

cación de los actos externos se reduce, así, al seguimiento objetivo desde las interrelaciones fisiológicas internas hasta las proyecciones externas en la expresión; por lo que, dicha explicación del fenómeno expresivo es indiferente a la forma ontológica, en tanto que el “cuerpo” humano deja de ser el fenómeno de una individualidad diferencial para convertirse en un llano objeto de estudio entre los demás cuerpos sujetos a consideración.

Así, la presencia pierde el carácter de ontológica fenomenicidad expresiva y supone la inferencia de los actos concretos hacia una causa trascendente a la voluntad del individuo. La presencia, como fenoménica relación de copresencia expresiva, comunicativa, se pierde para ser una mera apariencia de un interior complejo, constituido fisiológicamente y regido según leyes psicofisiológicas y psicológicas. En este sentido, la aseveración de Merleau-Ponty es oportuna cuando enuncia: “De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial”.²⁷ Esto, debido a que, según este fisiologismo, cada expresión concreta del individuo está inserta en un sistema de funciones psicofisiológicas uniformes, constantes y descualificadas en todos y cada uno de los individuos, es decir, que en rigor no son *sus* expresiones individuales; sino que suceden como en un espectáculo en el cual él no participa; en cuanto a *su* individualidad nada de lo que haga lo forma, “es hueco”. Esta oquedad no permite dar razón de la variedad de las modalidades expresivas que entraña para cada individuo la experiencia concreta de su *materialidad* (“cuerpo”) en las múltiples relaciones que establece, como situaciones vitales de su acontecer.

De tal forma, al tomar el “cuerpo” el primer plano de la excen-tración en la reflexión de la presencia, el problema seguía siendo que la objetivación fisiológica no podía dar cuenta de la dimensión ontológica (cambiante, histórico-temporal, de sentido y el acontecer de la copresencia expresiva en el mundo), ninguna función orgánica o la complejidad de relaciones funcionales, así como las categorías que se aplican para dar razón de todo lo ente en su reducción orgánica, explica el acontecer expresivo que históricamente se ha desplegado y que no encuentra correspondencia con ninguna evolución fisiológica en el “hombre”.

27. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 77 (Asimismo, *vid.*, E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, México, FCE, 1975, p. 37 *et seq.*)

Comprendemos, que las respuestas que da por la tradición metafísica, y recientemente por la fisiología, son insuficientes cuando se alejan de los hechos mismos; sin embargo, cada una de ellas tiene un mérito indiscutible: remiten a la insoslayable necesidad de dar razón fenomenológica de la unidad ontológica que en la existencia se trasluce como experiencia dividida de algo que se considera cotidianamente como interno y externo, es decir, el problema ontológico del dualismo o la reducción ilusoria de la fisiología es insoluble porque se ha planteado incorrectamente al “ontologizar” factores determinados de la constitución entitativa del ser de la expresión, o bien, al elevar a rango ontológico una experiencia existencial que tiene gran prosapia cultural. En este contexto el dualismo no sería únicamente metafísico, sino que, a su vez, estaría reafirmado por lo existencial.

A lo largo de la historia cultural hemos configurado existencialmente una comprensión de nuestra individualidad como dos modos diversos de experimentar nuestra presencia expresiva, que es unitaria. Muy probablemente, dichos modos estén sustentados en aquello que nos revela la muerte del prójimo, dado que ella es el último acontecimiento de la existencia, postludio en el que el acallamiento nos embarga porque el logos nos “deja” y en esto dejamos de ser-expresión: sólo quedan los “restos”, la materia que sin perder su apariencia se suma al otro orden del ser; pero, aún en esa apariencia material, queda la impronta que ha impreso en su existencia aquella alteridad próxima. El deceso del prójimo nos conmueve en nuestro ser, porque ese suceso final es el fin de un ser único, individual; sabemos que esa individualidad ha terminado, se ha perdido como acontecer venidero. Cuando el otro pierde la vida, cuando en él se pierde la expresión, cada uno de nosotros pierde un complemento ontológico de nuestra insuficiencia, un otro-yo. La conmoción no podría ser menor: llega hasta la hondura misma de lo que somos.²⁸

En los “*restos* mortales” tenemos el testimonio visible de la ausencia del logos propio del prójimo. Al morir, la vida se oscurece en el ya-no-ser-más, porque el logos ha dejado de alumbrar la transparencia del

28. Lo acontecido durante la existencia deja, ciertamente, una impronta en el orbe del Ser y en el orden de la comunidad expresiva, se trata del sentido de nuestra presencia y los sentidos de nuestra existencia con los próximos. El logos nos deja, pero nosotros hemos dejado sentido en el mundo, hemos sido coautores expresivos del orden común en el cual venimos a ser y venimos a hacer mundanamente en la actualizaciones y posibilidades que heredamos de otros y heredamos a otros. El deceso es el cese del ser-del-sentido que existe floreciendo en su presencia con el otro-yo.

existir. En la experiencia frente a ese “interlocutor” que ya no habla, que ya no nos responde, porque ha devenido en algo fuera de la locución vital (ex-locutor). Nos parece que el *acontecer* de nuestra existencia es como el *suceso* de la muerte, que existimos escindidos en una exterioridad visible, pero inerte, y una interioridad, que, sin lograr ubicar bien a bien en esa constitución tangible y visible, sabemos dota de “expresión” a lo que algún día será lo que suponemos que es en sí, acallamiento, materia que surge cuando se *resta* el logos a la existencia, en esa inexorable fatalidad. Éste es el fenómeno de la presencia de lo inexpressivo en el suceso de la muerte, en el deceso del ser de la expresión.

Lo que sucede *en* la muerte (no más allá de ella) es ya un misterio, porque ¿cómo explicar esa pérdida de la expresión en la individualidad? Quizá el misterio está ya desde el origen ¿cómo fue posible que en la materia, ahora inerte en el deceso, se originara el logos? La fenomenología de la expresión halla aquí los límites de su exégesis, atendida al acontecer de la presencia en su apariencia y al fundamento ontológico de todo aparecer. Únicamente está al alcance de nuestro estudio la afirmación fenomenológica de que el acto íntegro de presencia es expresión en la realidad originaria del individuo. La razón del porqué el ser-expresión sea en el Ser es un misterio, pero, no así, el ser mismo. De tal modo, cualquier exégesis que sobre las expresiones se pueda dar para explicar las características o rasgos que le son propios al ente que se exhibe expresivamente, debe partir del dato mismo de que toda característica o rasgo *es* expresión.

Se entiende que ante el fenómeno ontológico de la expresión, que resulta tan complejo por sí, y en la diversidad dinámica de su aparecer, sea posible asumir la integridad de este ente expresivo en términos diferentes (psicológicos, fisiológicos o existencialistas), pero, la incorrección en el punto de vista de cada asunción radica en confundir diversas modalidades y factores de la expresión con la expresión misma, que representa, en cada caso, lo fundamental y permanente. No son las expresiones del cuerpo ni las del alma, ni la angustia y el cuidado existencial ante la muerte, así como tampoco la sonrisa en situaciones determinadas, o el porcentaje genético diferencial la fundamental distinción. Lo ontológicamente distintivo del ser de la expresión es la expresión misma que se hace patente en cada uno de esos actos. Por lo que es fenomenológicamente imperioso poner entre paréntesis las categorías metafísicas, científico-positivas, teológicas

y vulgares de alma y cuerpo, extensión y espíritu como dos órdenes distintos y separados o reducidos uno al otro, y que resultan anejas al concepto ya suspendido líneas atrás de “hombre” o “ser humano”.²⁹

En realidad, aquellas “purezas” meta-físicas no nos son accesibles en el fenómeno de la presencia del ser de la expresión, porque, en éste, la materia adquiere una cualificación por el logos distinta a cualquier otra en el orden lo ente, en tanto que relatividad intrínseca del sentido e inmediatamente comunicativa persistiendo en el cambio, surgiendo temporalidad en la expresión que es unitaria en logos-materia.

Todo lo ente, todo *lo que es*, es en la universal temporeidad diáfana del Ser; sin embargo, y como se ha visto, esa temporeidad tiene un carácter formal. Las formas de ser son las formas de la temporeidad que no son puras, desculificadas, ni independientes del aparecer de los entes. La temporeidad es constituyente “formal” y manifiesto, según las maneras de aparecer. Todo aparecer de la forma es en la materia formada, según el orden de ser que le corresponde. Por lo tanto, las formas de la temporeidad son cualificadas, heterogéneas (tiempo y temporalidad) e impuras —en el sentido de que están dadas en su materia, implicadas en la simultaneidad fáctica de la espacialidad (no derivadas ni anteriores a ésta).

Así, la temporalidad o historia que surge por el ser de la expresión, no puede presentarse como algo abstracto, porque encarna una materia expresiva en la espontaneidad de sus modos de aparecer en un “aquí y ahora”. Expresión es cambio visible, es decir, es espacio-temporalidad que surge en un antes, ahora y después, mismos que no son por sí en la temporeidad, sino que dependen de aquello que en ella acontece por la expresión, por las relaciones fácticas de acontecimientos espacio-temporales de nuestra propia existencia, expresivamente encarnada. El acontecer se constituye en la temporalidad al hacer presente, con lo cual deja de ser la temporeidad un simple instante presente del estar ahí en el suceder. Es decir, en el orden expresivo, espacialidad y temporeidad son siempre cualificados por aquello que acontece *haciendo* acto de presencia. Así, en la forma del ser diferencial la materia es dinámicamente expresiva, temporal, está inscrita en la forma de ser del ente.

En verdad, el acontecer le arrebatara a la temporeidad su suceder

29. *Vid.*, E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folio Ediciones, 1984, pp. 214-217. Asimismo, *vid.*, Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, VI “El filósofo y su sombra”.

unidireccional e irreversible de “ahoras”, porque el acontecer *es*-expresión en el entretejido de la materia como temporalidad. El ser de la expresión no es temporal porque exista en la temporeidad (como escenografía en la actuación de su existencia); sino porque su ser es, fundamental, fundación abierta de relación apofántica y poiética en la espacio-temporalidad con el orbe de la realidad.

Se trata, pues, del logos como el emerger de la temporalidad en el espacio, en la que ni materia ni logos pueden entenderse puramente separados: la relatividad es fundamental, se da en el *fundus* mismo del ser. Pero la relatividad de la expresión irradia su diafanidad doquiera que su alumbrar aparece, por lo que ningún acto expresivo es indiferente, ya que se cualifica siempre en la vinculación con otras expresiones.

El cuerpo nace con la muerte del ser de la expresión. Nace, porque la materia es ahora presente, es “siendo-simplemente-aquí” en su soledad ontológica sin el logos; pero en la duración de la existencia no es el cuerpo el que se presenta (como mero *organum* de funciones biológicas), porque, en ella, la materia es ontológica y existencialmente distinta del cuerpo, esto es, desde el origen es logos encarnado, la *carne* sin la cual el verbo es imposible. La cualificación ontológica en el ser de la expresión es cointrínseca a la carne y al verbo: la materia y el logos. En el principio no es el verbo, ni la carne, es el ser todo en la piel y la piel toda en el ser. La forma de ser de la expresión es “superficial”, su ser y su *physis* son latentes en la “carne verbal”. La carne es fenoménicamente expresiva. La radicalidad de la expresión en su materia expresiva es en tanto que presencia en el mundo. Justamente, la carne expresiva no es un agregado de partes, como lo puede ser la materia corporal en su disgregación después de la muerte. Nuestra piel, está tejida con el hilo de la latencia del sentido que es el verbo común. Esta latencia es la de *mi* carne expresiva (no ya un cuerpo compuesto) que está presente en la aprehensión que el otro-yo hace del yo.

Cercano a nuestras reflexiones, esto es señalado por Ortega y Gasset certeramente:

La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido lo llamaban “logos”, y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: “verbo”. Pues bien, en el cuerpo del hombre, el cuerpo se hace carne; en rigor, toda carne

encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo latente de una realidad latente.³⁰

La latencia de la carne es la expresión, es decir, se trata de una materia peculiar porque es, literalmente, una *materia signata* —valga la formulación—, impresa con el logos expresivo desde su origen y en la donación fáctica de la palabra por la comunidad expresiva.

La latencia es el fenómeno y su comprensión fundamental no puede cederse ciegamente a una teorización existencialista que prolongue la experiencia última de la existencia al existir mismo; ni puede confiarse a la fisiología o a la teología, porque el fenómeno no cede completamente a la abstracción reduccionista de órganos y funciones, indiferentes a la individualidad de quien expresa y ante quienes se expresa; o al espiritualismo de algo misterioso y escondido que se sirve del cuerpo para expresar sus operaciones (aun y con todas las matizaciones muy elaboradas de un personalismo substancialista, que en última instancia no reconoce la plena fenomenicidad de la presencia expresiva).

En tanto fenómeno expresivo, la comprensión le corresponde a la metafísica, por cuanto la fenomenicidad es evidencia unitaria *en el acontecer ontológico de la expresión*. La temporalidad, espacialidad, logicidad y ontologicidad del acontecer son datos que no pueden ser resultantes de una dualidad ontológica, un reduccionismo fisiológico o una afenomenicidad espiritual. La presencia del ser de la expresión es completa en el darse actual, íntegro y efectivo en la realidad como experiencia inmediata de la presencia (y no de ideaciones teóricas o substracciones hipotéticas de cariz diverso); lo que quiere decir que la expresión no es fuera de la materia carnal, más allá de ella, a parte o a pesar de ella, sino que se da en ella y con ella. En el ente expresivo hay la asombrosa, y hasta misteriosa, compatibilidad del *verbum* con la *carnis* en el *óntos*, la cual sólo se da en este ente señalado.

El acontecer de la expresión es la presencia toda en la evidencia que da la experiencia propia y la del prójimo que es inmediata y apodíctica. Es en la individualidad carnal expresiva, en sí misma y por sí misma dada en la espacio-temporalidad de su acto de presencia permanente que es ante otro-yo.

La materia verbal y la expresividad material de la presencia (que

30. José Ortega y Gasset, *Sobre la expresión y el fenómeno cósmico*, Madrid, Revista de Occidente, Obras II, , s. d., p. 508

éstas no son sino dos maneras de remitir a lo mismo) no son accidentes lógicos, existenciales o psicológicos, pertenece al orden ontológico fundamental en la presencia permanente del acontecer ontológico del ser de la expresión. Insistamos: el ser es en la expresión, mejor dicho, el ser es expresión que se da con plenitud y autenticidad en la presencia toda, acontece, y esto no requiere de abstracción alguna en la metafísica de la expresión.

En esa totalidad expresiva, unitaria e íntegra, ahora comprendemos más claramente la realidad de la presencia diáfana que es carnal, fáctica, relativa, espacio-temporal y mundana; comprendemos que el ser se hace presente en toda expresión, aún y cuando no pretenda expresar nada, porque la carne está formada con el logos, es expresiva *katá physis*, o sea, por naturaleza y desde el origen, constituyendo la forma de ser de la expresión. La expresión está a la vista.

§ 10. Los rasgos primarios de la presencia

Para continuar destaquemos aquí los rasgos primarios de la presencia expresiva que hasta ahora han sido enunciados y que nos permiten dar cuenta específica del acontecer ontológico del ser de la expresión en su fenoménica presencia. Estos son:

- Expresión es manifestación. En tanto que expresión, el ser de este ente consiste en la presentación de su íntegra fenomenicidad. Lo que primariamente expresa es su forma de ser en el acto de presencia, cuya patencia es en la diafanidad que se revela con la plena claridad de su ser, la cual permite identificarlo apodíctica y diferencialmente como ser de la expresión.
- Expresión es comunidad *apofántica*. La expresión tiene el carácter de vinculación y relación ontológico-apofántica. El acto de presencia es ya comunicativo: la identificación inmediata del yo como ser-expresión es llevada a cabo por otro ser expresivo con el cual se establece una relación dialógica. Esto no es un accidente del ser expresivo: su ser-expresión es eminentemente relativo a la copertenencia ontológica de la comunidad expresiva y a la comunidad de la presencia general. La forma de ser, en la inherencia a toda fenomenicidad, no es únicamente un estar ahí del ente expresivo. Esto es evidente porque, en el acto de la expresión, la

fenomenicidad de lo que es ahí se transmuta como una presencia diáfana en la *apófansis* del logos.

- *Apófansis* es comunicación. Toda expresión es comunicación que implica, aunque sea virtualmente, a ese otro-yo ontológicamente próximo.
- Comunicación es el surgir de la comunidad expresiva en la relación ontológicamente complementaria de individuos que se relacionan con sentido en aquella primaria identificación de su forma común de ser.
- La expresión es individuación en la concreción situacional de lo expresado por los individuos, en el despliegue de posibilidades abiertas y actualizadas existencialmente, en las que resulta manifiesta la unidad óntico individual por las expresiones particulares que el sujeto produce y que lo caracterizan personal y comunitariamente. La particularidad expresiva de cada acto es en su intención comunicativa (que remite a otro-yo) y su contenido significativo (que refiere a algo que es). Dicho despliegue es la diversificación de sentidos que se someten a la interpretación y comprensión de los modos de ser, pero ontológicamente en ellos se manifiesta una común forma de ser que existe transformando el mundo en las relaciones que crea y que promueve. Sin embargo, un aspecto es lo que se refiere a la personalidad individual, y, otro, es el hecho de su manifestación en la sola presencia, porque la apodicticidad de la presencia no requiere interpretación. Por tanto, la manifestación del ser-expresión no está reservada para ningún acto expresivo excepcional. Manifestamos nuestro ser en toda expresión, y esto no se empaña por la intención o el contenido significativo.
- Expresión es dinamicidad en tanto que acto. La particularidad de dicha actualidad es propia de la forma de ser del ser de la expresión. En ningún acto expresivo se da por terminada la presentación fenoménica. Dejar de expresar es dejar de ser. Lo que manifiesta la presencia del ser de la expresión es un *continuum* de acción, un cambio constante, una necesidad de prolongar el ser presentándose en la expresión, mejor dicho, la imposibilidad de que el ser-expresión se *dé*, si no es temporalmente, creando temporalidad. No hay expresión fuera del ser ni de la temporalidad.

- Es claro que en cada acto de presencia el ser de la expresión diversifica su manera de exhibirse. Afirmamos la temporalidad de este ente porque su presencia temporaria es renovada, constantemente sorprendente y cambiante. Haciéndose presente de la misma *forma* lo hace de diversos *modos*. Este es el ser que cambia temporalmente porque abre alternativas, *da de sí* (se-dice y se-deja-decir de diversas maneras) arraigado en las condiciones situacionales que se le imponen. Las alternativas que abre son alteraciones de sus modos de ser que patentizan una forma, la cual no es uniformemente invariable ni preestablecida, sino que es ella misma insuficiente y siempre requiere hacerse en comunidad. Ser es expresión. La apertenencia ontológica es fundamento de la libertad manifiesta. Cada acto expresivo es fenomenicidad de un ser que tiene que expresar y *elegir* cómo hacerlo en la permanencia ontológicamente diáfana de su libre existencia.

El primer aspecto del giro contemplativo ha sido la revelación apodíctica (inmediata, universal y definitiva) de que el ser de la expresión está a la vista en el acto declarado en su presentación. Hacer presente el ser propio es declaración común, apofántica, es comunicación en el reconocimiento por el cual *habemos* en la comunidad ontológica de la presencia y de la expresión, y en ésta nos distinguimos individualmente por lo que expresamos.

Desde esta actualidad de hacerse presente del ser de la expresión se ha mostrado la fundamental posibilidad e inicio del transcurrir de una ontología fundamental de la expresión. Al ser la expresión algo propio del ente que hemos señalado, ella es la clave para la explicitación de todo lo que acontece en su ser y su devenir temporal: comprensión fundamental de sus acontecimientos históricos, punto diferencial con el orden ontológico de lo no-expresivo y, finalmente, de su inherencia, copertenencia y apertenencia en la omnitud del Ser, así como patencia común de las relaciones de todo lo real. Así, todo lo que el ente expresivo es y hace se explica primariamente por la expresión o se implica en ella.

El despliegue del acto de presencia expresiva se ofrece en una actualización incesante, temporal y variable en la diversidad de expresiones que involucran al otro ante quien nos presentamos. Esta revelación ontológica no requiere interpretación alguna. El ser no se interpreta, se aprehende en la apódeixis de su fenomenicidad. No sometemos a

escrutinio si este ente que está ahí desplegando su ser es o no un ente cuya forma de ser nos es común. La seguridad es plena, aunque no sepamos a cabalidad quién es en su individualidad expresa, sabemos que nos es familiar en el ser. La intención comunicativa y el contenido de sus expresiones se entregan a la extensión de nuestra existencia compartida para la consideración hermenéutica, comprensiva de ese otro-yo, que “da la cara”, por lo que nuestra vida transcurre en las expresiones para *enterarnos* del otro-yo, para completarnos en y con él. El otro-yo, el tú aparece en el dominio de la interlocución, en el dominio de la presencia o comunidad expresiva, en el que todo lo demás puede ser presentado.

Pero, dejemos en claro que la *cara* del otro no es una metáfora filosófica, es la afirmación fenomenológica de la copresencia. Desde aquí, avizoramos que la complejidad de esa alteridad en su “mera” apariencia dirige a nuestra exégesis por otros serios desnudos del camino, pero por ahora podemos allegar nuestra andadura hacia la manera en como se presenta el rostro del otro. Esta presentación trasciende todo dejo de subjetividad ensimismada que pueda quedar en la noción de presencia. El otro no es algo quieto ante la mirada del yo que se exponga como un conjunto de cualidades que conforman una imagen. El rostro del otro es logos encarnado que desborda la imagen plástica de su materia, porque es materia expresa. El otro que da la cara no se somete al des-velamiento o interpretación analógica, sino que da, es autodatidad de sí, es expresión en el acontecer copresencial de su ser dado al yo.

Acontecer en la presencia con el tú es surgir en la temporalidad de una duración intensiva de la expresión en el que *nosotros* (el yo y el otro-yo) aparecemos simultáneamente ofreciendo y siendo ofrenda del ser en esa reciprocidad diáfana que se da en nuestra piel misma. Ontológicamente no hay alternativa: damos la cara exhibiendo lo que somos. De tal manera, se quiebra la asunción de la expresión como *exprimere* de la interioridad del “hombre”. De frente a un “expresionismo”, la fenomenología de la expresión se atiende a un dar y recibir el ser en el decir y el dejarse-decir de la fenomenicidad original. Por ello mismo, no se trata de la *función* “expresiva del lenguaje”, sino que es la expresiva diafanidad ontológica del logos. En esencia, el acontecer no es decible y mostrable, ni el lenguaje testimonia el acontecer de la presencia, como un *spectaculum*, como “quien dice cosas”, sino que es donación del ser. Acontecer de la expresión es el decir y mostrar

ontológico en la presencia del ser-logos-temporeidad (temporalidad y tiempo), cuya radical donación fenoménica reclama al otro-yo, quien es decir-escucha por, en y del acontecer, y no un mero “testigo visual”. El acontecer en la presencia es el *cara a cara* del ser de la expresión que ofrece y entrega íntegramente en la expresión el ser. *Hay* expresión.

Toda alternativa del aparecer de los individuos, todos sus modos ópticos que le caracterizan como otro-yo, se fundan en esa necesidad mostrativa de su ser que constituye aquello que él es en su *haber* y que en cada acto corrobora diciendo quién es. Somos expresión y existimos expresando. Mientras dura la existencia no podemos “esconder la cara” de nuestro ser, éste es diáfano: es clara presencia manifiesta.

Sin embargo, aquí hay una dificultad que debe ser suspendida. Correlativa a la desconfianza en las apariencias que sintió la metafísica tradicional por el Ser, hubo una desconfianza ante el ser de la expresión, desconfianza que se deja sentir ópticamente en la experiencia cotidiana: a veces las expresiones individuales vienen teñidas por la voluntad del engaño y la hipocresía, por lo que nos *parece* que el individuo no comparece auténticamente en su expresión, que existencialmente no da la cara. Por esta razón, nuestra existencia muchas de las veces se erige en la sospecha y escepticismo moral de lo que el otro nos revela como mediación de algo que esconde, una individualidad mal intencionada, porque no se presenta como es ella misma, porque es *inauténtica*. Pero estos son los complejos *avatares* de la existencia, juegos de máscaras en los modos diferentes de encarnar nuestra individualidad con los otros, para *parecerles* lo que en nuestro modo individual de ser no somos. Las razones que cada cual tiene para aparentar *lo que se es* son profundas; el ser común que aparece no.

Debemos trascender los prejuicios profanos y aquellos que la tradición elevó al rango de metafísica, y atenernos al fenómeno en su *aparecer*. Ontológicamente, las *apariencias* no engañan, en cada expresión se manifiesta que no podemos aparecer sino expresando. Es más, toda intención, buena o mala, es ya la plena indicación de que ese otro-yo que se me presenta es-expresión, familiar ontológico en la forma de ser. Ningún otro ente puede ser intencionado, ningún otro asume una atención hermenéutica existencial en la sospecha o la confianza para organizar la coexistencia proyectada con el otro. Mirar con cuidado (*sképtomai*) al tú para que no nos engañe es parte del dispositivo existencial que asumimos con la plena seguridad de que el otro nos es ontológicamente próximo. Así, la presencia expresiva nos

revela una seguridad ontológica de la forma de ser y una incertidumbre existencial del modo de ser individual expreso.

Hay expresión. En cualquier expresión exhibimos lo que somos, sin esta fundamentalidad ontológica de la expresión no habría ninguna expresión óptica concreta, ni pudiera tener ninguna de ellas un sentido determinado. Aquello que el ente del logos, expresa en cada una de sus exposiciones es su misma presencia real como ser de la expresión. Su presencia fenoménica es expresividad patente, éste es el punto de partida. Viéndolo bien, no podría ser otro, porque “suponiendo que sólo dispusiéramos del dato de la expresión, podríamos reconstruir la estructura del ser humano; todos los demás caracteres irían apareciendo, dispuestos orgánicamente, a partir de la evidencia inicial, y en la plena congruencia con la expresividad constitutiva”.³¹

De tal manera, la fórmula nicoliana “ser de la expresión”, que señala nuestra primaria y universal manifestación ontológica, resalta la evidencia misma que revela prominentemente la indicación sobre la constitución estructural, en la que se exhibe lo que es común, permanente y definitorio, al tiempo que es histórico, dinámico e irreductiblemente individual. Por ello, no se trata de un atributo entre otros, de algo que “el ser humano” pueda o no ser “accidentalmente”, o bien, de una exterioridad psicofísica o de cierta esencia oculta e inmutable. *Ser de la expresión* es la determinación ontológica de todo individuo real y posible, en su integridad, que se presenta en el pleno del ser, que en todo acto y, en primera y última instancia, en el acto de su presencia revela manifestamente lo que es. Esta revelación se aprehende en cada individuo, pero esa presencia singular es evidencia cabal que manifiesta el rasgo primario y distintivo de todo ser de la expresión en su constitución ontológica. Reiteremos: este ente es un *dato* evidente (*phanerós*), que fundamentalmente es manifestación en el darse (ofrecimiento y entrega constante) expresivo de su ser, en la manera de hacerse presente en cada acto. Somos fenómeno en el acontecer de la presentación de nuestro ser expresivo.³²

31. E. Nicol. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 141; *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, *op. cit.*, p. 189.

32. Muy probablemente aquí radican los inconvenientes más destacados de la lógica y la antropología en la historia del pensamiento por dar con las definiciones definitivas que suponen una fijeza, no sólo en las maneras ópticas y situacionales en que se ha presentado el “hombre” en la historia, sino, asimismo, una radical fijeza ontológica que está más allá de la vista y que no logra avenirse con la fenomenomenicidad misma que acontece en la *mera* presencia. Algunas veces, aquellas maneras ópticas se

De ahí, que la fórmula “ser de la expresión” no sea equiparable a algún concepto de especie o clase, de esto nos hemos distanciado ya; es más, en la radicalidad del giro contemplativo de la metafísica de la expresión, no es ella una operación teórica que aporte una idea del hombre, sino la piedra de toque para la comprensión ontológico-histórica de las ideas del hombre.³³ El ser de la expresión se presenta y en él tenemos la evidencia apodíctica, inmediata y directa, que no está condicionada por situación histórica alguna y que elimina cualquier riesgo de relativismo antropológico. Pues como se ha dicho, cada idea es una expresión histórica en el *factum* del darse, un acontecimiento temporal, que surge de la comunidad expresiva en un momento histórico, caracterizado por sus relativos modos de existir (“situaciones vitales”), como el reconocerse y situarse en el mundo con una idea de sí mismo en la transformación de la forma de ser expresiva. Pero en cada idea histórica del ser de la expresión no sólo muestra el dato de la actualidad existencial en ciertos modos de ser, sino que también se muestra en ello la permanentemente forma común de ser, en cuanto acontecer. Ninguna variación vital, fáctica (actual o posible) quebranta la permanencia ontológica de la estructura expresiva. Atendiendo a

tomaron como indicios de esa radical fijeza ontológica, el fenómeno daba que pensar sobre el *noumeno*; pero el punto, como hemos mencionado, es que no se trataba de un indicio, sino de la indicación primaria que debe ser tomada en la consideración ontológica: el ser del “hombre” es fenómeno expreso. Comprender la dinamicidad inherente al ser de este ente radicaba en asumir que, ontológicamente, su ser no puede definirse con los métodos y categorías con que se ha utillado la “ciencia del hombre”. Como fuere, es claro que ni la lógica ni la antropología ni una ontología del hombre, podían asumir al fenómeno como el ser mismo, dado que ello requería un giro contemplativo más allá de la exégesis antropológica, exigía reconocer que todo el Ser y todo en el Ser es fenómeno.

33. En el pensamiento occidental podemos distinguir momentos históricos, caracterizados por la manera en como el ser de la expresión se relaciona con lo divino, con la naturaleza y con él mismo. En última instancia, la unidad de estas relaciones da a luz en la historia una idea del hombre que expresa de manera fidedigna una cierta y eminente manera de acontecer, lo cual nos permite diferenciar un determinado momento histórico de otros. Los momentos históricos cambian cada vez que el ser de la expresión ofrece una nueva idea de sí mismo como *acontecimiento* histórico-temporal de su ser que acontece. Cada idea es diferente ejemplar de lo mismo, de la permanencia de ser. Esto es, ser expresión es acontecer históricamente dando ideas de sí en las relaciones en que se encuentra y que promueve. Acontecer y no acontecer, porque ninguna idea logra ser definitiva, ninguna logra cerrar las posibilidades de ser. Toda esa relatividad de ideas históricas del hombre, se explica por el absoluto de la expresión que no deja de ser dinámica bajo situación histórica alguna. (C. ca., E. Nicol, *La idea del hombre* 1ª y 2ª versión, *op. cit.*, “Introducción”).

esta evidencia es lícito afirmar con Nicol que:

Las ideas del hombre no se sobreañaden a las situaciones vitales: la expresión cambia la situación, y al pasar históricamente de una situación a otra, nada permite distinguir el cambio, si no es la expresión misma. La expresión es el ser en acto. Las expresiones humanas no son como la crónica, más o menos fidedigna de lo que acontece al ser, sino que son este propio acontecer [...] pues no se vive primero y luego se expresa lo vivido: vivir consiste en expresar.³⁴

En la expresión, el ser del ente que expresa acontece con integridad en cada expresión concreta. La con-creción no es sólo en el pleno del Ser, ni únicamente en el aquí y ahora del individuo singular en la comunidad, en él acontece la presencia ontológica, no sólo temporalmente presente, sino, también, la presentación del pasado común, histórico, y la apertura de posibilidades, con el otro-yo y en lo-otro, al presente venidero. Pero esta es la complejidad de la estructura del acontecer del diálogo y la mundanidad que veremos posteriormente.

Por ahora, lo primero en el ser de la expresión es el fundamental dato fenoménico que nos ofrece: su presencia. Éste es el rasgo ontológico y fundamento real de todo lo que en él aparece y puede aparecer en su estructura.

Si podemos aprehender a este ente de manera tan universal y directa, sin miedo a equívocos, ni en regateos escépticos, es porque las categorías de su forma de ser están manifiestas. No sólo aprehendemos su ser, sino que lo aprehendemos ya categorizado como expresión. Esta presencia es inconfundible, no sólo porque se aprehende apodícticamente en la mismidad de cualquier individuo expresivo, sino, asimismo, porque cada individuo la presenta de manera diferente.

He aquí el acontecer ontológico de la presencia. Su fenomenicidad es permanente en la diáfana revelación que declara lo que es a otro-yo: inter-locutor congénito (*con-genus*), nacido en la familia ontológica del logos y *propiedad* del yo, como constituyente del ser propio. El yo expresivo es, desde sí, correlación ontológico-vital con el otro, porque expresión es una categoría de relación vinculatoria. Así, pues, en la ontología fundamental, la presencia del ser toma la forma distintiva del acontecer en la expresión.

Acontecer en la presencia es darse al ser del otro, entregarse en el acto común de manifestación que implica a los interlocutores metafí-

34. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 191.

sicamente. Manifestar el ser es siempre ante alguien que corresponde, ya con la simple atención que dispensa a dicho acto. Expresar, pues, es poseer el ser manifestándolo en el haber del Ser. Reconocemos manifestamente al ser de la expresión porque su ser persiste en mostrarse, y aunque su presencia es definitivamente diferencial, por esa persistencia en el decir-se y dejar-se decir (por ese acontecer que no puede ser sino expresando), debemos reconocer que existencialmente este ente no puede dejarlo todo dicho cabal y definitivamente (esto es también diferencial en él respecto de los otros entes).

Somos ser de la expresión. Acontecemos existencialmente en la insuficiencia de nuestro ser, en el aparecer de nuestra expresión por la cual queremos ser más plenos en y con el-otro. Es esta la necesidad de encontrar en la existencia, fuera del yo-mismo individual, el ser completo con aquél que puede “enterarnos”, el tú; completar el ser en la comunidad, en el *nosotros*. Nuestra presencia es onto-lógicamente insuficiente, por eso es que no basta con estar presente, como lo que está ahí colmado, silencioso en su transparencia metafísica. Expresar es el acto de ser diciéndose y dejándose-decir, transparentando el ser, pero esto nunca puede ser cabal porque nuestro ser, en la radicalidad constituyente de su insuficiencia, jamás puede alcanzar la cabalidad: es esta la existencia nuestra que consiste en el bregar del *lógos* para colmar el *óntos*. *Ésta no es ninguna tragedia de la existencia*, es el hecho de la existencia misma, y no requiere adjetivaciones de sesgo existencialista (que eleven a universalidad lo individual concreto, situacional), sino más bien reconocer el carácter profundo de nuestro ser, que es en su insuficiencia, la necesidad de existir respondiendo y correspondiendo persistentemente al don de la palabra y a la datidad de la presencia con el otro.

Hacemos acto de presencia, nos relacionamos en la actualización (*dynamis*) temporal de nuestra manera de estar presentes dando la cara, expresando permanentemente, imprimiendo nuestro ser en el otro-yo, dejando impronta en el encuentro. Hacer acto de presencia es ex-ponernos y encontrarnos ya en el reconocimiento inmediato y espontáneo de nuestro ser-expresión. Sabemos del otro en la integridad de su presencia expresiva que es complemento ontológico del yo, y no resultado de una agregación conjuntiva espacio-temporaria. Es evidente que

la expresión no es meramente un eco de algo más, de un ser real, que

yace detrás de sus propias expresiones. Quizá la expresión no sea sólo la fuente de todo aquello que posiblemente podamos aprehender del hombre, sino constituyente principal, radical de su ser. Si esto es así, el individuo es único más no independiente, completo o autosuficiente.³⁵

En verdad, *el ser lo traemos a flor de piel*: permanente dinamismo de la expresión impresa en la correlación presencial.

El ser de la expresión no es *a pesar* de la comunidad expresiva, es en ella, con ella y por ella. Comunidad, no es un accidente del acontecer, es constituyente de nuestra común forma de ser y de la presencia, en cuanto relación comunicativa que da de sí inmediatamente, porque ser-expresión es ser en la vinculación ontológica con el otro-yo y lo otro en el terreno del Ser. Estar presente es un acto de ser que siempre es “en relación con...”, que mantiene el nexo ontológico, dialógico, de la existencia individual con todo lo que no es el yo, con el tú (en el despliegue temporal de su presencia, pasada, presente y venidera), y de *nosotros* con lo-otro inexpressivo en sucesión.

De tal manera, la presencia expresiva no se comprende sino es como un fenómeno de correspondencia intrínseca, de interdependencia ontológica *en* el otro-yo y con lo demás. Si en los acontecimientos expresivos, desplegados en la existencia, se va configurando la individualidad singular o personalidad única en relación con otros, se entiende que dicha existencia no puede ser la única existente. Existencia es coexistencia expresiva, correlatividad del logos. El reconocimiento entre seres expresivos, en la apodíctica identificación del *tú* como ser de la expresión, es ya el acontecer de la presencia en la comunicación efectiva e inmediata de la forma común de ser. Pero éste es sólo el principio de la complejidad de la co-presencia en el acontecer del ser de la expresión, por el cual debemos seguir.

35. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 45.

III LA COMUNIDAD

§ 11. Dialéctica de la expresión

La ontología que se aboca a la exégesis del fenómeno del acontecer de la expresión no puede zanjar su discurrir en la presencia expresiva, cuando el camino que se abre, es en el claro del otro-yo-expresivo. En congruencia con lo dicho hasta ahora, la presencia no es en la soledad de un “yo” que se mantiene en relación con el Ser, porque de suyo es evidente que éste sería un yo abstracto, separado de su *situs* ontológico y existencial, de relatividad y vinculación en la comunidad de la presencia; del cual nadie señalaría su ser mismo como ser de la expresión. El yo-expresivo no puede, ontológicamente, desvincularse de la realidad en la cual, no sólo es inherente como un ser-ahí dado, sino que es en la forma de ser vinculatoria y diferencial que *da* de sí.

La realidad se revela ante el ser de la expresión como comunidad, por lo que él existe integrándose, presentándose ante lo que no es él mismo como individuo (con el-otro-expresivo, alteridad) y como ente (con lo-otro-inexpresivo, otredad específica). La condición ontológica de *ser-expresión-con* es la actualidad y posibilidad de toda relación, es constituyente del ser propio del yo. Expresión es eminentemente relatividad, en tanto que revelación apodíctica del ser en el logos, es decir, por cuanto es apófansis.

Como hemos apuntado, la apófansis del ser del logos no se reduce a la diáfana manifestación del ser del individuo expresivo (yo) y a lo que expresa, sino que, también, cointrínsecamente la apófansis remite, primordial y necesariamente, al destinatario de la manifestación: a un otro-yo ante quien ocurre la presentación. Así, en el orden del ser de la expresión,

la sola presencia, uno frente al otro, o al lado, es suficiente. Se trata de dos unidades, pero de dos unidades que no se pueden intercambiar. Cada uno es él mismo [...] no es necesario que comiencen a expresarse para advertirlo, pero en rigor, ellos expresan ya, sin hablar, expresan siempre: la sola presencia es ya expresiva, y todo lo que se puede conocer del hombre en general y del ser en sí mismo de cada individuo, debe encontrarse en la expresión, es decir, en eso que es para cada uno la diferencia real. El hombre existe en la forma de ser de la presencia expresiva.¹

Existir es hacer acto de presencia y ningún acto puede ser, en este ente, sino expresión que habla del ser (de su ser, del ser de lo-otro y del Ser) al otro-yo. Pero ese versar, ese andar declarando lo que el ser es, es posible por el escuchar del otro quien recibe el ser dado, ofrecido en el acto de expresar: hablar es presentarse abiertamente al otro con-versando, porque lo versado se vierte ante y en la presencia del interlocutor. Y es que, viéndolo bien, no hay otra manera de existir expresando, sino es en, con, por y para el ser que no-soy, pero que está implicado en la presencia del yo.

Este “yo” es un sujeto de relaciones, no es algo dado de manera uniforme, como un ente que fuera completo o inmutable desde el origen, sino que fenoménicamente es algo, mejor dicho, “alguien” que se forma y se transforma en la relación vinculatoria con todo lo que no es él mismo. El yo es él mismo por el proceso de relación que se da entre lo que es y no-es él mismo “en sí mismo” (en la configuración óptico individual de su ser) y lo que no es él mismo en relación con lo-Otro (otredad general). Correlativamente, lo-Otro aparece tanto más independiente y ajeno cuanto más *distinta* sea su forma de aparecer. Por ende, el ente expresivo, no se puede comprender de otra manera en sí mismo que no sea “en relación con”, porque, de hecho, no puede ser antes o más allá de la permanente y estrecha relación con todo aquello que lo conforma y delimita: el otro (que aparece en la forma de la familiaridad ontológica) y lo-otro (que aparece inexpresivamente como lo que “es ahí”).

Justamente por esto, frente a la fenomenicidad, un Yo absoluto en la identidad de sí mismo, sin relación alguna, o con la relación objetivante desde sí hacia lo-Otro y sin alteración (ya sea con la otredad, o la alteridad del tú), es una mera ficción, una abstracción. En rigor, esa supuesta identidad absoluta del ser del yo no es relación, porque de

1. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 283.

cualquier manera algo “que es” sí mismo es siempre en la relatividad e interacción, y es distinto en la interdependencia de sí con respecto a algo más que él mismo. Todo ser-presencia es en la copresencia.

Precisamente, el ser de la expresión no existe, por principio, en la soledad, sino en la comunicación y relatividad con la alteridad. La expresión es, así, dia-léctica, si se comprende que el ser del ente mismo se-dice dinámicamente al otro para hacerse diferente en el acontecer.

¿Qué es la dialéctica? Primero, para comprender el término es menester que nos alejemos por completo de todas las asociaciones con los usos kantianos, hegelianos o marxistas y los derivados de estos.

En sus orígenes, “dialéctica” (*dialektiké*) era un adjetivo y la denominación de una actividad que se entendía como un “conocimiento”, “arte” o “método”. El arte dialéctico (*dialektiké téchne*) era el acto de hacer algo con pericia, para lo cual se usaba el verbo *dialequesthai*.² El significado común de *dialequesthai* es *dialeghéin* (saber con-versar, hablar al otro), del cual se deriva el término de “diálogo”. Hasta aquí, es imperioso enfatizar que en el vocablo *dia-lektiké* se conjuntan la idea de *lógos* (*lektiké*) y la idea de transición o transmisión que contiene el prefijo *diá*, que encuentra su equivalente castellano como “a través de”. Esto se debe al hecho de que, en el diálogo fáctico, el *lógos* atraviesa el estado vital que media entre los interlocutores, debido a lo cual el griego entenderá que la función dialéctica es una función intermedia en el transitar del *logos*.³

El habla es un acto transitivo, una operación dia-lógica. Si nos permitimos traducir *dialektiké* por “conversar” es porque hablar no es sino la manera en como el ser de la expresión *versa* con sus palabras sobre el ser con el otro. Ser-expresión *es* transitar en la palabra, en la dinamicidad de la interlocución del dar (*didónai*) y

2. *Dialequesthai* es un verbo griego que se encuentra en voz media. Esta voz se denomina así porque está “entre” la activa y la pasiva, en lo cual el agente es la persona afectada o beneficiada por la acción. En el caso de muchos verbos, sin embargo, la voz activa y la voz media constituyen en la práctica dos verbos activos distintos; y esto es lo que ocurre con *dialeghesthai*.

3. Quizá a ello se deba que *dialektiké* designara para la sofística el arte, técnica o pericia en la conversación o en el debate. Esto es, que cuando dos sujetos “discuten” se produce una contraposición personal y verbal. Cada interlocutor ocupa su posición (*thesis*). La antítesis sería esencial en la dialéctica de los sofistas, porque si bien la dialéctica implica una relación, esa relación es, en última instancia, una posición y una o-posición.

recibir (*lambánein*).⁴ Por tanto, el prefijo *con*, en el término *conversar*, desempeña en el castellano un papel análogo al de *diá*: señala una diferencia, marca una distancia, reafirma una mismidad y establece una mediación en el habla.⁵

Confirmemos: *lógos* es diá-logo, porque ontológicamente el logos o ser-expresión se configura y despliega en el conversar *sobre* el Ser, *ante* el ser de los entes y *en* su ser-expresión común con el otro.

Dado el carácter fundamental de la ontología del ser de la expresión y la exégesis del *fieri* de la estructura de dicho acontecer, entendemos que el *item* teórico de dialéctica de la expresión es ineluctable para la metafísica de la expresión, como ciencia del ser y conocer. La aportación de esta dialéctica, en el sistema general de la metafísica de la expresión, es ya visible desde el hecho mismo de que el ser de la expresión es diferencial: en su presencia se exhiben las notas que permiten afirmar una manera del ser-dialéctico: diferente de cualquier otro ente; y, además, el hecho de que la realidad, en su variante de fenómeno, es en la apófansis de la fenomenicidad que realiza el ser de la expresión por el logos, en la comunidad que se crea con el otro en la interlocución fáctica (*factum*) que tiene fundamento en el *fieri* de la copresencia.

La intelección de la dialéctica, en la metafísica general de la expresión, presenta ciertas complejidades en el planteamiento niciliano, ya que no se reduce a la conceptualización de dialéctica como

4. “*Logón didónai*” era una fórmula común al uso en griego antes de la filosofía, con ella se indicaba el dar razón, el rendir cuentas, o bien, significaba dar la razón, en el sentido de coincidir con una opinión expresada al aprobar los motivos de una conducta. Pero, ahora, entendemos que lo primero que dona el logos es el ser mismo que él es (ser-expresión), por lo que el logos es desde sí mismo ontológicamente comunicativo y vinculatorio, porque se da. Pero darse es dar el ser a otro que puede recibirlo, tomarlo. El verbo *lambánein* en griego significa asir, sujetar, tomar, captar, por lo que tomar posición en el darse (*didónai*) es lo que en latín se designa como *prae-hendo*, *ap-rehendo*, en tanto que todo acto expresivo en la copresencia es una posesión del ser. Es una captación de lo que se da presentándose (el otro-yo) para que pueda tomarse. Así, toda aprehensión no es sino com-prehensión, como apropiación del ser del yo en el ser del otro.

5. *Vid.*, E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, p. 273. (Estos componentes de la operación quedan implícitos en el verbo *leguén*. De ahí, que el griego sugiriese que la presencia implícita del interlocutor, y que el carácter transitivo del habla, podrían manifestarse añadiendo el prefijo *diá* a los vocablos formados con la raíz de *lógos*. Esa preposición *diá*-, que aparece en las palabras *diá-noia* y *diá-logo*, envuelve la noción de un movimiento, de algo que va desde aquí hasta allá: desde mí hasta donde se halla el tú.)

conversación fáctica, sino que, además, se expande en la conceptualización categorial de algunos “niveles” o grados, según la fenomenicidad (general o específica) de que se trate de dar razón,⁶ a saber:

1. Dialéctica general. Atiende sistemáticamente a la fenomenicidad de lo entitativo al versar sobre el ser-determinado de todo lo ente, cuya determinación resalta en la otredad de su ser (aquello que no es en él mismo y que se muestra en su alteración) y en la determinación o delimitación del ser de cualquier otro que “está-puesto” ontológicamente. La dialéctica es sistema de todo lo fenoménico determinado en el haber del Ser, con lo cual se da razón de la pluralidad y diversidad de la realidad, y la unidad diversificada de los entes (primordialmente las formas de ser) en el Ser. La diafanidad de la realidad se muestra con orden primario en el permanente cambio y contingencia de los entes.⁷

2. Dialéctica fundamental. Ella atiende a la particularidad del aparecer de los entes en su contingencia. Al dar razón del cambio particular de los entes, en la relatividad general de su ser determinado, es imperioso partir del carácter diferencial que fenoménicamente nos permite discernir las maneras de mostrarse el ser en los entes; es imperioso, pues, atender al ente cuyo ser es diferente en su presencia y presentación del ser entre todo lo ente: el ser de la expresión. Así, el carácter fundamental de la dialéctica se despliega aquí ontológica y ópticamente en otras puntualizaciones dialécticas de la revelación del ser de la expresión, a saber: a) *Dialéctica ontológica específica*: en la que se atiende a la apódeixis de la presencia y copresencia inmediata del yo con el otro-yo por la apófansis de su ser-expresión como diálogo ontológico, en el reconocimiento de la forma común de ser, lo cual no se somete a análisis ni a interpretación, sino que es evidencia compartida en el estar presentes del yo-tú. b) *Dialéctica vital*, existencial o de la libertad: en la que toda decisión se produce en una *situación* de alternativa e implica la renuncia de otras posibilidades que se presentan ante el “yo”, ya sea porque él las abre o porque son la apertura en la actualidad del tú, por lo que siempre cabe ser

6. Las conceptualizaciones de dialéctica en la filosofía nicoliana impugnan frontalmente el principio de no-contradicción, debido al fundamental imperativo de atenerse al aparecer del ser. Esto se ha visto ya y sólo cabe aclarar, en éste capítulo, cómo se presenta dialécticamente la fenomenicidad de los entes.

7. Vid., E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 253 et. seq.

“modalmente” como el otro. La vida tiene sentido, porque el ser de la expresión es potencia de ser que se exhibe en la apertura de alternativas, de posibilidades a elegir, por lo que afirmamos que no tiene *un sentido único* y trágico (el de su finitud); la vida es en la ambigüedad constitutiva de poder-ser de modos ónticos distintos. De tal suerte, la vida o la existencia es una tensión constante del equilibrio (dialéctica) entre pérdidas y ganancias existenciales, dadas por las posibilidades actualizadas o postergadas. La existencia del ser de la expresión es dialéctica, y ningún otro ente existe así, porque su ser en acto ha de incluir siempre una potencia de ser, que culmina con el cese de la actualidad de la contingencia, cuando muere. b) *Dialéctica fáctica de la historia*: todo acto, toda elección y postergación de alternativas es en la temporalidad, en una actualidad del ser que es, no sólo apófansis de su ser, sino que es, también, poésis comunitaria con el otro-yo. El acto de ser, de expresar, es creador en los nexos comunitarios y comunicativos con el otro en la temporalidad, constituyendo comunidades siempre cambiantes que expresan históricamente (temporalmente) los modos de versar con el otro en el ser.

En sí, como veremos, la dialéctica general y la dialéctica fundamental se hallan entretrejidas y no es posible desvincularlas sin la extrema posibilidad de caer en incongruencias exegéticas. La finalidad de nuestro trabajo nos impide adentrarnos en todos y cada uno de los sentidos y explicaciones que sobre la dialéctica ofrece la metafísica de la expresión. Nuestro objetivo es la dialéctica de la expresión en el acontecer. Así, centraremos nuestro análisis en el carácter ontológico de la dialéctica, y los caracteres ónticos o existenciales se puntualizarán en su momento.

De tal manera, lo importante, en relación con la dialéctica de la expresión, es comprender el dinamismo ontológico que presenta el ser-expresión como *diá-lógos* y el dinamismo de la realidad toda en la que se da la presentación expresiva. Como afirmamos desde el principio: se trata de la dia-fanidad de un ser que es expresión.

La conceptualización filosófica de “dialéctica”, da lugar a la imprecisión sobre los temas que el historicismo había revelado: la temporalidad, la historia, el logos y el ser, con la finalidad de dar razón de los opuestos que constituyen la racionalidad del cambio en lo real y el dinamismo de la razón.⁸ El problema teórico asoma en plenitud cuando sobre tales tópicos, y de cara a la tradición metafísica de la razón, se considera a la dialéctica como un instrumento metódico *a priori*, dando cabida a dos caminos teóricos: el del principio inmutable de la no-contradicción, sobre el ser que es y no puede no-ser, en el que el cambio y la temporeidad son irracionales; y el del camino de la contradicción racional en la unidad entre pluralidad y unidad que se abrió con Hegel, y que busca la validación en las corroboraciones de la realidad ontológica, en su ser y devenir histórico.⁹ Pero la dialéctica no es un prurito del filósofo, es la manera universal del transcurrir del logos, de la razón, que versa sobre la realidad diáfana, porque la dialéctica no puede desvincularse de la ontología, aun y cuando la razón pugna por reducir a la identidad el *óntos*. Lo cual es indicación clara, desde la metafísica y su revolución, de que la dialéctica es un *item* constituyente de la crítica de la razón que busca dar cuenta

8. Habida cuenta es de que el historicismo representó un fuerte acicate para el pensamiento contemporáneo. Por lo que a la ontología fundamental respecta, con aquél comprendimos que el ente no se presenta como una individualidad uniforme e inalterable. Por lo que al tratar de definirlo ontológicamente se volvió necesario interrogar, no sólo por lo que él es en cada momento histórico, sino por la relación existencial que guarda con lo que no es él, y que a él lo constituye. Con el historicismo se reveló la pregunta por la estructura, por la permanencia en el cambio, en el orden de la forma de ser expresiva; se reveló el ser dialéctico de éste ente como un hecho. En la historia, no sólo cambia el “como es” del individuo (la individualidad) de un tiempo histórico a otro, sino que cambian las comunidades históricas en la variación de las formas de vinculación del ser de la expresión con lo que es él mismo, en cuanto ente y existente (el ser y el mundo), y con lo que no es él (lo inexpressivo, la naturaleza, el cosmos).

9. El punto del vértice es una alternativa teórica de la razón que se mueve entre dos opuestos: el Ser absoluto y el no-ser de los entes, la permanencia trascendente y el devenir inmanente de la realidad; pero, acaso, todo radica en lo que afirma Jean Wahl cuando interroga si “¿nos será posible volver a la inmanencia sin perder la trascendencia y salvar el valor de aquellos mitos [de la metafísica de la razón] después de haberlos destruido con el pensamiento? ¿Será posible una eterna recurrencia dialéctica por lo que el primer término, enriqueciéndose reaparezca una y otra vez en su primeridad?” (*Introducción a la filosofía*, México, FCE, 1950, p. 377 “La dialéctica.”) Como advierte Wahl, el momento de la filosofía contemporánea debe replantear las cuestiones que someten a crítica los presupuestos tradicionales, sin embargo, esto va más allá de un volver al pasado o de “neo” vertientes; exige la reconsideración, no de las teorías, sino de los fenómenos mismos.

del ser y el conocer. Así, fenomenológicamente no habría más que un camino: el fenómeno es dialéctico, y el giro contemplativo debe ceñirse a las evidencias.

El acontecer dialéctico es un dato fenoménico. La posibilidad de que se presente como teoría está dada por la evidencia de los hechos, pues la visión del logos es siempre sobre la realidad. Esto es lo que ha prejuzgado y obviado el apriorismo, la tradición en la visión de lo real. La razón y, sobre todo, las razones teóricas que ahora pueden brindarse en filosofía sobre el dato dialéctico están en la posibilidad de organizarse en la onto-logía sobre la base del dato del ser, en la seguridad de que hay Ser.

En el discurrir fenomenológico que restituye la fenomenicidad a su *status* ontológico, el logos debe volver la mirada hacia sí, porque él mismo es fenómeno, y exige la restitución equivalente de su revelación como forma de ser que es fundamental para la comprensión de la realidad toda. Cuando el logos da razón de sí mismo en la fenomenología, cuando da razón de su ontologicidad dialéctica en el ser (y no como una mera facticidad lingüística o epistemológica), es manifiesto que no se trata de un simple instrumento para pensar y decir la realidad, sino que da razón de sí como manifestación: es diafanidad “lógica”. Al respecto, advierte Nicol que fenomenológicamente

Para la filosofía, la dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablan dialécticamente, y en este hecho se basa el método de la razón. La filosofía está obligada a reconocer que el hombre es excepcional, en el orbe de los seres, no tanto por su facultad de pensar, que en formas rudimentarias se encuentra en otros seres. Es definible como el ser de la razón porque es constitutivamente dia-léctico.¹⁰

Lo que sea fenoménicamente la dialéctica del ser de la expresión está fundamentalmente manifiesto en la propia esencia del logos, en la propia estructura del acontecer, cuya exégesis es fundamental para dar razón del ser de los entes. Ello es así porque las realidades que pueden ser comprendidas dialécticamente también son variadas dentro de la pluralidad de lo real, y al menos de dos maneras: la dialéctica de la forma de ser inexpresiva y la dialéctica de la forma de ser expresiva, aunque ambas manifiestan notas comunes.¹¹

10. *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 192.

11. C. ca., E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., pp. 180-187; *Ideas de vario linaje*, op. cit., 106-110.

La dialéctica tiene, de tal manera, un sentido eminentemente ontológico, porque el logos mismo es ya un *óntos* que se dice a sí mismo (que da de sí) y que habla del Ser. La integridad entre el logos y el *óntos* está preestablecida en la plenitud diáfana del Ser, en la presencia de la comunidad ontológica de la presencia por la que el Ser se muestra a sí mismo en el acontecer del ente que habla de él. Corroboramos, así, que en la comunidad ontológica no hay contradicción entre permanencia y cambio, tiempo y eternidad, entre absoluto y contingente, ni entre trascendencia e inmanencia. Por lo que no es contradictorio el logos y el *óntos*. En verdad, la metafísica no coincide con la negatividad absoluta del ser. En la realidad no existe la *contradicción* de los opuestos. La *contrariedad* de la mismidad y la diferencia, en la correlatividad del estar-puesto de los entes, de sus límites ontológicos y existenciales en la relación es otra cosa. Todo lo puesto *es* ontológicamente positivo en el Ser. El no-ser es un modo ontológico de ser constituyente, del ser determinado en los entes. Negación relativa no es negatividad contradictoria absoluta.

§ 12. Copresencia expresiva

La realidad ontológica del ser de la expresión es la indicación diáfana en esa constitutiva relación fenoménico-dialéctica “yo-tú”. Ésta es una evidencia primaria que se da en la apodicticidad fenoménica del acontecer. Por ello, el giro contemplativo en la exégesis fenomenológica del acontecer exige el restablecimiento —aunado al de la fenomenicidad del Ser—, la vuelta al otro, en la relación expresiva que se ofrece *prima facie*, como alteridad.¹²

12. Téngase en cuenta que la tarea de “vuelta *al* otro” no es una operación teórica que prime, como un prejuicio, el objetivo de una apología “del otro” con vistas a un neohumanismo, cómplice de formas fraternalistas cercanas a una loable ideología, pero muy lejanas de una rigurosa fenomenología. El método nos impide tomar el derrotero de la afirmación del otro como un tema de disertación *ad hoc* para las problemáticas antropológicas y *sociales* en la actualidad: es decir, no es éste el motivo de nuestra exégesis, aunque los caminos que desde ella se abren pueden resultar alentadores para pensar nuestros tiempos. La vuelta al otro tiene el carácter de *novedad* porque aunado al ocultamiento del Ser, a la substancialización del ser de los entes, a la escisión entre Ser y la realidad; aunado pues, al ocultamiento del ser fenoménico-expresivo del ente que somos y a los dualismos que ello acarrió, “el-otro” fue dado por supuesto, o más bien, suspendido de la realidad común y negada toda posibilidad de comunicación apofántica inmediata y apodíctica. Fuera de ser una proclama ideológica esto es una evidencia fenoménica del acontecer del ser de la expresión y de la cual debemos

A primera vista ha sido claro que el ser de la expresión no es un ente aislado, solitario e incomunicado ontológica y fácticamente, sino que es abierto, *concretum* y en relación expresiva, comunitario y comunicante en el encuentro, en el diálogo. La comunidad y la comunicación expresiva se dan en la radicalidad de la forma común de ser, que se muestra en la dis-posición expresiva del ofrecer y el recibir el ser. Ofrecer el ser y recibirlo son dos aspectos complementarios del mismo acto dialéctico (*didónai-lambánein*), en lo que se perfila la arquitectura del dinamismo de la relación de alteridad y apropiación. Las ex-posiciones ónticas del ser-expresión son ofrecimientos, pero ponen delante o presentan lo que fundamentalmente está ya a la vista. El ser se da: hay expresión. Pero lo dado es lo que se tiene, lo que el ser del yo retiene para ser como es (diferente del otro), porque no se puede dar sino lo que es bien poseído, y cuando mejor se da, más se retiene: se es más sí mismo. La dis-posición en el darse es lo puesto, no sólo porque sea un acto o un tomar posición frente al otro-yo, es puesto, positivamente, porque tomar posición es tomar posesión del ser común. No hay lucha de contrarios ni sintetizaciones teóricas. El ser de la expresión es la forma de ser que se posee a sí mismo al exponerse, porque siempre está dis-puesto ontológicamente a hacerlo, porque expresar es dádiva por cuanto es posesión, y la posesión se consolida porque es un entregarse.

Lo radical ontológicamente es este acontecer del encuentro copresencial del ser en la expresión. Por tanto, la radicalidad de la copresencia es constituyente del *problema*, porque la exégesis del acontecer de la expresión debe dar razón de esta manera peculiar del darse “dia-lécticamente” (“a través del” logos) en su diafanidad, por la que tiene cabida la comunidad y la comunicación como constituyentes fenoménicos. Es decir, debemos interrogar, desde la radicalidad misma de la fenomenicidad, *¿en qué consiste la peculiaridad mostrativa de este ente cuyo ser es indefectiblemente en correlación expresiva?* Y, conjuntamente, *¿cómo es la mostración de su constituyente ser-expresión-con?*

dar cuenta ante la exigencia de lucidez que tenemos ante el ser de la expresión. Sin embargo, la tarea en este giro contemplativo no puede acometer la tarea de un análisis exhaustivo del otro-yo, del tú, en sus términos existenciales de correlatividad comunicativa. Asumimos aquí la limitada tarea de contemplar al otro en los confines del acontecer ontológico del ser de la expresión, es decir, en su copresencia expresiva en el orden del ser. Es como si se tratase del trazado a lápiz del dintorno, el colorido que en ello se manifiesta existencialmente corresponde a una tarea posterior que siga los derroteros de la filosofía de la expresión como la “vuelta del otro”.

Todo lo que es prospera en la raíz de la relatividad. La comunidad ontológica de los entes, que florece en la llanura del Ser, nace ontológicamente vinculada en la temporeidad y en la contingencia de su ser determinado. Así, Ser y temporeidad irradian permanentemente en el cambio (sucesión o acontecer) de lo entitativo. Como ha quedado señalado, en el cambio es visible que todo ente fenomenicamente dado es contingente, lo cual significa que no es *absolutamente* ser, sino que en sí mismo está constituido por la insuficiencia del no-ser.¹³ Relatividad y contingencia, como categorías ontológicas, se dicen de todo ente —aunque de manera distinta, según la forma del ser a la que atienden fenomenológicamente— en virtud de que con ellas se patentiza el *cambio* como maneras del no-ser de los entes, determinados ontológicamente. Sin lugar a dudas el hecho es que la contingencia no es un accidente del ser, es constitutiva, inherente a la realidad visiblemente cambiante de los entes; pero esta constitución no es absoluta, no es la Nada o una sombra del Ser, es siempre la relatividad del ente concreto en su ser que consiste en no-ser esto, no-ser ahora y no-ser lo otro.¹⁴ La relatividad fundamental de todo lo entitativo consiste, pues, en la insuficiencia del ente, en ese no bastarse a sí mismo para llegar-a-ser y, ya siendo, para permanecer en su ser. Relatividad, contingencia, diversidad, pluralidad y cambio se dicen de los entes por aquello que no-son ellos apodícticamente en la comunidad ontológica que permanece fundamentada en el haber del Ser.

Es evidente que en la radicalidad fenoménica, la pregunta pertinente no sea aquella que interroga por cómo es posible que el ente sea y no-sea —es decir, deje de ser el que es— al mismo “tiempo”. Como ha mostrado la exégesis de la fenomenicidad, el *ente es* (por obvio y redundante que esto parezca) en la temporeidad, y su consistencia ontológica no se ve sustraída por la posibilidad de su *cambio entitativo*. El ente no es a pesar del cambio, sino que éste es constituyente ontológico del ente mismo. Fenomenológicamente, sustraída es antedicha contingencia frente a dos posibilidades de negatividad absolutas que determinan el ser actual propio del ente, a saber: la posibilidad de no-haber-sido, de no aparecer en el haber del Ser; y la

13. *Vid. supra.*, § 5. El fenómeno p. 46 *et seq.*

14. Es imperioso prescindir en la dialéctica general de lo ente (en la metafísica de la expresión) de la noción de no-ser-en-sí como contradicción absoluta con del Ser y el ser de los entes. El no-ser es positivo ontológicamente en el ente, y no compromete a la fenomenicidad del ente ni a la omnitud del Ser (lo cual se ha señalado líneas arriba).

im-posibilidad de no-ser-más, la des-aparición del haber del Ser. Estas “posibilidades” son los límites de toda relatividad y contingencia en la actualidad del ente.

Insistamos: el cambio es una transformación positivamente relativa en el diferir del ente que es y sigue siendo en la temporeidad el mismo, y no una transformación total *del* ser del ente, en el que su alteración constituya el devenir otro del que es, negación total de sí. Si esto último se sostuviera, entonces se mostraría al cambio como ontológicamente contradictorio, porque el ente no puede ser y no ser al mismo tiempo si deviene permanentemente otro del que es, por lo cual sería menester negar el fenómeno del cambio mismo y, con él, la temporeidad, la pluralidad y la relatividad entitativa, es decir, negar la evidencia de la mismidad y diferencia de lo ente, ante la necesidad de un principio *a priori* que busca la identidad absoluta e inmutable en el ser del ente.¹⁵ Sin embargo, el ente que aparece constantemente es él mismo y *difiere en* la temporeidad consigo mismo, y con los demás entes. Su ser se muestra fenoménicamente contingente y cambiante en la integración que establece en su ser con lo que no-es él mismo.¹⁶

En el fenómeno y su mostración debemos interrogar *cómo es esa integración que ocurre en la propia entidad del ente —que tiene consistencia ontológica en su fenomenicidad—, y que es permanentemente (mismidad) cambiante (diferir) en relación con lo que no es él.*

Es ya en la comunidad de lo real en donde se muestra el no-ser co-relativo del ente, su limitación con lo-Otro que no es él. El dinamismo de lo entitativo es patencia de un no-ser radicado en la mismidad del propio ente, de su insuficiencia radical interior y de su propia contingencia en la temporeidad, que lo lleva a la relatividad

15. Este es el problema de la identidad, del ser más allá de la temporeidad y su teorización en el principio de no-contradicción ontológica, que es incompatible con la mismidad concreta y el problema de la alteridad general del ser de los entes; misma que habrá de ser comprendida en la dialéctica general de la metafísica de la expresión y la dialéctica fundamental de la expresión. (*C. ca.*, E. Nicol, *Metafísica de la expresión* 1ª versión, *op. cit.*, cap. II; *Metafísica de la expresión* 2ª versión, *op. cit.*, cap. III; *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*, cap. V; “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, *passim*; *Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, caps. V y VII.)

16. Así pues, ser y no-ser de los entes son ontológicamente positivos, puestos en el orbe del Ser, que mantienen una relación dialéctica en el dinamismo del ser del ente, y de éste con los otros entes. El no ser es constituyente de la unidad y comunidad entitativa en su cambio y temporeidad, por lo que su referencia es al Ser y no a la Nada (absoluta negación del Ser), porque aquél es principio de lo que es y no-es, en tanto que aquello que se niega, se niega siempre de lo que es, de lo que hay.

constitutiva en la comunidad ontológica. Es comprensible de suyo, ya aquí, que la mismidad, por cuanto es alteración del ente, implica ser y no-ser: i) en el ente y ii) con lo que no es él.

La mutación del ser del ente, el cambio, se cifra en que el ente ya no es *lo* que era (no *el* que era) ni será como lo que es, pero esta negación óptica afirma la persistencia entitativa de su ser (mismidad) en la temporeidad como algo distinto, diferente de lo que fue. Así, y en todo caso, el fenómeno de la presencia del ente manifiesta sus variaciones de ser como es, que ocurren en la temporeidad, mismas que cualifican a ésta como tiempo o temporalidad, según la forma de ser del ente y la manera correspondiente de su cambio (suceder o acontecer).

En suma, el no-ser es siempre relativo en el ente, es en la relación del ente consigo mismo y con lo-Otro. Así, decir mismidad del ente es decir sus diferencias propias con lo que no-es, porque el dinamismo de lo entitativo y de cada entidad singular consiste en diferir de lo que es él mismo. Lo “mismo” es la diferencia en el diferir del ente que es, es decir, si algo difiere *es*, es algo con una mismidad propia que lo hace ser lo que es por las relaciones entre ser y no-ser que lleva a cabo.

Esta es la dialéctica general de lo entitativo, que no consiste en una sín-tesis de contrarios, debido al hecho de que la “posición” que cada ente tiene, aquello que cada *individuo* es en su ser (lo que es) y en su “como es”, es una afirmación ontológica y óptica que no es reductible (*synthesis*) a la posición de lo-Otro; así como tampoco es una antítesis radical (contradictoria) de lo diferente en el ente como una relación en una identidad cerrada, “ensimismada”. Debemos, de tal guisa, ponderar metafísicamente la evidencia del modo de estar-puestos de los entes, porque cada posición es realmente positiva en sus diferencias e insuficiencias, y no constituye una ontológica negación recíproca, contradictoria. En el orbe del Ser todo versa en la ontológica con-currencia fundamental de esa diafanidad absoluta que es relativa a todos los entes en el florecer ontológico de su ser como existencia en la mismidad; y, por tal razón, toda diferencia se arraiga en el hecho de que todo ente es él mismo. Ninguna diferencia es fuera del Ser. Así, la mismidad no elimina las diferencias ni las absolutiza, las pone en su lugar, en su relación. Advirtamos que enfatizar las diferencias o la mismidad es romper el nexa apodíctico de comunidad o correlatividad ontológica en un relativismo ontológico absoluto.

Por lo tanto, lo-otro (que es con el ente o aquello que es en el

ente) es una posibilidad latente de relación de lo que el ente es. Así, es dable sostener que “como relación de alteridad, o como alteración temporal de sí mismo, el ente entraña el no ser en su misma entidad”¹⁷ como afirmaciones de lo que es en tanto que ente.

Estas afirmaciones del no-ser como alteridad co-relativa o diferencia en la mismidad del ente, se dan simultáneamente, dialécticamente, en la constitutiva unidad del ente, limitado en su relatividad entitativa y determinado en su insuficiencia ontológica. En ellas se da la afirmación y negación de ser en los límites que lo constituyen (lo que es y como es), lo cual es la clave de la pluralidad y diversidad entitativa en el orden permanente del Ser. Es decir, el ente “es esto” y en ello está implícito todo lo que no es, lo-otro diferente que participa del Ser común. Esa otredad general es una manera determinante del ser de cada ente, marca los límites de la *relación* con otro ente o con otro estado de ser (en aquello que es imposible que el ente sea por constitución, así, porque no puede ser otro del que es constitutivamente, la relatividad se mantiene en la diferencia correlativa) en cuanto es limitado en su contingencia ontológica.

La afirmación de la otredad del ente afirma su estar-puesto, porque niega a uno de lo-otro, es decir, la “negación” imposibilita la reductibilidad de un ente a otro por cuanto afirma a cada uno de los dos en la diferencia que impone (dentro de sí) su limitación, su mismidad. Es visible, pues, que ser *ente* es ser-otro, es decir, no ser el-otro. La mostración fenoménica de la realidad, en su contingencia y relatividad, es en el régimen dialéctico del ser y no-ser constituyente y determinante ontológico de lo entitativo, por razón de una insuficiencia radical: aquella por la que requiere del Ser para ser (para llegar a ser y para mantenerse en el orbe de su diafanidad) y del dinamismo interno del ente para persistir en sí mismo con lo-Otro.¹⁸

Bajo este tenor es que la metafísica general, atendida a la fenomenicidad, es dialéctica sistemática, porque el propio fenómeno de la manifestación del ente posee esa estructura dialéctica y ofrece la razón del cambio en sus formas: el ser contingente entraña el no-ser en el hontanar de lo que es, y esta estructura es condición ontológica de su temporeidad visible, como dinamismo manifiesto de la realidad

17. E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 331.

18. Sin el no-ser determinado, el cambio y la temporeidad serían imposibles e impensables, dado que es por las restricciones y relaciones de alteridad del ser en el no-ser por las cuales se efectúa dicho dinamismo de la realidad.

diversa y plural.

Con todo, debemos reafirmar que si la metafísica es dialéctica, no quiere decir, en ningún caso, que ésta sea un esquema lógico *a priori* al cual deban adecuarse los fenómenos, como simple corroboración teórica de lo previamente pensado. *La dialéctica no es una lógica, su base son los fenómenos, no los principios formales.* Así, la metafísica sólo puede ser dialéctica porque es fenomenológica en tanto que el transcurrir sistemático se atiene a los fenómenos y se va formando paulatinamente en la apódeixis, sin presupuestos lógico-ontológicos. En ese transcurrir, la dialéctica general es un logos sobre el ser, que exhibe las formas radicales del cambio en la temporeidad y, debido a ello, se van articulando las categorías en congruencia con la experiencia de la efectiva unidad y comunidad de lo plural y diverso en la realidad, en la que se manifiesta la “compatibilidad de los *contrarios*” (ser y no-ser en la entidad) —como se le suele llamar.

Precisamente por esto, el término dialéctica no designa un esquema lógico de pensamiento que se aplique uniformemente a la realidad. La variedad del teorizar dialéctico en la metafísica de la expresión se aboca a las formas de ser, que si bien —como se ha visto— presentan una estructura dialéctica común, en tanto que entes, es preciso enfatizar que cada forma tiene su peculiar estructura ontológica en el aparecer: su insuficiencia, contingencia, relatividad, cambio, y temporeidad. Es decir, la dialéctica fenoménica general de lo ente, por razón del método, atendida a las formas del aparecer de los entes, se “desdobla” en la especificación dialéctica del ente inexpressivo y el ente expresivo.

§ 13. Dialéctica de lo inexpressivo¹⁹

La dialéctica versa sobre el ente, cuya determinación resalta en la insuficiencia de su ser (aquello que no es en él mismo y que se muestra en su alteración “interna”) y en la determinación o delimitación “externa” del ser de cualquier otro que está-puesto ontológicamente en

19. La breve a aproximación a la dialéctica del ente inexpressivo que a continuación se presenta es operativa. El dar razón del acontecer del ser de la expresión, de tematizar sobre la dialéctica de éste ente, debe atender (sin perder de vista la finalidad del trabajo) al cambio de la otra forma de ser en la cual resaltan las divergencias en lo tocante a la relatividad, la contingencia y el cambio. Por tal motivo, el exiguo análisis al ente inexpressivo en este rubro debe ser, limitada a los datos del aparecer de este ente para ser puntal y motivo de elucidación de la exégesis del ser de la expresión.

la realidad. Estas determinaciones simultáneas de lo ente dan cuenta del dinamismo y pluralidad de la realidad que se manifiesta en la unidad de lo diferente. La diferencia general está marcada entre las dos formas de ser, de las cuales en su contingencia se afirma la relatividad en la comunidad ontológica del Ser; sin embargo, la relatividad, y el consecuente dinamismo en el cambio de la entidad, así las posibles correlaciones con los otros entes, no son unívocas.

La contingencia, el cambio y la temporeidad en la forma de ser inexpresiva se hallan determinadas en las relaciones de su suceder, es decir, que limitan sus maneras de ser posibles con la otredad. Cada ente inexpresivo es lo que es uniformemente en cuanto a su manera de existencia. La forma de ser y su modo de ser están dados de antemano en la imposibilidad radical de ser distinto, lo que define y delimita su ser de manera “inalterable”. Su estructura ontológica y sus funciones ónticas no varían mas que en aquello que le es determinadamente posible y que comparte, aunque no comunica, con un *con-junto* de entes estructurados de idéntica manera.²⁰

En este sentido, la mismidad del ente inexpresivo se muestra como “absoluta” e in-mutable, porque el cambio, la mutación que en el tiempo (en la sucesión temporaria) se produce en él es la imposibilidad de introducir en su propia mismidad la otredad, de alterarse en la apropiación del ser ajeno. Su ser insuficiente es “completo” en el entendido de que su existencia no requiere de acciones que definan su individualidad, ya que reposa en la seguridad de su ser dado singularmente. En esa “completud” indivisa que el ente inexpresivo manifiesta como suficiencia en sus relaciones con la otredad, y la alteración en sí mismo, es en la ajeneidad del ente que está-puesto delante como un extranjero. Esta ajeneidad es el “reposar en-sí” de la cosa, como ya nos advertía Merleau-Ponty,²¹ en el que cada ente marca los límites de su frontera en la mismidad de sí, en la integración de ser y no-ser que lleva a cabo en sus posibilidades de su ser mismo y las limitadas relaciones preestablecidas de su ser dado con lo-otro.

El ente inexpresivo es dado en sus limitaciones que no se expanden

20. Como se ha visto, el individuo inexpresivo es un ejemplar de la especie o clase, no forma comunidad con sus actos, porque no es en la forma común de vinculación en el darse. Su manera de con-junción o agrupamiento no acontecen en el modo del cambio distintivo de ser histórico (como alteración compartida en la apropiación de los modos de ser la otredad), sino en el modo de ser en el tiempo, y, por cuanto a los seres orgánicos se refiere, la variación de ser en el tiempo se da como “evolución”.

21. *Vid. supra.*, cita correspondiente a la nota 67.

más allá de lo que es, que no pueden ser en el modo de *darse*, en virtud de que su ser *dado* es *suficiente* para ser “como es”. El cambio manifiesto en el tiempo por las relaciones fundadas en la contingencia de los entes inexpressivos aparece en una estabilidad constante, que sin dar lugar para hablar de atemporeidad ni identidad, nos permite afirmar una mismidad determinada en las limitadas variantes de relación y alteración en esta forma de ser.

Al ente inexpressivo —en la actualidad de su contingencia—, la *insuficiencia* ontológica (por la que *está* en relatividad con la comunidad ontológica) le es *suficiente para ser*, para reposar en la quietud de su ser, pero, no en tanto que decisión deliberada, sino en cuanto necesidad ontológica de no poder-ser de otra manera, de no poder-hacerse a sí mismo distinto en modos ónticos creados por él con los otros entes. La forma inexpressiva “es ahí” en la vinculación ontológica fundamental del Ser y en aquellas que establece el ser de la expresión en la apófansis, por lo que el ser inexpressivo no es vinculante ni *productor* de diferencias; es, por su parte, en sus diferencias preestablecidas, y en aquellas que le brinda el ser de la expresión por la presentación apofántica con sentido. Esto es, la existencia del ente inexpressivo no se despliega bajo la apertinencia ni en la expectativa existencial del encuentro con lo-otro para alterarse y crear su individualidad, no existe en una dis-posición de complementariedad con lo-otro, como parte de su estructura ontológica de *ser-con-lo-otro*, como actualidad y posibilidad de su mismidad.

Por tanto, el ente de esta forma de ser inexpressiva “es lo que es” dado, por lo cual sus determinaciones y limitaciones primarias son negativas: son restricciones de un estado limitativo de ser para su existencia, en las cuales no se pro-mueve, no se proyecta en la temporeidad como un proceso de alteración relativa con y en lo-otro como un *darse*. Esto último es propio, entre todo lo ente, de la forma de ser expresiva.

§ 14. Ser-expresión: insuficiencia, contingencia, relatividad y mismidad

El dinamismo manifiesto en la realidad, por las limitaciones y relaciones de alteridad ontológicas, tiene, como principio, la contingencia en los modos ontológicos y ónticos de no-ser que constituyen al ente (la insuficiencia de ser constitutiva), y las maneras existenciales de manifestarlos en la mostración de su ser. El cambio, la relatividad y la pluralidad de lo ente son la insuficiencia en marcha, la temporeidad para la actualización del no-ser de los entes. De ahí, que esta actualización en la temporeidad se manifieste como sucesión o acontecer, como tiempo o temporalidad, según la contingencia fundamental de las formas de ser en su constitución ontológica de insuficiencia; es decir, la insuficiencia del ser en lo ente se muestra fenoménicamente según las formas de ser: inexpresiva o expresiva. Lo que resulta evidente es que tales rasgos *primordiales* de insuficiencia son propios también del ente expresivo y, sin embargo, presentan en este ente ciertas variantes distintivas en relación con la otra forma de ser.

Así, el ser de la expresión comparte con todos los demás entes la radical imposibilidad constitutiva de ser otra cosa, de no-poder-ser sino “lo que es” en tanto que ser-expresión. Pero hay en este ente un *plus* en su ser contingente, debido a que dicha imposibilidad y relatividad con lo-otro no lo delimita de manera inalterable y uni-forme. Asombrosamente, el no-ser, que exhibe en su fenomenicidad el ser de la expresión, es una acrecencia de la insuficiencia y contingencia, en relación con lo-otro inexpresivo. Acrecencia que, no sólo es diferencial por sí, sino que, además, esa diferencia es prominente en el orden de lo entitativo, ya que destaca su manera de hacerse presente en la indeterminación que le lleva a alterarse expresivamente con lo-otro, a saber: las diferencias que establece en sí mismo (en cuanto individuo) y en tanto que es *en* y *con* el otro (comunidad expresiva y la comunidad ontológica general de la presencia). Asombroso es este ente en el orbe del Ser, que en la eximia contingencia ontológica es el ser de una forma que, en y por el logos, debe *darse* forma a sí mismo haciéndose, diferente en la relación con lo-otro y *en* el otro para ser sí mismo.

Aunque el asombro no termina por encontrar una explicación última de por qué ello es así, de por qué en el orbe del Ser fue posible un ente, entre todos lo entes, que cuanto más insuficiente y contin-

gente es actualidad ontológica de la expresión, y tiene la posibilidad de crear vínculos, alterando sus modos de ser, no sólo individuales, sino también comunitarios, y haciendo presente la realidad de manera distinta. En definitiva, no nos es posible ultimar por qué el haber de un ente, que en la diafanidad del Ser y de su ser, *es dialéctico*: es en el logos compartido que lo constituye. El asombro que estas interrogantes ofrecen, frente a las evidencias de la fenomenicidad de la expresión, sigue manteniendo los tintes de un *misterio* del que la razón no alcanza a dar cuenta. Las razones de por qué el instante en que el logos emerge en la diáfana materia silenciosa, y, no sólo eso, sino que emerge diciéndose, siendo en la copresencia expresiva que lo transforma. Esas razones, pues, no están al alcance de la razón desde la fenomenología.

Sin embargo, al alcance está la estructura ontológica por lo que es y por aquello que lo reconocemos en su presencia expresiva. El dinamismo de su existencia es inquietud, no puede “reposar en sí” dado que su ser mismo está puesto en la posibilidad de diferenciarse al *dar de sí* en las alteraciones que promueve para sí *con* y *en* el otro-yo, y con lo-otro inexpresivo, mutando sus maneras correlativas de ser al exhibirse y al recibir “apropiadamente” el ser del otro.

La contingencia y relatividad del ser del ser de la expresión, no es por la eventualidad de lo que le puede *suced*er en la relación externa de limitación con lo-otro en el tiempo, sino también del acontecer de sus posibilidades creadas y actualizadas en su ser temporalmente. Esta contingencia expresiva es una determinación ontológica positiva para la existencia, que se despliega como indeterminación. Es de tal manera que en este ente la insuficiencia constitutiva es un “desdoblamiento” ontológico-dialéctico: no sólo es en la negatividad o imposibilidad (de lo que no-puede-ser) que limita en sí misma lo que el ente expresivo es, sino que, también, es supremamente originario el que su ser-insuficiente implique el permanente cambio en la actividad que busca actualizar el no-ser, que busca complementarlo positivamente en la apropiación de lo-otro para ganarse en la mismidad de su ser. Por tal motivo,

La contingencia inherente a su mutabilidad es en el hombre una modalidad de insuficiencia ontológica que tiene carácter dialéctico. Representa desde luego una carencia de ser. Pero la limitación primaria (ser lo que es, y nada más) no es en él puramente negativa. La restricción del ser promueve aquí el acrecentamiento (poder ser más, sin dejar de

ser lo que es). El no ser no es entonces un *estado limitativo* del ser, o una relación externa de delimitación, sino un potencial del ser mismo.²²

Y, precisamente, lo que puede representar el acrecentamiento de la mismidad del ser insuficiente es la complementariedad del no-ser propio del yo, complementariedad que se manifiesta plenamente en la proximidad entitativa.

Entendemos que al no poder ser ontológicamente autosuficiente, al ente expresivo le va su ser como apertura que es la suprema contingencia de lo entitativo. Apertura que se exhibe en la dialéctica vital, por la cual se revela en su existencia libre, al tener que decidir sobre lo que *es* realizando *posibilidades* de ser, creando alternativas para la actualización de su no-ser o ser posible *con* y *en* el otro y ante lo-otro, marcando y expandiendo los límites de su relatividad individual y comunitaria en las expresiones para ser más sí mismo.

Ciertamente, cada ser de la expresión es individualidad, “un quien” que hace presente el ser a un otro en la transformación del propio ser y no-ser, según los modos ónticos actuales o posibles de expresar. Cada presentación es posibilidad abierta en una *áuxesis*, un incremento en la actualidad de su ser, un incremento en su posibilidad o apertura expresiva como indeterminación, y una irradiación de la diafanidad de su ser ante el aparecer de un otro. Esta complejidad de la presencia en la expresión, no altera únicamente la singularidad individual, sino que es una trans-formación (actualización del no-ser en el ser) que se arraiga temporalmente en la forma común como memoria y herencia “familiar” ontológica y existencial.

Estamos frente al ente cuya presencia acontece imprimiendo los cambios posibles en su ser-expresión, para llevar a cabo la actualización de su ser Así, pues, el ser de este ente es *phainesthai* transformable, porque todo cambio que *acontece* en las relaciones de alteridad se introduce diferencialmente en el seno de la propia mismidad, creando los modos de individualidad propia (el “como es”) de lo que es.²³

22. E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 287.

23. *Vid.*, E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1989. Como observa Nicol en este texto, la transformación del ser de la expresión es una meta-física, es un más allá en la *dynamis* de su existencia, conformada por sus acontecimientos actuales y posibles por la acción de la cual él mismo es agente en la meta-morfosis de su ser y no-ser, en relación con la alteridad. Así, el carácter de la fundamentación exegética de la estructura permanente, que da razón del cambio como dialéctica ontológica del acontecer del ser-expresión, se encuentra específicamente en la *Metafísica de la expresión*; mientras que el carácter existencial de todo acontecimiento en la dialéctica

El yo que era antes, el yo que es ahora y el yo en la proyección hacia lo que será en el presente venidero, son propiedad irrenunciable del yo-mismo, son parte del dinamismo de su estructura ontológica que se articula en la mismidad y diferencia.²⁴ Dicha estructura es permanente por la constitución de ser y no-ser, aunque el “cómo es” cambia alterándose con la alteridad, aconteciendo. Enunciado de otra manera: el yo permanece en el cambio porque jamás completa la insuficiencia radical, jamás colma completamente el ser actualizando permanentemente el no-ser posible que es; sólo cambia el “cómo es” en sus acontecimientos, que dan cuenta de una contingencia particular determinada: la articulación o integración temporal entre lo que actualmente es él mismo y en lo que difiere, y lo que no-es (su ser posible).

La carencia de ser, originaria del ente de la expresión, y su contin-

existencial de la elección y la dialéctica histórica es tarea específica de *La Agonía de Proteo*. Es visible que Nicol es consciente en todo momento de no llegar a la confusión de dos “niveles” en el fenómeno de la expresión, a saber : el ontológico (acontecer, *fiere*) y existencial (acontecimiento, *factum*).

24. Como se verá a continuación, la transformación dialéctica en el ser y no-ser, al “interior” del ser del yo-expresivo, sólo es posible por su prominencia relativa con el ser del otro-yo. Lo cual acontece temporalmente como apropiación en la adquisición (*ktésis*) de ser, en virtud de la insuficiencia constitutiva que busca colmar siendo más (*áuxesis*) en el cambio, que explícitamente refiere a un proceso temporal. El yo que se da actual y plenamente unitario en cada acción expresiva es inconfundible individualmente en la integridad de su mismidad y diferencia. El escepticismo (de corte humeano) que puede recaer sobre esa integridad no se resuelve en el hecho de la unidad y continuidad de la vida orgánica y psíquica, sino que es menester seguir en la lucidez de la evidencia por la cual, en cada presencia plena, el yo contiene por entero la actualidad de su pasado y, por lo mismo, las posibilidades que delimitan su porvenir. Esto es: la temporalidad en el acontecer del yo —que es un acontecer con el otro—, no compromete su mismidad, sino que la explica (*vid.*, E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, p. 41 *et seq.*). En cada acto de actualidad expresiva que manifiesta una novedad de lo no vivido antes está presente el pasado. El problema no radica en explicar ante el yo presente su pasado, valiéndonos de la hipótesis de una unidad substancial y atemporal; por el contrario, es el pasado lo que explica la presencia del yo actual que proyecta su actualidad, su “como es” hacia el presente venidero en la renovación permanente del yo. La existencia expresiva es temporal, porque es en los límites de un poder ya-no-ser-más en el haber del Ser en que se da la actualidad de la contingencia del ser-expresión. El afán de ser plenamente consigo mismo en las relaciones de alteridad y otredad, el afán de ganar mismidad es la permanente proyección al presente venidero, es el afán, no sólo de ser, sino de ser más. La temporalidad se desenvuelve o es el desenvolvimiento de un yo que existe correlativamente en la inquietud de ser plenamente porque su vida es temporariamente limitada. Es en el acontecer expresivo que emerge temporalidad, en el afán de actualizarse totalmente en cada acto con el otro-yo, cuyo ser es temporalidad. En ningún caso se trata el yo de un “haz de percepciones”.

gencia, que se presentan como posibilidades dinámicas de ser en el proceso de actualización existencial de cada individuo expresivo, se da por el movimiento dialéctico de ser y no-ser, al diferir del que era, lo cual tiene como condición *sine qua non*, para la comprensión de este acontecer, la relatividad ontológica y existencial, en virtud de que alterarse ex-presivamente en el ser-yo sólo es posible con la alteridad im-presa del ser del otro-yo.²⁵

El ser de la expresión, en tanto fenómeno ontológico y existencial, no es estático, antes bien, es en la permanente transformación y el dinamismo correlativo. De ahí que para ser diferente entre los demás al yo le baste con ser porque es estar ya en una relatividad que es diferencial en sus posibilidades y realizaciones, por cuanto cada *quien* introduce y crea diferencias expresivas en sus expresiones concretas que hacen ser a cada uno ser *quien es*. Por tanto, el individuo expresivo puede ser distinto de como es porque está en la posibilidad de su ser hacerse distinto, ya que, dada su peculiar insuficiencia y consecuentemente contingencia, no tiene el poder-no-hacerse, y en esta promoción de distinción gana su mismidad.

La ganancia es permanente mientras dura la existencia, debido a que, lo que se gana jamás es la suficiencia plena, la identidad absoluta de ser (lo cual supondría la eliminación de la estructura ontológico-dialéctica del ser del expresión, en tanto que ente constituido positivamente por ser y no-ser). Es como si el horizonte para la completud de la insuficiencia de su ser se alejara a cada paso, en cada actualización, porque cada uno de ellos abre más posibilidades de ser, de transformarse. Este *alejamiento* del horizonte que se expande en cada expresión con el otro no es un fracaso de la expresividad es su irrecusable forma de acontecer. Así, las posibilidades no se agotan en ninguna mostración expresiva: el ser que es el yo ahora es también

25. Apostillemos. En el fenómeno dialéctico de la expresión, ésta debe entenderse en la actividad de intrínseca correspondencia. Nicol lo muestra bajo la imagen del ser de la expresión como “expresor-impresor”, esto es, que el ser de la expresión es un ser impreso porque todo deja su huella en él, su mismidad es en la alteración de su ser; pero el ser de la expresión es también impresor porque “su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se exprime a sí mismo, incluso cuando meramente refleja lo recibido. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un fenómeno de correlación. Una esencial correspondencia de actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresión”. (*Crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 46.)

no-ser en la apertura para ser más consigo mismo en el despliegue expresivo de su darse y de recibir el ser del otro-yo. Es visible pues, que el ser de la expresión es siempre más allá de sí mismo de *como es* porque siempre está dado en la posibilidad de ser diferente del que él mismo es: “está puesto” siempre en el dar de sí, en el darse actual y posible en la expresión.

Llama la atención la contingencia del ser de la expresión en relación con los entes inexpressivos. Al igual que éstos, el ser de la expresión pudo no ser, dejará de ser y no puede ser sino lo que es; pero distínguese de que en su ser lo dado es la manera en que ha de desplegarse su existencia en el darse. En su ser no le es dado de antemano la determinación del desenvolvimiento de vida, lo cual le posibilita ejercer actos propios, libres, para hacerse a sí mismo, en el que ningún acto da por actualizada esa contingencia fundamental; sino que, por el contrario, cada acto diversifica las alternativas de las cuales sólo algunas pueden ser decididas, dejando a las demás en estado de latencia, de posibilidad para la existencia.

La diferencia en la contingencia entre formas de ser ya es tácita aquí: en el ser de la expresión la contingencia, no termina en la necesidad ontológica de ser como es en lo que es, sino que ahí empieza la mostración de su insuficiencia e indeterminación, pues la necesidad de ser un individuo expresivo, de hacerse en cada expresión, consiste en la irresolución de ser ya hecho de una vez por todas. Por ello mismo, lo que resalta es la alternativa de poder hacerse de múltiples maneras, de presentarse de manera distinta en cada resolución que toma para ser. En la forma de ser común de la expresión, cada posibilidad individual del yo es común a todos los individuos, a toda la comunidad, y puede ser realizada por el otro-yo como resolución suya, pero que es propia, a su vez, del yo.

Es el buscar con y en el otro la manera de ser más sí mismo, actualizando la libertad que cada uno tiene de hacerse y formarse *con* los demás. Es la con-formación del ser de la expresión, porque ser-expresión no es algo dado, sino en la apófansis y autopoiesis que sólo es posible por el *lógos*, por el diálogo. El *lógos* tiene la fuerza transformadora. En el diálogo, en la conversación algo se logra, algo queda en nosotros que nos trans-forma. En esa transformación común se crea la *comunidad expresiva*, en la que cada uno es el mismo para el otro; una comunidad en la que es posible encontrarse a sí mismo en el otro. Así, el acontecer dialéctico del ser de la expresión “da la impresión” de

un nexo latente, de una disposición al cambio. Ser sí mismo consiste en ponerse, estar dispuesto a la mismidad y diferencia del otro-yo.

§ 15. Del yo y el otro:
el sendero de la soledad

La insuficiencia ontológica del ser de la expresión se patentiza como una peculiar incompletud originaria de su ser mismo, en tanto que ente, que necesariamente busca colmar en el encuentro con la alteridad. Como es visible ya, en primera instancia, la actualización permanente del ser del ser de la expresión no puede darse en el yo por sí mismo y sólo para sí mismo, porque ello no le es suficiente para ser; en rigor tiene que *darse*: ofrecerse y recibirse en y con el otro, permanente y necesariamente (con carácter de necesidad ontológicamente constituyente de ser-expresión), para lo cual estar presente es hacerse presente al otro. Éste se muestra apodícticamente como otro-yo expresivo, que en su ser-diferente complementa la carencia de ser constitutiva debido a que su ser próximo (común y diferente) es receptivo a la dádiva ontológica del yo, en lo cual se reafirma el ser-yo-mismo que se da; y porque el otro se muestra existencialmente como un yo posible, por cuanto hace de su ser actualización expresiva en relación con el yo.

El otro-yo es en verdad otro, pero su “otredad” no disminuye el hecho ontológico de ser un yo, una *alteridad*, porque el otro-yo no sólo es “como yo”, un ser expresivo, sino que es algo que me pertenece próximamente en su diferencia misma. Entendemos que si el otro fuera una otredad extraña, en sentido ontológico, no sería posible en el logos la comunicación incesante entre el yo y el tú, sino que ambos se mantendrían en el *reposeo* de sí mismos.

Ante la mirada del yo se exhibe la expresión del otro-yo como el surgimiento de su *mismidad* y la diferencia, de ser un *alter* del yo. Pero el otro, no se desvela en la interpretación del yo. La interpretación del otro es el acontecer dinámico de la expresión, el rostro que habla, que se dice, porque es ya logos que no se puede esconder.

Este hacerse presente del otro en el orbe del Ser surge con sentido, alberga la intencionalidad comunicativa, en la latencia de su ser presente que se ofrece diafanamente. En la copresencia del darse como revelación del ser inmediata yace el sentido, por cuanto en esa dádiva del rostro es en donde coinciden lo revelador y lo revelado:

actos de presentación expresiva que no caben en la mismidad de ser lo que se es del yo, porque no es reductible a una identidad invariable, inexpresiva y atemporal. Diafanidad expresiva es exhibir el ser, darlo a otro. El darse es la manifestación del ser expreso en la copresencia del yo al tú, que implica para cada uno de los dos el reconocimiento fundamental y apodíctico del ser común, el fenómeno de ser ambos ser de la expresión. Expresarse, pues, es la fundamental copresencia comunicante por la correlativa correspondencia del reconocer el ser del otro.

La comunicación o el diálogo, ya efectivo en la ontologitud del estar presente frente al otro-yo, es la producción de sentido, el cual no es una esencia ideal ni una intuición abstracta. El sentido se produce comunitariamente, dialógicamente. Tiene sentido toda presentación del ser-expresivo como acontecer dialéctico que es revelación al otro. Esto es, toda presentación, toda copresencia tiene sentido por ser apertura del que se muestra expresivamente, y es correspondencia, también expresiva, del que recibe en el acto dialógico.

Por lo que la comunidad de la expresión no se forma en torno a un yo central, solitario, autosuficiente y substancial, en el que el otro sería una fluorescencia del yo-mismo. Antes bien, es necesario reconocer que

la soledad del yo es el tremendo error de la filosofía. Pues la evidencia es precisa y justamente lo que nos proporciona el lenguaje; es precisa y justamente aquello que le damos al tú y él nos da. Esta evidencia primaria es una reciprocidad: el yo y el tú son complementarios [...] Ese tú es un ser que responde libremente a lo que digo yo, y esto no puedo inventarlo ni soñarlo. La evidencia que buscamos pertenece al dominio de la palabra.²⁶

Atendamos al hecho de que el yo, en tanto que ente en la comunidad ontológica del Ser, no puede desvincularse de esa diafanidad general en la que todo es luz (*phaós*), no puede ser más allá de la realidad. El Ser no habla porque no es un ente ni está determinado en la forma de ser expresiva, pero el ente que habla entre todo lo entitativo es el ser de la expresión que no es a solas consigo mismo, es decir: el Ser es simplemente diáfano, mientras que para el ser de la expresión su diafanidad es dialéctica, dialógica. Hablar es participar en el Ser.

26. E. Nicol, "Lenguaje, conocimiento y realidad", en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica*, Barcelona, *Revista Anthropos* (Extra N° 3), 1998, p. 172.

Desde luego que en el haber del Ser somos ya inherentes desde el principio de nuestra actual contingencia entitativa, pero mediante el con-versar, el ser de la expresión que pertenece al Ser, logra que el Ser le pertenezca a él como presencia. Hay expresión, luego hay presencia en el *dominio de la palabra*, en el “mundo”.

Evidente es que ni la presencia ni el versar del logos, la conversación, pueden ser actos solitarios. El haber de la expresión implica varios copartícipes.

El logos es dialéctico por su constitución y en todas sus maneras de exhibirse. En cualquiera de sus formas, el logos dice lo que aparece distinguiendo y aproximando la mismidad y la diferencia en y del ser. Así, la onto-logía es la manifestación del ser del logos y, a la vez, es la manifestación del Ser en la forma peculiar de ser que es el ser de la expresión. Por lo cual, la fórmula que expresa “el ser de la expresión es el ser que habla del Ser”, significa que el Ser se hace logos en el logos del ente.

En la dialéctica de la expresión, en todo acto dialógico, el Ser está presente en tanto que el logos es manifestación fenoménica (apófansis y poíesis) de lo que es apodícticamente. Como hemos visto, dicha manifestación es realizada como algo siempre abierto y nunca acabado debido a que la pluralidad y diversidad de los entes inexpressivos; por la contingencia del ser de la expresión, que es el ser manifestante, y por la diafanidad plena y absoluta del Ser en lo entitativo.

Esta diafanidad absoluta fundamenta todo acto del ser de la expresión en su condición ontológica determinante (de ser lo que es) y relativa (de lo que es y como es con lo demás) y es fundamento de toda posibilidad de la existencia en sus expresiones concretas (en la que se presenta el yo al otro y hace presente a lo-otro inexpressivo). El yo existe en la concreción (*con-crescere*) de la realidad, integrándose con lo que no es él mismo, al prosperar en la relatividad de su ser dado por la diafanidad del Ser y dándose en la diafanidad expresiva de su ser a un otro-yo. Hace presente con el logos el aparecer de lo-otro (que “es ahí”, puesto en su relatividad, contingencia y tiempo). La concreción de la presencia se establece expresivamente entre individuos que *hablen* de lo mismo, se establece en la comunicación que es el reconocimiento común en la apófansis del ser; pero, esto implica a la comunidad fundamental que permanece implícita en esa correlación expresiva, es decir, la comunidad ontológica de todos los seres en el Ser. Se comprende que la comunidad expresiva creada por el logos, en

la vinculación con el otro y la comunidad ontológica fundamental de la presencia, se manifiestan simultáneamente en la expresión.

Con la fenomenicidad del absoluto del haber del Ser en todo lo entitativo, con la relatividad, contingencia y cohesión de los entes, y con la peculiar relatividad, contingencia y comunidad del ser de la expresión, por tanto, es imposible que no exista más que el ser-yo. Éste es en la relatividad general con el ser hablando del ser, pero esta manera en como desenvuelve la existencia expresiva en la claridad del Ser, ese hablar aclarando el ser, implica a un otro que escucha y comparte el fenómeno de la presencia, haciéndose presente él mismo. En verdad, no hay otra manera de existir para el individuo expresivo, sino es con el ser de lo-otro que no-soy yo mismo, en tanto que ser de la expresión; y primordialmente si no es con el ser que está implicado en la contingente relatividad de la mismidad expresiva del yo: el otro-yo.

Así, solamente por una operación de suspensión teórica de la fenoménica evidencia del tú se pudo contraer, en la tradición de la metafísica de la razón, toda la exégesis del ser de la expresión al “yo substancial”, desdibujando en un encierro ontológico toda relación de copresencia dialéctica en el mutismo y el solipsismo. Pero la evidencia apodíctica del tú está más allá de toda duda posible, toda presencia es un presentarse ante alguien expresivo, al otro. Toda presencia es dialéctica cuando la piel es ya encarnación del ser del habla y cuando ser-expresión es la tendencia a “decir”, a hablar. Un hablar que es siempre a otro que no soy, el cual no sólo es el decir sino que es, como yo, en el escuchar, en el comprender.²⁷

En verdad, de no ser así, sin el ser del otro, suponiendo que el yo sea a solas consigo mismo sin la alteridad constitutiva ¿qué significaría la apodíctica evidencia de ser-expresión a un otro? ¿Qué sentido tendría ese fenoménico anhelo constitutivo de la contingencia del ser de la expresión por actualizar el no-ser que se es en y con el otro? ¿Qué razón podría darse de la evidencia de la comunidad expresiva que es en la dádiva recíproca del ser de la expresión al otro y que habla de lo-otro? Sin la comprensión del acontecer dialéctico del ser

27. Todo hablar es logos, palabra. La palabra en el habla — que a fin de cuentas no hay palabra que no sea hablada, que no se presente con la disposición del encuentro con un otro-yo en el decir y escuchar— es la gestación de la evidencia presencial que es simbólica, dialéctica. La alteridad peculiar del tú, por la que el yo se ve a sí mismo en el otro, es una expresión que me habla, que habla para mí, por la que el logos visivo acontece en la unidad de la mirada dia-logada del yo-tú, en la que se posee el ser propio del “nosotros” expresivo y de lo-otro expresado.

de la expresión todo se desdibuja en una “ipseidad” que restringe y obstaculiza el caminar por la lucidez propia del fenómeno expresivo y todo deviene en una fluorescencia de la razón.

Así, no ha de dolernos en prendas el volver la mirada a la evidencia fenoménica del otro, la vuelta al otro, por cuanto atendemos a la contextura dialéctica del aparecer del ser de la expresión. El yo deja a un lado del camino del fenómeno la carga histórica de esa soledad ontológica y se restituye, a la integridad fenoménica de la mismidad del yo, el ser constitutivo del otro, del tú.

Asombrosa relación es ésta frente a todos los entes no expresivos, porque el ser de la expresión se *une* al otro en la mirada y la palabra, sin ser como una dualidad unificada completamente, con-fundida (como si se tratase de un primitivo ser esférico del que cuentan los mitos); sino como una unidad dualizada en la dialéctica de alteridad, en la que cada uno sigue siendo el que es, es decir, sigue siendo complemento del otro en la proximidad ontológica.²⁸

28. Es patente que el análisis de “relaciones” dialécticas en los entes y el nexo sistemático concreto que se da en la realidad desbordaría los límites del presente trabajo. La finalidad de lo enunciado sobre el ser y no-ser, de la dialéctica general de los entes, se ofrece para la comprensión ontológica (“Dialéctica de la expresión”) de la copresencia en el acontecer. La dificultad que esto pueda acarrear debe ser valorada en función de que no nos ha parecido lícito dar por descontado el carácter de insuficiencia, mismidad, diferencia y expresión recurriendo al mito platónico, en la interpretación metafísica por parte de Nicol, para la afirmación simbólica del ser de la expresión. Lo que buscamos es tematizar la relación fenoménica ser y no-ser, insuficiencia-contingencia-relatividad, cambio-temporalidad (historia), comunidad y expresión, por lo que es notorio que el mito platónico es operativo en sus alusiones metafísicas y debe ser visualizado en esos límites. Ello debe ser así, porque toda alusión tiene como finalidad iniciar el discurrir de la ontología del ser de la expresión en el dinamismo de la contingencia y relatividad de éste ente ante el dato primario de su insuficiencia metafísica; que en Platón se presenta como el afán constitutivo de formar un solo ser entero y cabal con el ser del otro-yo, esto es, se presenta como el amor metafísico. (Sobre el mito platónico y el ser simbólico del ser de la expresión, *vid.*, especialmente *Metafísica de la expresión*, 1ª y 2ª versión, cap. I, § 2.) En estas líneas recurrimos a la categoría de “simbolicidad” para dar cuenta, temáticamente, de la estructura del ser de la expresión en el contexto fenomenológico de copresencia, apartándonos, en cierta medida, de la funcionalidad operativa del mito, con la convicción de que con ello evitamos confusiones que puede llevar a dar por supuestos elementos ontológicos fundamentales.

§ 16. Complementariedad y proximidad

La exégesis de la estructura dialéctica que da razón de la contingencia, el cambio y la temporalidad, que se revelan a primera vista en una concreción integral plena, en el acto de la copresencia dialógica, nos permite comprender la complejidad del despliegue expresivo del acontecer, como hasta ahora se ha visto. En verdad, cada uno de nosotros reconoce inmediatamente a los otros en su presencia como prójimos, semejantes en la forma de ser, y reconocemos que las diferencias, que ellos mismos producen y los hacen ser quienes son, constituyen actualizaciones y alternativas de su ser y hacer propio en la mostración de su ser.

Este es el problema fenomenológico de la dialéctica que puede comprenderse en la copresencia, en la *simbolicidad* de esa presentación del otro que es, como yo, un ente que en su ser es “sim-bólico”. La idea de complementariedad está presente de manera destacada en el término griego de “symbolon”, con el cual, al uso común, se refería a cada una de las dos partes en que se dividía un astrágalo, o cualquier objeto apropiado, con el fin de que sirvieran de prendas de identificación recíproca para referir a algún común acuerdo, ya fuese de negocios o de carácter personal. Al ser dividida la pieza ninguna de las dos partes tenía valor por sí mismo o sentido independiente, luego cada una dependía de la otra en su eventual conjunción. Cada una se convertía en “simbólica” de la parte separada y perdía dicho carácter cuando se conjuntaban restableciendo la unidad escindida. Así, el término griego *symbolon* es un compuesto de la preposición “syn” que significa “con” y “balló” que significa lo que está “puesto”, de tal modo la idea del verbo *symbollo* significa juntar o reunir. El *symbolon* es una con-junción de lo puesto.²⁹

La presencia del ser-expresión (con sus actualizaciones y alternativas) es simbólica porque no es unidad ontológica completa o autosuficiente en su ser “puesto” que aparece. Por lo cual, constitutivamente, ese aparecer es una presencia “com-puesta” (*sym-bolon*) del yo y el tú, por la dis-posición ontológica de su ser en relación y por las ex-posiciones existencialmente expresivas que los hacen ser quienes

29. La idea de la simbolicidad es asumida filosóficamente para la ontología del hombre en Platón (*vid.*, *Banquete*, 191 b *et seq.*) y retomada por Nicol para dar cuenta de la contingencia y dinamismo de este ente, que busca complementarse a sí mismo con el otro-yo en el proceso de su coexistencia.

son. En primera y última instancia ello tiene como fundamento la afinidad o familiaridad ontológica entre el yo-tú que dan de sí, que ofrecen el ser al ponerse delante y, asimismo, en los posibles modos ónticos de complementariedad dialógica de las expresiones concretas en la comprensión del yo-tú.

Precisamente, la copresencia, en la relación simbólica, es únicamente aquella que se establece entre los entes afines por su ser-expresión. Fundamentalmente, la expresión es com-posición en la que el yo y el otro-yo, en la relación de su ser-puesto, no expresa en primera instancia cosa alguna que le sea extraña: cada uno expresa al otro-yo con fidelidad en la relatividad de “ser-simbólico”, de la afinidad ontológica. Así, cada individuo, en la singularidad expresiva, puede considerarse como un ser fragmentado que ha de permanecer en la búsqueda constante de sí mismo en el otro y en la constante disposición ante el otro (fragmento del yo) para, de tal manera, poder ser más cabal. Vislumbramos que la insuficiencia ontológica, por cuanto simbolicidad, gesta la contingencia de un ser que se muestra en el anhelo de comunión.

Fundamentalmente, pues, cada uno es ya el otro, en el encuentro dialógico de la apodíctica presencia simbólica y de la apófansis en los símbolos con lo cuales comunica.³⁰

Cada acto simbólico o expresivo encuentra su fundamentación y sentido en el acontecer de la copresencia por la complementariedad del yo en el tú, y la complementariedad del yo consigo mismo. Ser-expresión es ser en la permanente relación vinculatoria del ser, porque en ella el ser *da de sí* como mostración diáfana, aclarando el

30. Como hemos puntualizado en ocasiones precedentes, el sentido de logos, palabra, lenguaje, verbo y símbolo es utilizado ampliamente para dar razón de la diversidad y pluralidad del acto expresivo. Toda expresión es comunicación y cuando esto no mienta por el contexto la comunicación fáctica (*factum*) simbólico existencial en las formas simbólicas de expresar, debe entenderse en la copresencia del acontecer ontológico como evidencia fenomenológica del otro-yo en el *feri* dialéctico. Así, las expresiones concretas se entienden desde el solo señalar, como acto mímico o gramática del cuerpo, pasando por los sistemas fonéticos del lenguaje, hasta las complejas formalizaciones musicales. A fin de cuentas, lo que quiere afirmarse es que toda expresión, en su concreción existencial, está articulada sistemáticamente en las formas simbólicas de expresión o comunicación. Lo que debe retenerse aquí es el hecho de que el sentido amplio en que son utilizadas aquellas nociones de logos, palabra, etc., es en la determinación expresiva de que tienen intención comunicativa y contenido significativo. (Vid., E. Nicol, “El origen sonoro del hombre”, en *Ideas de vario linaje op. cit.*; y *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, “Quinta parte”).

ser aparente y carente del yo que es él mismo, y en la co-diafanidad del otro-yo diferente. Dar de sí es exhibir la incompletud, mostrar expresivamente lo que es y, en ello, lo que falta en el ser propio y que está en el ser del prójimo. La expresión es lógos en movimiento, es *diálogos*, en el transitar (*diá*) a la complementariedad anhelante de la suficiencia ontológica. Así, la comunidad expresiva, fundamentada en la copresencia inmediata como una relatividad *inter*-puesta, es en las transformaciones de actualización de ser y no-ser producidas en el simbolismo interindividual, comunitario. En este sentido,

El ser del hombre es comunidad porque es insuficiencia. La expresión es la búsqueda de la suficiencia; es una potencia cuyo ejercicio contiene una implícita confesión de impotencia; es la libertad forzosa del ser que encuentra, o busca en el otro el fundamento de su radical privación. De ahí la necesaria interdependencia ontológica, manifiesta incluso en la independencia óptica individual.³¹

La insuficiencia, en tanto condición ontológica del ser, es común y permanente para todos los individuos expresivos, ya que, por cuanto ser de la expresión que somos individualmente, estamos dados en la posición de ser insuficientes, carentes. Pero las ex-posiciones existenciales de cada individuo, la transformación en el ser “como se es” es siempre libre, porque es posible en el ser que somos, aunque lograda en la comunidad con los otros, como alteración en el incremento de lo que se es.

La insuficiencia y la contingencia expresiva determinan radicalmente que el ser de la expresión sea ontológica y existencialmente expresión *en y con*: un ser indeciso en su existencia porque el ser no le es decidido de antemano, tiene que ser en su existencia desplegándose cooperativamente, optando, decidiendo y resolviendo su vida ante su propia contingencia ontológica irresoluta. Para el ser de la expresión, como hemos señalado, su ser no se de-termina en los límites de ser lo que es.

Debemos afirmar que cada estado de actualización existencialmente temporal de un individuo, cada modo óptico de ex-poner su posición realizada es símbolo de una posición próxima (del yo mismo y del otro), por lo cual el yo se simboliza a sí mismo en el tú como posibilidad de ser. La forma de hacerse presente de cada uno en el despliegue del fenómeno de su ser-expresión es la incorporación

31. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, op. cit. p. 291.

inmediata del otro-yo como parte del yo; porque el otro representa con su exponerse el no-ser actualizado del yo como una posibilidad propia de ser diferente. El tú es complementario con su sola presencia expresiva, ya que con ella hace presente una diferencia en la que el yo reconoce una actualidad de su ser en el otro, reconoce la posibilidad de acrecentamiento de mismidad en su ser. Como quiera que sea, el hecho de hacerse presente del otro-yo es *symbolon* del yo, en tanto que en sí mismo ha actualizado algo que es posiblemente común a todo ser de la expresión.

El ser del otro no pueda presentarse, darse ontológicamente, como una objetivación, ni como pura negación del yo, porque toda relación fenoménicamente expresiva es una afirmación positiva de la mismidad y diferencia del yo y el tú. Es imposible la determinación, exclusión o indiferencia absolutas como un “reposar-en-sí” de cada individuo. El otro, como extranjero de mi ser, sería el adversario y no el complemento próximo de una insuficiencia que radica en el hontanar del yo. Lo evidentemente cierto es que yo-tú radican en la forma de ser, cuya contingencia es apertura en la donación y recepción del ser, en tanto que dinamismo de insuficiencia y búsqueda de completud, la cual no puede darse a solas.

De tal manera, la posición ontológica del otro es dialéctica: es la de un ser que es distante y propio a la vez. Distante por cuanto es otro ontológicamente, con su propio ser dado y su propia constitución carnal que lo *sitúa*, y porque existencialmente se hace a sí mismo dándose en las expresiones que decide por sí para actualizarse, para complementar su ser. Me es propio en la medida en que ontológicamente su ser me es familiar, reconozco que ni él ni yo podemos ser sino expresando en la revelación de nuestro ser propio, que no podemos ser sino dándonos el uno al otro, compartiendo la *situación* en la que nuestro ser acontece en el encuentro; pero también me es propio existencialmente, porque en cada acción suya comprendo que aquello que él es y él hace me es siempre posible.

Si miramos bien, esta una distancia-cercanía o proximidad en la cual coexistimos, porque de hecho toda la correlatividad del fenómeno de nuestra existencia, de todas nuestras actividades, son acontecimientos de relación y alteridad, de dar y recibir mismidad y diferencia. Así, sin distancia no sería necesaria la relación, sin cercanía no sería posible nexo alguno. Como hemos dicho: ni abismo ni completud

unificada entre el yo y el otro-yo, sino complementariedad en la proximidad ontológica y existencial.

Esta complementariedad entre el yo y el tú es tanto más notoria cuanto más acentúa cada uno su propia mismidad, cuanto más diferente se hace a sí mismo, cuanto más se manifiesta como otro-yo individual. La complementariedad es constituyente, pero ello sólo resalta en la diferenciación que expresa el ser.

§ 17. Comunidad

Ser-expresión es ya un decir-se a alguien, al otro que está implícito desde el primer acto expresivo que es “hacerse-presente-a”. Indubitablemente, la contingencia que se muestra por doquier en la fenomenicidad entitativa determina también la existencia del otro-yo: éste es contingente, pudo no haber sido en el haber del Ser y puede dejar de ser. Asimismo, otra contingencia determina el encuentro fáctico del yo con el tú, porque puede ser que no se efectúe en la coincidencia espacio-temporaria. Sin embargo, lo que no es contingente es la permanencia ontológica de la búsqueda en la complementariedad del yo con el tú, este “encontrar-se” de la forma común de ser expresiva que es siempre en relatividad común y permanente. Es estar siempre dis-puesto ante el ser al otro que se-pone, que se presenta expresivamente al encuentro por el que acontece simultáneamente la individualidad del yo y el tú como diferir en la mismidad de cada uno. El ser siempre dis-puesto presupone una con-formidad ontológica por la forma común de ser entre el yo y el tú que se manifiesta como simbolicidad constitutiva.

Esto se entiende mejor si contrastamos en el mirar la manera de estar presente del ente inexpresivo y el expresivo. Lo-otro inexpresivo “es ahí”, *algo* que es diferente a tal grado que es in-diferente, al yo, en su constitución ontológica y su único modo existencial de ser (el “sentido” de su ser dado que no tiene sentido porque solo tiene uno). Pero el otro-yo no es indiferente es él mismo en la posición común.

Bien es cierto que, en ese “estar puesto frente a” del yo, en la presencia inmediata, el otro-yo se manifiesta como otro constitutivamente, su alteridad es una posición ontológica de “exterioridad” en la espacio-temporeidad. En ese “estar puesto”, el otro-yo comparte con lo inexpresivo el hecho de que también éste es “exterior”, pero su

posición respecto del ser de la expresión tiene otra forma de “estar”, de ser *algo* puesto enfrente. Desde luego, la posición ontológica no la puede suprimir la contingencia de vínculos existenciales. La insuficiencia del ser de la expresión en su simbolicidad es una peculiar contingencia, como hemos visto. Pues contingencia es privación y limitación de intrínseca necesidad, pero un ente puede ser innecesario y a la vez completo o autosuficiente en sí mismo, como lo es el ente inexpressivo. El no-poder-hacer nada para alterar la forma de ser recibida es una completud óptica, diríamos una determinación negativa. En cambio la insuficiencia del ser de la expresión trae consigo la capacidad y necesidad de completarse, porque su ser es en la promoción de unos actos que lo incrementan, pero que son siempre limitados para hacerlo completo. Al ente que es ser-expresión siempre le falta algo, siempre puede hacer algo para sí mismo con el otro. De la relación simbólica fundamental nace su familiaridad. El ser contingente del ser de la expresión entraña el poder de ser más o ser menos y el dinamismo de esta relación dialéctica interna, en el ser común de la forma dada en tanto que expresión, no aparece en ningún otro ente, no es diafanidad dialéctica en la *symbolé*.

El otro-yo es siempre *alguien* que el yo no-es, que corresponde al yo; mientras que lo-otro es *algo* “puesto ahí”, silencioso, i-rresponsable de su ser frente al mío. El punto arquimédico, como se ve, es la diferencia del *estar* de la forma de ser presente (inexpressivo o expresivo) por la cual el yo señala a lo *puesto* enfrente como “algo” o “alguien”. Porque la exterioridad no es total cuando el uno frente al otro pertenecen a la misma *familia* ontológica, cuando con-genian en la forma de ser y señalan lo-otro en la unidad compartida de la mirada. Lo inexpressivo está puesto ahí, es en la exterioridad ajena de la familia expresiva; pero, el yo y el otro-yo, en tanto seres expresivos se pertenecen porque comunican e interactúan alterándose, co-respondiéndose. Entre ellos, toda alteración es copresencia dialógica: reciprocidad. De ahí,

Lo que la presencia expresiva nos asegura desde luego es que ese no-yo que es el otro-yo: es un participante de mi existencia, un ente que forma parte de mi familia ontológica. La familiaridad, que es inmediata y espontánea, es resultado de la forma de ser común, y, por tanto, no depende de las actitudes particulares que adoptemos él y yo, el uno frente al otro. La comunidad de ser entre dos mesas no constituye una

familia, ni metafóricamente, porque su forma común no es comunicante. Familiaridad es reciprocidad.³²

Cada individuo expresivo pertenece a la familia ontológica, a una comunidad expresiva, porque en cada acto logra hacer pertenencia suya al otro, en la comprensión de sus expresiones con que se presenta. Dado que

la palabra latina *munis* designa al que cumple su cometido. De ahí deriva la palabra *communis*, cuyo significado entraña la noción de compartir con otros el ser o el hacer. La participación común es lo radical en la co-municación: el cometido del hombre es expresar el ser [...]. Al hombre nada le es ajeno porque todo lo comparte.³³

En el orden del ser de la expresión lo común es lo compartido. La comunidad o familiaridad expresiva implica la fundamental forma de ser en la reciprocidad y solidaridad ontológicas, como factores constituyentes del acontecer que sustentan la pluralidad de los modos ónticos individuales de ser y hacer, y la formación de las comunidades históricas como formas de relación común en el ser compartido y modo fácticos de organización mundana (política, social, religiosa, etcétera).

Advertimos que en el *item* dialéctico del acontecer del ser de la expresión, lo que *ofrecen* reveladamente en común el yo y el tú es el ser que “está puesto” en el modo de estar “dis-puesto” al otro, en lo cual expresan su autóctona distinción de apertura para complementarse en la alteración de su ser como apropiación del ser del prójimo. Lo común es siempre lo autóctono del ser compartido por el hecho de ser y hacer en la expresión.³⁴ Se trata de una alteración-apropiada

32. E. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 21.

33. *Idem.*, pp. 19-20; Cf. Roberto Esposito, *Communitas. Origene e destino della comunità*, Turín, Einaudi, 2006; Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2002; Agamben Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996; Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983. Asimismo, cf. Nicole Loroaux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2004.

34. Estar dis-puesto ontológicamente al ser del otro es distintivo del ser de la expresión, es un “dispositivo” de su ser para el ser que le es próximo. Esto lo denomina Nicol como “dispositivo atencional” y contrasta con el “dispositivo de extrañeza” que asume el ser de la expresión frente a lo inexpressivo, el ser “sin-sentido”. La disposición se altera, según la índole de lo que “llama la atención”, se visualiza que lo-otro no llama a ser atendido, esto es sólo una metáfora. Lo que llama es la expresión que es un decir ante el cual estamos atentos. Por ello mismo, el dispositivo de extrañeza, es relevante,

que el yo y el tú manifiestan con carácter diferencial e individual y que, al manifestarla, ambos permanecen en la relativa coexistencia comunitaria de dis-posición en la proximidad, porque el ser no se colma absolutamente con la alteración lograda.

Sólo en esta proximidad metafísica, que hace al yo y al tú ontológicamente cercanos, en la actualidad de su ser, y ópticamente diferentes, en la actualización y posibilidad existencial, se entiende que la mismidad es en la alteridad: son prójimos por la expresión como forma común de ser en *lo* mismo, y son *los* mismos cada uno relacionándose inmediatamente en el hacerse presentes con sus diferencias individuales, que tienen como fundamento ontológico de toda *comunicación* lo común que los hace ser *lo que* son (la expresión) y *quienes* son (sus expresiones individuales). Así, ontológicamente, ni el yo ni el otro-yo pueden estar in-dispuestos el uno al otro, en tanto que seres expresivos, porque ambos están en *posibilidad* de la ocurrencia del encuentro con el otro: ser en la copresencia del acontecer de la apropiación correlativa (mismidad y diferencia), para ser en la acrecencia de sí mismos. El diferente ser expreso del otro se realza frente al yo y realza el ser propio del yo mismo en la interrelación expresiva, por la que se despliega el ser común en la existencia dialógica, copresencial del yo con el otro-yo.

Cada individuo expresivo im-porta, lleva *en* su misma insuficiencia “interna” el ser fraccionado del otro, en tanto que éste com-porta relativamente un “no ser yo mismo”. No hay duda, el ser-expresión se com-porta o presenta su ser de manera diferente ante el ser de lo-otro y ante el ser del otro-yo, lo cual tiene su fundamentación en la forma de ser diferente de la mostración del ser que im-porta en cada caso el ente. El ser de la expresión es el único ser que se presenta, que se hace presente en el acto de la presentación expresiva de su ser como una posición que adopta por sí mismo frente al otro-yo. Este dispositivo atencional es fundamental en la coexistencia expresiva de la proximidad inmediata ante la presencia prominente del ser del otro-yo que llama la atención en el orbe de lo entitativo, y que desde sí permite distinguirlo de los entes inexpressivos como el ser que se hace presente. La inmediata identificación del otro como otro-yo es

adquiere relieve en la diferencial posición que es el ser-expresión del otro. De tal forma, esa dis-posición atencional al otro es ya diferencial del ser de la expresión, esto es: el “estar dis-puesto” es ya expresión del ser que busca complementar-*se* en las expresiones. (C. ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 142 *et seq.* y 193 *et seq.*)

ya el acontecer de la copresencia en el llamado de atención que me hace el tú y que reclama mi correspondencia. El estar dispuesto al otro-yo es la comunicación inmediata en el reconocimiento común de la presencia expresiva, en el que yo y el tú se exhiben como ontológicamente complementarios.

El otro-yo im-porta porque es el portador de su ser que se hace presente por sí en su ser expresión como pluralidad de posibilidades abiertas (expresiones) para que el yo sea de otra manera, sea *como* el otro. En fin, su comportar-se son posibilidades para el yo de ser diferente en la copresencia dialógica que da de sí, como un darse y recibir en el decir y escuchar en el otro lo que soy yo mismo en las diferencias. Ciertamente,

podemos no saber *quién* es el otro, pero sabemos bien qué es. La misma alteridad de su ser desconocido corrobora lo que conocemos simbólicamente, o sea, como un ser complementario del nuestro en esa forma existencial del ofrecer y recibir. Él es un ente productor de esos símbolos expresivos que son testimonio del nexo que nos une ontológicamente, y que por ello permite conectarnos existencialmente de muy variadas maneras, según las cuales sean las expresiones.³⁵

Observamos ya aquí en qué consiste radicalmente la “Dialéctica de la expresión”: el yo y el tú son en la relación dinámica del decir-ser y el dejarse-decir (como expresividad dinámico-ontológica del dar y recibir), porque son en la relación expresiva que acontece en la dicción de la diferencia y la mismidad expresas.

Esta relación ontológica de complementariedad entre el yo y el tú se da inmediatamente en la apodíctica evidencia de su estar presente; mas esta relación de contemplación expresiva, en el reconocimiento del otro como un otro-yo que nos acerca, no es suficiente: hablamos al otro-yo estableciendo vínculos expresivos, simbólicos, creando diversos lazos a través de la comunicación compartida en la dicción del ser para hacer más plena la posesión compartida, para ser más de-clarados.

Esta posesión, en tanto que es alteración del ser-expresión común en el encuentro expresivo, no es jamás completud del ser insuficiente, no es determinación cabal de la contingencia para advenir al completo silencio. Lo que cabe en el haber de la expresión, en ese darse de la expresión, es siempre más expresión, tal vez por eso “ninguna expre-

35. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 194.

sión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo”,³⁶ y de ahí que sea menester retomar la palabra para existir en la dicción ontológica de la mismidad y la diferencia dando de sí en el decir-ser y dejarse-decir con el otro, de ser-expresión-con. Ser el mismo en el diferir, lo cual únicamente acontece en la apófansis del ser, en la entrega vinculatoria de la expresión que se da apodícticamente ya en la presencia y que, asimismo, se despliega en todas las formas simbólicas de expresar, que son creación histórica.

La proximidad es primaria en el encuentro inmediato de la copresencia. Ante el otro-yo la posición expectante del yo se manifiesta “mirándolo a la cara”, y como esta disposición es recíproca, existir es la copresencia del ponerse cara a cara. Este encuentro *vis a vis* es la emergencia del otro como un otro irreductible al yo, es la emergencia de su individualidad óntico expresiva; pero dicha emergencia tiene como fundamento su forma común de ser. Las diferencias que se crean y se dan en la comunicación fáctica son patentes por la mismidad común y primaria, es decir, ontológica de su simbolicidad. Porque lo que hay en común fundamentalmente entre el yo y el tú es el ser-expresión, y en esto es explícita su insuficiencia del *óntos* que les lleva a vincularse con el *lógos*. Por lo cual, entendemos que existir es expresar comunitariamente, y expresar es existir en la permanente comunión con los otros asumiendo y creando sistemas de símbolos expresivos.

La existencia que hace al yo y al tú ser en la alteridad, en la distancia próxima de las diferencias, se mantiene y se “acorta” expresando con el logos, diciendo el ser común con la palabra, compartiéndolo en el símbolo que hace patente la constitutiva simbolicidad ontológica; es decir, con la palabra, fundamentalmente expresamos, no pensamientos o sensibilidades propias, sino la radical y absoluta incapacidad de ser a solas completamente. Sin embargo, también en la palabra se expresa la imposibilidad de una completa alteración “apropiada”, porque jamás se consigue la interpretación última, el entendimiento total con el otro en el diálogo fáctico. La empresa discursiva en que se empeña el ser en el habla para completarse no acaba nunca, porque ningún grado de complementariedad con el otro-yo colma al ser propio. *El ser de la expresión aspira a la comunión que asume como posible al estar en la proximidad; pero, al tiempo, esta aspiración ha de quedar frustrada en*

36. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, p. 45.

una distancia que no dimite ante el logos. A fin de cuentas, la comprensión del otro-yo está hecha de la distancia que lo separa del yo, y no sólo de la cercanía. El otro es otro y para apropiárselo (apropiándome) es menester comunicar permanentemente el ser, porque comunicar es acontecer en el dar y recibir, ofrecer y poseer.

No hay manera, en fin, de complementarse sino es con la alteridad y la reciprocidad de esa parte del ser-sí-mismo que es el otro. La afinidad común entre los interlocutores es condición necesaria de posibilidad para la comunicación. Dicha afinidad se muestra, primero, como una predisposición o dispositivo atencional. Ser en lo común y existir comunicando se corresponden, porque la sola predisposición ontológica de la simbolicidad, aunque suficiente para el reconocimiento expreso de la mismidad del yo en la diferencia del otro-yo, no basta para la actualidad total de la contingencia del ser. Es preciso decir y decir más. La comunión entre el yo y el tú, no es en la afinidad callada, sino que disponen, asimismo, de un medio afín a los dos: el símbolo. Copresencia es correspondencia en la correlación simbólica: la gramática de la expresión concreta en que se despliega la individualidad como encuentro permanente con el otro. De ahí, se comprende que la simbolicidad o complementariedad es “pro-yecta”, constituyente de la presencia misma, porque siempre es insuficiente el ser de la expresión en sus expresiones, porque tiene que permanecer expresando, abierto, creando símbolos para estrecharse al otro-yo, entregando y recibiendo el ser en aras de complementarse en su individualidad.

Sin embargo, ninguna expresión concreta ni la conjunción de expresiones, ningún encuentro realizado en la avenencia del otro logra dejarlo todo dicho, porque ninguna expresión silencia en la completud el ser del ente que no puede ser sino hablando simbólicamente, y que en cada expresión deja impresa la forma de su ser. Esta autoría del ente en su mostración expresiva firma y confirma con el otro-yo lo que es en cada expresión, en virtud de que ésta no sólo patentiza lo que es él, sino asimismo su contingencia (lo que no-es, lo que pudo haber sido y lo que puede ser).

Si bien es cierto que cada expresión muestra el ser íntegro del ser de la expresión, ahora entendemos que esa integridad, no consiste en un ser completo por sí (idéntico), sino que es y no-es, y en cada expresión lo que busca es completarse con su *symbolon*. El no-ser complementario del yo es la ausencia de una consumación ontoló-

gica que pueda darse con la presencia del ser en el otro, hacia la cual se proyecta cada expresión. El anhelo, el afán por el otro, tiene su condición de posibilidad en la imposibilidad de una completa identificación del ser con el ser, de ser plena y absolutamente actualizado el no-ser con el otro-yo.

Esa imposibilidad, como hemos dicho, y venimos corroborando en el fenómeno mismo, es positiva revelación en la relación de complementariedad y comprensión entre el yo y el otro-yo. El ser de la expresión es permanente relatividad (alteridad y apropiación) en la que produce su mismidad como obra de actualización y transformación de su ser, que concreta en el orden de la comunidad expresiva, en el mundo en el que siempre está dis-puesto (mundanidad).

Este es el ser que crea símbolos (expresiones concretas con intención comunicativa y contenido significativo) para expresarse en el encuentro del otro, porque él mismo es “sym-bólico”, porque cada ser de la expresión es símbolo.³⁷ Esta relación es literalmente diá-léctica, porque se da en el dinamismo del logos en el que la expresión del otro complementa, en alguna medida, el “vacío” del yo, ese no-ser que es constitutivo. El dinamismo no es únicamente “externo”, en la interrelación de compartir un *situs* espacio-temporal del yo-tú, es en el ser mismo como reciprocidad del ser-yo que va cambiando a medida que cambia la relación con el tú y a medida que el ser-tú difiere, a su vez, en el encuentro cara a cara del logos en la temporalidad. Se trata, pues, del carácter dialéctico del acontecer ontológico del ser de la expresión: el acto de ser se manifiesta como la actualidad permanente de los actos expresivos que moldea la individualidad, pero la actualización no es completa sin la acción con y en el tú. Así, la complementariedad ontológica de la copresencia se manifiesta en la pluralidad y diversidad de modalidades dialógicas para la coexistencia. El acontecer dialéctico evidencia su funcionalidad vinculatoria de facticidad en la intercomunicación: el yo y el tú no son suficientes,

37. En el acto simbólico la intencionalidad comunicativa se desdobra: a) en tanto que todo símbolo es un instrumento de comunicación expresiva supone siempre a un otro, un destinatario a quien va dirigido, por cuanto se revela como intención de ser con el otro-yo; y b) la intención expresiva no llegaría a cumplirse si el acto simbólico no estuviera dirigido sobre *algo* que es el objeto de la intención significativa, lo-otro expresado. Aquí nos centramos en la intencionalidad primaria que se dirige a un *alguien* más que yo. El objeto intencional del símbolo, aquello que es objeto en sentido estricto, por ser realidad definida por la expresión, la realidad común señalada que es objeto de la metafísica en el contexto del conocer.

ni pueden serlo, por eso deben hacerse presentes permanentemente, alterándose mutuamente por las expresiones.

Positivamente, lo primero conocido es la forma común de ser, pero esto no basta para conocer al otro-yo en su individualidad, ni para que él conozca todo lo que es el yo. Existimos *enterándonos* el uno del otro y con el otro tenemos que expresar para “enterar” el ser con el otro, pero en ese acto diversificamos los sentidos en la presencia “dicha”. Diversificación que consiste en i) la actualización de las expresiones decididas para decir el ser, se efectúa irremisiblemente con el logos que es ambiguo por la carga plural de sentidos que tiene; ii) la ambigüedad propia del logos abre posibilidades de interpretación sobre lo que quiere darse a entender en lo declarado del ser; iii) el ser dado a entender es siempre en la dádiva a un alguien que es escucha expresiva diferente del yo, y que en sí mismo lo enriquece con otros sentidos en la dicción responsiva; y iv) toda actualización expresiva deja pendientes otras posibilidades del decir el ser y de decir-se de otra manera. Por lo que en la existencia se dificulta la unificación entendida, la reducción del sentido del ser dicho entre el yo y el tú, *quienes* son ópticamente en la complejidad de la actualidad y la posibilidad que se abre en cada presentación del ser, porque cada una de éstas diversifica el sentido para ser interpretada, no sólo ahora, sino que está en relación con los actos del ser pasados y venideros que sustentan mundanamente cada dicción-interpretación.

En verdad, no se acaba de entender a cabalidad al otro, no terminamos por enterarnos bien a bien quién es, ante las diversas posibilidades de decir y de ser. Esta diversificación de las expresiones actuales y posibles del ser de la expresión, en la copresencia dialógica, así como la actividad hermenéutica natural (la interpretación que indefectiblemente sobre ellas damos), se fundamenta en la previa y fundamental identificación de la forma común de ser que está patente en la expresividad —misma que no requiere interpretación alguna, sino que es condición de cualquier interpretación en el reconocimiento inmediato. El ser-expresión no se interpreta en la apodicticidad: *hay expresión y está a la vista*. El entendimiento primario existe en la comprensión de la copresencia expresiva, ciertamente el grado y cualidad de entendimiento a que se llegue en el diálogo fáctico, en los acontecimientos de la exposición concreta del ser, dependen de factores accidentales o de limitaciones esenciales en la expresión, pero

ni siquiera esto invalida el hecho de que el yo-tú se encuentran ya en el entendido de que su ser es expresión.

El otro-yo siempre está en posición ontológica como una presencia real o potencial para mí, en él reconozco una manera de ser posible. Por lo que no es ontológicamente extranjero de la forma de ser del yo, ni absolutamente extraño para mi existencia. Estamos siempre en disposición de complementariedad al ser proximidad ontológica. Debido a ello, la *dis-posición* atencional y la intencionalidad ante el ser expreso del otro son primarias y no dependen de la “sym-páthica” *realización* existencial del encuentro fáctico con el otro. La aceptación y el rechazo del otro, el logro o lo malogrado en el encuentro son posibles por el fundamento de todo posible encuentro, que es la disposición, como un encontrarse con el otro.

La dialéctica de ser en el diálogo es evidencia fenoménica: “estar en diálogo” es forma permanente y constituyente de ser-expresivo; sin embargo, el “estar” no es una posición estática, sino que es la institución dinámica “en el diálogo”, en el transcurrir en la alteración de ser y no-ser por la relatividad del yo-tú. La permanencia del *encontrarse* en diálogo es en la permanente *búsqueda* para complementar el no-ser del ser que soy con el tú, es en la yección ontológicamente expresiva (expectante y dis-puesta en la forma del anhelo por el otro) de lo que se posee y carece, con lo que se puede tener: ser en el tú. Encontrarse en el diálogo, pues, como reconocimiento expreso de la presencia diferente del otro es el reencontrarse consigo mismo del yo.

La eminencia ontológica de éste ente que es en el orbe de lo entitativo, el ser que habla del ser a otro, que se busca en la escucha y la correspondencia del otro-yo para hablar de *lo que es*, diversificando la *presencia* en las maneras de presentar y presentarse, esta eminencia, pues, se cifra en aquella contingencia simbólica de su ser dialéctico, por la cual es imperioso ser en el diálogo como la forma del *encontrarse* siempre dispuesto. Es patente que la disposición expresa no se somete a una actitud óntica que tenga que ver con ciertas preferencias o postergaciones hacia determinados individuos o determinadas situaciones; no se trata, pues, de predisposiciones existenciales como modos ocasionales de estar en una situación, mejor dicho, en circunstancia con el otro. “Estar dispuesto” es una posición ontológica en la simbolicidad del ser, es la expectativa de receptividad y correlatividad ante el aparecer diáfano del otro-yo en la expresión. La comunidad

expresiva está predispuesta ontológicamente en esta receptividad.

El “estar dispuesto” es una evidencia fenomenológica en el ser de la expresión; el ser inexpressivo es “puesto ahí”, su presencia no dice, no es un decirse, sino que se *da al decir*; mas el individuo expresivo pone y pre-dispone su ser en la expresión concreta al otro, a la mirada declarada del otro.

El individuo, en tanto que ser de la expresión, adopta frente al otro-yo, una modalidad de correspondencia dialógica en el sólo estar presente. Esto es lo que ya hemos visto: la correspondencia no esta sujeta a predilecciones personales ni a las impresiones favorables que el tú deja en el yo en la relación de expresiones concretas. La disposición y el encontrarse con el otro en la familiaridad o proximidad ontológica (*symbolé*) no es *per se* garantía de una concordancia existencialmente positiva (*symbasis*).³⁸ Aunque la simbolicidad dialéctica radica en que

38. *Vid.*, E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p 228. Entiéndase que no afirmamos aquí un vano optimismo dialógico de *fratercentrismo* en aras de un humanismo. La comunidad expresiva (“humanidad” si se quiere entender así) parte de esta complementariedad ontológica positiva, del encontrar-se en diálogo, que posibilita todo encuentro dialógico, el cual, se entiende, no tiene porque ser (de hecho no es) siempre avenencia de las diferencias existenciales. La estructura ontológica, como un encontrarse en la copresencia del otro, es indicio de la posibilidad del ser de la expresión, de ser más en el encuentro con el-otro, de actualizar su no-ser posible como reconocimiento mutuo, de ser más como actualización y apertura de posibilidades en la vida y la historia; en fin, como un mirar compartido en la facticidad del encuentro que permite, por el diálogo, mantener las diferencias en la mismidad. Pero esto es una posibilidad, es parte de la contingencia del ser de la expresión (apertencia), como se ha señalado, y quien dice posibilidad de “ser más”, dice posibilidad de “ser menos”, de tergiversar el encuentro como desencuentro, de hacer del otro un extraño en el mirar objetivizante que oscurece la diafanidad propia de ser-expresión. Si bien es cierto que la comunidad ontológica de la expresión no se rompe en tanto que refiere a una estructura ontológica por la que el ente no puede ser sino lo que es, la comunidad expresiva existencial e históricamente presente con sus modos compartidos de ser, cambia para “menos” en los desencuentros que en última instancia se dan por la posibilidad del encontrar-se en la copresencia ontológica. Afirmamos que “la comunidad ontológica de los hombres no requiere o no impone un estado presente o futuro de avenencia en sus actos y propósitos [...]. *La comunidad es la hermandad ontológica, no es la concordia existencial*”. (*Los principios de la ciencia, op. cit.*, p. 291; el subrayado es del autor). Así, nada está determinado, dado de antemano en la existencia individual y comunitaria del ser de la expresión, por lo que la responsabilidad es mayúscula en cada acto que es actualización en el encuentro con los otros en el comportarse. Los individuos expresivos estamos dados en la forma común de ser, en la complementariedad, pero, la comunidad que de ella surge en las relaciones que se establecen, no asegura una ingenua hermandad, aunque nos pone en la posibilidad latente de ser más con los otros, lo cual acontece temporalmente, históricamente.

el yo se reconoce a sí mismo en el otro-yo, por el carácter simbólico mismo se mantiene ontológica y existencialmente la irreductible alteridad que existencialmente lleva a la relación interexpresiva de ex-posiciones autónomas, que pueden resultar desavenientes, mas no independientemente.

Antes bien, lo que permanece es la aspiración, el afán constitutivo de la comunión con el otro. El ser de la expresión está constitutivamente conformado en la disposición de ser con el tú. Expresión es disposición ante el encuentro con el otro. El ser de la expresión es el ente constitutivamente “dispuesto” (abierto y posible) a la alteridad ontológica y existencial. En definitiva, el reconocimiento del otro, como un otro-yo expresivo, no es una selección sujeta a la simpatía o antipatía, esto viene después. Lo primario es el estar dispuesto en la inmediatez de la copresencia expresiva que se adopta sin previo o ulterior análisis de las expresiones concretas.³⁹

Se busca en el otro el “fragmento” del ser que no se posee, y que con su presencia el otro exhibe como pertenencia suya y posiblemente mía. Así, la parte de no-ser que nos constituye buscamos actualizarla, saciarla en la avenencia existencial de nuestro diálogo con el ser que nos es próximo ontológicamente. Porque “claro es que hablar es buscarse a sí mismo en el otro, lo que significa que la mismidad implica la soledad [óptica, circunstancial], y al mismo tiempo el afán de salir de ella. Esta es la trágica paradoja (de la cual

(La proximidad ontológica no incumbe únicamente al “tiempo” presente, sino que se explaya en pasado y en el presente venidero como posibilidades “mundanas” de ser.) De tal manera, la fenomenología ontológica ha asumido, por la obligatoriedad apodíctica del fenómeno, como parte del giro contemplativo la “vuelta al otro”; así en las diversas posturas al respecto guardan en común la relación hacia la correlatividad del ser de la expresión con el otro-yo. (*Vid.*, Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977; *Humanismo del otro hombre*, Madrid Caparrós, 1993; y *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974; asimismo, *vid.*, Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1941-1942, p. 334 *et seq.*)

39. Es evidente de suyo que si la copresencia dialógica, en su carácter ontológico de identificación apodíctica de la alteridad del tú, es invulnerable y no requiere interpretación, luego, el *item* o factor de la dialéctica, como elemento del sistema para dar razón del acontecer del ser de la expresión, no requiere de la hermenéutica, o al menos no a estas alturas. Parece ser que estamos a un paso de la evidencia de la interpretación de las expresiones del otro y del yo en la interrelación dialógica. Por tal motivo, debemos mantener la expectativa para lo que pueda ofrecer el fenómeno de la expresión en la relatividad de comunidad y con-sentido en las expresiones de su ser.

queremos librarnos hablando y hablando)”.⁴⁰ Pareciera como si las palabras, como si este hablar y hablar, esta dicción en la existencia, de la existencia, no terminara de llenar el no-ser que en nuestra existencia se exhibe como una ausencia y un afán de ser, como una soledad que se busca curar con las palabras para ser más con el otro. Frente a la ausencia que exhibimos y sentimos, el prójimo se presenta como esa parte del ser carente: somos en la dialéctica simbólica de la *ausencia* revelada de nuestro ser y en la revelación de la *presencia* del ser del otro-yo. El ser se cura con palabras, porque el anhelo de ser completos es como aquel anhelo amoroso en el dar, el recibir y el declarar. En ello tenía razón Platón, al sostener que “es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos, y curar la naturaleza humana”.⁴¹

La cura del no-ser y el cuidado del ser propio del yo, cifra toda su actividad expresiva, todo afán de encontrarse consigo mismo en el diálogo como “apropiación del otro-yo”. Este anhelo de apropiación, que es connatural al ser de la expresión, no es, como hemos afirmado, la enajenación del ser propio en el otro-yo ni del ser del otro-yo, sino que apropiación es ser más uno mismo en la apertura como dádiva del ser al otro que es diferente y me da de sí. Dar y ofrecer, apropiarse, es estar en la mutua comprensión del yo-tú, en las posibilidades de ser y hacer para el yo que son ajenas y propias a la vez, próximas, por el ser y no-ser común que les hace a ambos ser-expresión. En lo tocante a esto,

la condición de que el tú sea, en principio, apropiable, reside en la propiedad de su ser que es invulnerable e inalienable. La mismidad es propiedad ontológica: cada hombre es él mismo y sólo él mismo. Complementariamente, el yo sólo puede adoptar la posición existencial de la comprensión (o de la incomprensión: de la aceptación o del rechazo) desde el nivel interno de su propia mismidad irreductible.⁴²

Existimos en la dicción del ser porque no hay otra manera de ex-tender el *trato* con el otro, de llegar a él y al yo mismo, sino es en el contrato del darse a entender para apropiarnos de lo que somos y como somos, en el encuentro expresivo del diálogo. Y esto es debido a que la expresión es el forma de darse en la existencia que invita a la respuesta

40. E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México, UNAM, 1990, p. 46.

41. *Banquete*, 191 c-d.

42. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, op. cit., p. 290.

y solicita la entrega del otro en su *expresión*. El darse ontológicamente es la apertura del ser al otro en la exposición, por el *ofrecimiento* que, a su vez, se abre para *recibir* la mismidad propia en el otro-yo, que es afirmación y con-firmación del ser en correlación simbólica “yo-tú” acontecida en el diálogo. De tal manera, este es el carácter estructural ontológico del diálogo, *fundus* de toda relación fáctica en las formas simbólicas de expresar, en virtud de que

Toda forma de diálogo es como un con-trato existencial. Pues *symbolon* significa también cooperación o contrato, pacto, tratado, reunión y vínculo. El hombre es un ser que existe contractualmente con su semejante, crea múltiples formas simbólicas de vinculación con él, mediante la comprensión común, no sólo porque con el símbolo efectúan ambos una referencia unívoca a la realidad común significada, sino porque la comunicación revalida el nexa contractual constitutivo.⁴³

Ciertamente, es una evidencia que ser-expresión es, en su facticidad, un individuo único, singular e independiente constituido en *su* mismidad y diferencia. Pero, probablemente ese rasgo de independencia no sea tan exaltado como para afirmar una total y completa independencia de su ser y su hacer.

La individualidad que guarda la mostración del otro y la peculiaridad expresiva de sus actos es lo primero que percibimos y es lo que nos permite afirmar que es ser de la expresión. La particularidad de su vida individual transcurre en las diversas correspondencias de la mismidad, en la autorreflexión y la autorresponsabilidad de sí mismo (que van desde los actos singulares ocasionales, hasta la actualidad de su ser en la consciencia de una autonomía en las decisiones voluntarias), y que configuran toda su vida personal en la unidad sintética, mejor dicho, integral y dispuesta a conformarse como un yo-mismo libre y autónomo, que aspira a permanecer en sí mismo.

Pero todo ello ocurre ya dentro de la correlación inquebrantable y necesaria *inter pares* y dentro de su conformación en la tradición de las comunidades expresivas que han predispuesto para los individuos modos de ser posibles y actuales, de crear la individualidad (lo cual es patente desde los sistemas de símbolos o lenguajes expresivos con los que se expresa concretamente el ser individual en el mundo). Ese vínculo de singularidades y “autonomías” entre individuos expresivos, creado en las relaciones existenciales por los modos ónticos de expresar,

43. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 228.

es bajo la necesidad y el afán ontológicos de complementarse en una actualización cada vez más plena de lo que se es en sí mismo como sí mismo, y únicamente, en cuanto complementariedad, ese vínculo puede darse en comunidad.⁴⁴ Porque en todo caso, las diferencias expresivas, constitutivas de la singularidad óptica, son en la manifestación actual de la forma común de ser-expresión: cada individuo expresivo representa con fidelidad invariable la forma común, no porque sea equiparable a cualquier otro individuo sino justamente porque no lo es. Asimismo, en cada expresión queda manifiesta la forma común precisamente porque toda expresión es singular y reveladora de una diferencia existencial del yo con el tú. Lo que ofrecen en común el uno y el otro es el hecho de que cada uno es revelación de su ser, de una forma de ser que permanece estructuralmente como fundamento de toda transformación en la relatividad existencial comunitaria. De ahí que en la singularidad expresa, cada individuo revela la interdependencia *ontológica* con el prójimo “ante quien” se muestra.

Las relaciones *ópticas* de la singularidad autónoma —mas no totalmente independiente— del yo en la facticidad, sólo son posibles y tienen sentido por esa necesidad del no-ser constitutivo en la contingencia fundamental y complementaria del yo con el tú que los hace ser-en-comunidad (y no en la mera congregación yuxtapuesta de individuos), que los llevan a mantener y recrear necesariamente la comunidad simbólica o expresiva, como modos compartidos de existir en la facticidad de expresiones concretas de ser-mundo.

Si la mismidad del yo es en el diferir con lo que es consigo mismo y con el otro-yo, simultáneamente, es patente, entonces, que no hay un abismo en la supuesta autonomía de los actos ópticos, porque el “yo” es en la unidad común del compartir co-activamente, de ser-en-comunidad. Se comprende que, en la dialéctica de la expresión, comunidad e individualidad no son contradictorios, antes bien, toda individualidad es en un proceso de diferenciación y ganancia de mismidad individual; en relación con la comunidad expresiva y ontológica, en virtud de que la individualidad *misma* es comunica-

44. En otro contexto, pero cercano a la interdependencia existencial y ontológica del ser de la expresión *vid.*, E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas, op. cit.*, p. 261 *et seq.*; del mismo autor *vid.*, *Meditaciones cartesianas*, 2ª ed., México, FCE, p. 154. Asimismo *Vid.* Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 292 *et seq.*; *vid.*, Jean F. Lyotard, *La phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 1949, “Introducción”.

ción e integración expresiva, por lo cual la comunidad no se explica como una entidad separada del acontecer de la individualidad, aunque tampoco se reduce a la reunión de las individualidades sino que es *en* la relación, en el acontecer compartido como un hacer (*munis*). Acontecer en el encuentro copresencial es el surgir comunidad, porque ésta se realiza en la medida de la diferenciación y los nexos expresivos de sus integrantes.

Así, por la expresión, el yo y el tú se singularizan expresando, y expresar es activar y reactivar la comunidad expresiva en la manifestación de la diversidad óptica y la pluralidad histórica. Bajo este tenor,

La expresión es individualizadora: con ella el ente se afirma en su ser propio, pero esta afirmación de propiedad no logra, en definitiva, sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; la comunidad no se debilita al acentuarse las diferencias, cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreducible.⁴⁵

Por ello es que el ser-yo y el ser-tú, el ser de la expresión, no puede ser fenoménicamente al margen de las relaciones de ser-en y ser-con la alteridad, por la dádiva del ser en la insuficiencia que les es común en la forma de ser expresiva. Se comprende que el yo, en tanto que ser-simbólico-expresivo es desde sí relación en la mismidad y diferencia que es él, porque el “yo” implica las referencias al tú en el acontecer copresencial, a la comunidad expresiva y al mundo del acontecimiento fáctico de su ser, y al pleno del Ser.

Así, mismidad y diferencia son categorías fenomenológicas en el dinamismo de la copresencia expresiva. Cada individuo se individualiza en la existencia, porque lo dado en el existir dentro del orbe del Ser no es una individualidad propia y completa desde el origen, aunque, bien es cierto que, la indeterminación ontológica imposibilita que sea completa, pero va adquiriendo (*ktésis*) la propiedad de su ser apropiándose, alterándose en la alteridad complementaria. De tal modo, el yo que es cada quien, se hace a sí mismo al hacer de su ser-expresión propiedad individual que es diferente en sus relaciones expresivas en y con el otro-yo.

Afirmar ontológicamente que en su presencia el otro-yo es un complemento del yo, es decir, que en la apropiación por la que el tú está *en* el yo, no se trata de una enajenación de la presencia física ni

45. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 196. *Vid.*, M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, vol. II, *op. cit.*, p. 173 *et seq.*

de un “amor místico”. No se trata de anular la mismidad del yo para supeditarla a la diferencia que es la mismidad del otro. Viéndolo bien, la enajenación o apostasía del yo en el arrebató del otro es el *myein*, el cerrar los ojos y los labios, dar fin a toda interlocución, como si se tratase de *mytsein* (*mysterion*): hablar con los labios cerrados, musitar, murmurar, callar.

La carne expresiva del yo y del tú, el ser quienes son, en la expresión de su simple presencia expresiva, está irreductiblemente situada en su espacio-temporeidad; sin embargo, si no nos cuidamos de mantener la clara disposición ante el fenómeno, si descuidamos que la presencia es ya expresiva caemos en el problema de buscar el dar razón de cómo sería posible que cada quien, en su propio sitio “corpóreo”, lograra comunicarse fácticamente *a través* de esa estructura carnal. No obstante, y es patente que ante la apódeixis del ser de la expresión en su logos encarnado no hay mediación ni el problema de un yo interno que tenga que salvar el obstáculo del “cuerpo” atravesándolo con lo que se quiere “expresar”, salir desde un “interior”.

El yo es *diaphanés* en la relación inmediata con el tú, en el reconocimiento de la común forma de ser revelada en la presencia. Aquí está en *quid* de la apropiación: el tú está *en* el yo por ese reconocimiento inmediato, son *en* el nexó ontológico primario de afinidad o familiaridad ontológica y en las posibilidades comunes de ser diferentes, posibilidades actualizadas por cada uno de distinta manera que los hacen ser en la mismidad de su ser y en el diferir en el ser del otro. Por ello es que el yo en sí mismo no puede ser apropiado (com-prehendido) en el ser-para-sí, como, tampoco, puede revelarse, sino es ante el otro-yo quien se revela como a su complemento, es por eso que en la apropiación el yo com-prehende y se com-prehende a sí *mismo* como ser en y con el tú. Insistimos, no se trata, en modo alguno, de un desarraigo físico o místico del otro.

En el acto de apropiación, como actualización del ser, es efectiva ya en la apodíctica comprensión de la presencia real del otro, que se pone delante “dando la cara”, en la apófansis del ser, y se produce en la permanencia ontopoiética de la intercomunicación simbólica. Es evidente, la expresividad es la clave de bóveda de esto: no se trata únicamente de la expresividad del yo frente al otro, sino que es la expresividad actual y dinámica del ser del otro lo que impide la extrañeza o equivalencia ontológicas en relación con el yo, y lo que determina la forma de la mutua correlación dialéctico-simbólica de

mismidad y diferencia.

Lo que es y lo que hace el otro-yo es siempre algo que, en principio, el yo mismo puede ser y hacer, y sólo es com-prehensible lo que aquél *hace* y *es* en tanto que posibilidad para todo individuo expresivo. En nuestra relatividad percibimos nuestra contingencia, nuestra mengua de ser, ésta no es un vano sentimiento de melancolía, es la efectiva mostración de lo que somos. Sin embargo, somos una proximidad ontológica, somos en la proximidad, por ello es que entendemos que el tú no se construye ni se descubre, porque él se muestra en toda la diafanidad de su ser.

Metafísicamente, proyectar en una analogía el ser-yo en el otro para hacerlos entrar en vinculación sería un completo desacierto fenomenológico, porque el otro comenzaría en donde el yo acaba; sería una extranjería del otro y del yo. No sería, pues, una relación del yo con el otro-yo como tales, sino la reducción de las diferencias a la “mismidad de sí” de alguno de los dos. Se trataría de una supresión de la proximidad. Por el contrario, el ser de la expresión despliega su ser en la relatividad y contingencia dentro de la permanencia del encuentro en y con el otro. No es un encierro metafísico, es la total apertura.

Ahora bien, en el coexistir de nuestra facticidad es posible, y de hecho se da, la reducción *existencial* de la alteridad del otro en la vulneración de su ser diferente por la reducción objetivante del “yo”, lo cual altera, aunque sea temporalmente, la relación dialéctica en la conformación ontológica: las posiciones se diluyen en la unificación o equivalencia del yo respecto del otro-yo. El “otro” deja de ser un “yo”, deja de ser un *symbolon* para convertirse en la secesión de lo complementario, quedando el residuo de la pura ajeneidad recíproca en la existencia compartida. Quiere decir esto que el yo y el tú dejan de ser *com-prehensibles*, porque se han disipado ónticamente las notas distintivas en las que se manifestaba la propiedad de ser sí mismo con y en las diferencias. No dar de sí, no decir-se ni dejarse-decir dialógicamente, en la apropiación comprensiva, es ser existencialmente in-comprehensible, con lo que yo-tú se reducen a una otredad con la cual ya no pueden complementarse, reconocerse en el ser común.⁴⁶

46. Desde aquí es visible pensar los breves ónticos de la interrelación expresiva de individualidades de acontecimientos como son: la xenofobia, el etnocentrismo, el clasismo, la opresión de género, etc. El diálogo fáctico alberga la posibilidad de violencia al otro, de injusticia, del desprecio y menosprecio que va desde las actitudes

En todo caso, pues, lo común es lo que comprenden el uno del otro como lo ontológicamente propio en la relación de copresencia que se establece, mucho antes de cualquier reflexión o hermenéutica natural sobre modos de ser óntico-individuales. Así, apropiación es comprender y no aprehensión del otro.

El dato de la expresión, el darse expresivamente desplegando su forma de ser tan inmediata e inequívocamente es —como hemos visto— suficiente para que la identificación ontológica sea invulnerable, definitiva y diferencial. Esta identificación del ser del ente que me es semejante por su manera de hacerse presente en el orbe del Ser, esta identificación inequívoca es, pues, la afirmación de él desde sí mismo y la confirmación por el yo como un ser-próximo, porque la implicación metafísica de otro-yo está ya implícita en el acto primero

más cotidianas (desde el simple mirar y la exclusión espontánea) hasta los extremos fundados en prejuicios de toda índole. A estas alturas de nuestro andar en el fenómeno dialéctico de la expresión nos es posible advertir en qué consiste ese “ser menos” en el ser con el otro. Es claro que el otro es distante en cuanto es otro existencialmente, pero es ontológicamente familiar respecto del yo, es un otro-yo complementario. Por esto, su com-portarse con respecto al yo nunca es indiferente o ajeno, sino que hay una alteración que aumenta o mengua la propiedad interior del yo y del otro mismo. “Ser menos” es la enajenación, no la privación o aprehensión del ser, sino la privación por el otro de la propiedad, de la mismidad, al ser privado de los existenciales medios expresivos de mantener y desplegar su ser propio. Todo venir a menos es una alteración negativa, sufre una mengua de su propiedad, de la potestad de sí. Por lo que la mismidad menguada no tiene la misma forma y cualidad que hubiera tenido sin la alteración negativa en la alteridad del otro. Son pues, los desencuentros que hacen mella en el ser del ser de la expresión y que dejan improntas no sólo individuales, sino comunitarias y comunitariamente históricas. El ser no olvida, y su memoria no es sólo en el grato recuerdo. Es verdad: la co-respondencia en nuestros tiempos da claros indicios de un detrimento de la capacidad del decir y el escuchar, del acto darse y poseer en la vinculación que es propio de la dialéctica del *lógos* (de la expresión); pero la relación no se suprime por el quebranto, cada vez mayor, de ver al otro como otro, como un *proximo*. Dignificar la vida es dignificar, “fecundar” la comunión y la comunidad. “Encontrarse” existencialmente en el diálogo porque así afirmamos nuestra individualidad y proximidad. Pero, a fin de cuentas, el problema es el diálogo ontológico, la simbolicidad, porque asombra el acontecer del encuentro, no como el fin de la jornada, sino como el camino que emprendemos para transitar en común por la palabra que es expresión, que *es* lo que somos. Bien es cierto, que no se halla entre los objetivos de la ontología fundamental que aquí se transita, ni de la fenomenología del sentido, restablecer la responsabilidad ética, aunque esto puede considerarse apremiante en la situación actual, cuando esa responsabilidad se ve sustituida por los intereses de la utilidad del otro. Es fundamentalmente preciso redimensionar, sin tintes ideológicos, la evidencia del otro por cuanto otro-yo en el encontrarse dialógico, la responsabilidad ética emergerá por sí y será posible su estructuración (en la eticidad del sentido) por la filosofía de la expresión.

del ser de la expresión que es su presencia *ante alguien*, la cual no puede quedar circunscrita a la entidad del ente expresivo.⁴⁷

Existir expresivamente es “estar- en-diálogo” es, pues, la superación de la propia individualidad, no por decisión, sino por la trascendencia del propio fenómeno del ser en la presencia ante alguien por cuanto inmanencia en la forma de ser. El ser “en cada caso mío” es actualidad “nuestra”, en la apropiación-alteración del y con el ser del otro-yo. Todo acto de comprensión o apropiación, así como todo acto de comprensión e interpretación fáctica, es limitado: la dádiva del yo y el tú es, en cada expresión, limitada (porque limitados son el ser del ente expresivo y sus modos ónticos de expresar e interpretar el sentido de lo expresado) de lo que puede dar y de lo que recibir cada uno en el diálogo concreto.⁴⁸

Así, la apropiación es en el acontecer permanente de una existencia que necesariamente debe prolongarse en el diálogo como acto verbal, en el que el logos establece un acercamiento, pero, a su vez, una distancia con el otro; se trata de ser proximidad. Esta es la relación dialéctico-expresiva en la que, no se completa nunca la carencia, sino que se mantiene la tensión e intención inmanente de la relatividad de

47. De no darse esta relación dialéctica, de no enterarse el yo en el tú, en el diálogo, de no comprenderlo al “ponerse en su lugar”, ¿cómo se explicarían las relaciones fácticas que patentizan esta evidencia de comprensión e interpretación, como son la educación en la incorporación de perspectivas ajenas (históricas y culturales); la historia con el entendimiento del pasado; la tradición, por cuanto continuidad de distintas situaciones históricas? La realidad de la interrelación correlativa como acontecer del yo y el tú (ya sea individual o comunitariamente) es una evidencia que da razón del *factum* de nuestra realidad cotidiana.

48. Este es un hecho que ha llamado mucho la atención a la ontología hermenéutica y a la hermenéutica exegética de los textos (no sólo de escritos, sino en tanto relaciones de sentido que se atiende a los *textos* sociales, históricos y, en algunos casos, hasta el cosmos natural). Como es sabido, el problema del texto y los límites de lo que “dice” está “determinado” por la apertura de sus sentidos, porque no sólo depende de su intertextualidad —que en sí misma es ya diversidad de sentidos, por la polisemia del logos— sino que se abre también al contexto en que fue expresado y en el que es escuchado, leído. El texto como expresión y su productor expresivo no son por sí en la semántica de su decir, sino que son también en la trama de lecturas y “escuchas” de su sintácticas y pragmáticas (históricas) maneras de presentarse. Habida cuenta es que esa presentación depende de ante quien se presenta, es decir, está en los límites de la presentación y de lo que se comprende. Toda interpretación es limitada, mas no acabada. Problemas estos que son tarea de la filosofía de la expresión en su carácter óntico, y por lo que a la ontología se refiere nos limitamos a las evidencias que el fenómeno de la expresión presenta en el acontecer (sentido-interpretación y mundanidad) para la hermenéutica ontológica y no como estructura metodológica de la actividad exegética.

los elementos en relación: los seres expresivos. El ser de la expresión existe en la dicción próxima de su ser, existe en la constante y positiva tensión de la simbolicidad manifiesta en la lejanía-cercanía.

§ 18. La comunidad expresiva y las formas simbólicas

Toda dicción de la simbolicidad del ser es expresión concreta se organiza en un sistema simbólico: el lenguaje articulado como un orden de sentido y significaciones comunes que se expresan de manera diferente por cada individuo y cada comunidad expresiva históricamente determinada.⁴⁹ Las comunidades expresivas concretas son cambiantes, históricas, ya que de manera comunitaria el ser de la expresión manifiesta en las relaciones de vinculación, formadas por los actos expresivos, la constitución de ser carente y el afán de su contingencia. En la ontología del ser de la expresión, el concepto ontológico de *comunidad* da cuenta del dato de la relatividad expresiva en la facticidad de la intercomunicación simbólica. En la actualidad de la contingencia de ser en y con el otro-yo la coexistencia patentiza.

49. Los sistemas simbólicos van desde las formas prácticas de la cotidianidad, hasta las formas más acabadas como son la religión, poesía, música, mística, filosofía y aun la beligerancia de un logos pervertido (como se muestra eminentemente más de las veces en la política). Estos sistemas de símbolos expresivos o formas simbólicas, son expresiones de los modos de ser de la individualidad y de las maneras de ser compartidas la alteridad en la comunidad expresiva. Como se ha mostrado, los individuos y la comunidad expresiva no sólo están determinados espacio-temporariamente como una sucesión determinada de ser-ahí, sino que individuo y comunidad (en el orden del ser de la expresión) determinan con sus modos de acontecer sus maneras de ser, es decir, con sus acontecimientos manifiestos como sistemas simbólicos establecen las relaciones entre i) cada individuo consigo mismo, ii) el individuo con la alteridad, recreando la comunidad expresiva, iii) las comunidades determinadas históricamente con otras, ya sea en la conformación de tradiciones o en el diálogo con comunidades culturalmente distintas, y iv) la relación con la realidad entitativa y con el Ser; todo ello simultáneamente. De manera radical, la identificación de una manera de ser histórica de la individualidad y de la comunidad expresiva se establecen a partir de esos modos de relacionarse del ser de la expresión en la creación de símbolos con los cuales se entiende en el mundo (como sistema de relaciones de sentido en los símbolos expresivos); pero estas relaciones dinámicas no se establecen únicamente en un tiempo histórico determinado. Los sistemas simbólicos son nexos dialógicos, no únicamente al interior de la comunidad que los crea, sino que ellos promueven cambios en relación con los individuos y la comunidad expresiva pasados y venideros. El carácter dialéctico del ser simbólico, que es el ser de la expresión, se abre en la temporalidad con la palabra, el diálogo se explaya por la palabra a través de la historia, dejando impresiones en las posibilidades del no-ser actualizaciones en el ser de la expresión y abriendo otras.

La búsqueda de dejarse totalmente dicho.

Es esta búsqueda la que

se ha consolidado en la historia con la participación de varias formas verbales diferentes. Esta participación es solidaria. El hombre, sujeto de la historia, no es tan sólo aquel ente que tiene la peculiaridad de pronunciar palabras, sino el que forma con ellas la base de su existencia [...]. La obra histórica de la cultura no es sino un complejo organismo de expresiones, el cual abarca desde la mística hasta la política, pasando por la literatura y la ciencia.⁵⁰

Las formas simbólicas, como modos dialógico-existenciales del ser de la expresión para expresarse y expresar lo otro. La actualidad de estas formas, y la actualización permanente del acontecer del ser de la expresión en ellas, transforma históricamente los modos de relatividad y alteridad expresiva como acontecimientos de la alteración del ser. La estabilidad de los sistemas estriba en su unidad de común sentido, que es expresión de los modos de existencia simbólica, los cuales se organizan dialógicamente como formas o sistemas coherentes de presentar el ser y de presentarse a sí mismo en una comunidad determinada históricamente. Ningún símbolo se da aisladamente.⁵¹

Cada *forma* simbólica es formativa y su vigencia dialógico-temporal concreta el doble carácter comunitario del ser de la expresión, a saber: el de aquellos que se comunican mediante *un* lenguaje común que abre un horizonte de comprensión del mundo para concebirse comunitariamente en él (*idioma*), y la comunidad de todos aquellos que comunican y comprenden, actual o posiblemente, el ser simbolizado en común por el lenguaje, en una comprensión comunitaria más fundamental, aunque no más culminante, que todo carácter idiomático. Entendemos que más que un simple producto cultural, las formas simbólicas son funciones existenciales comunes, a las que responde cada forma y modalidad simbólica. Toda forma simbólica es un *factum* o producto del ser-expresivo para el ser-expresivo.

Expresar, hablar a otro siempre de lo mismo (del ser ontológicamente común y la común realidad ontológica) y de distinta manera, no es un accidente del ser-expresión, es una alteración en los modos de ser por las actualizaciones del no-ser y la apertura de nuevas

50. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, op. cit., p. 220.

51. C. ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, op. cit., § 39. "Quinta relación simbólica: el símbolo y sus antecedentes".

posibilidades para expresar y vincularse en la apropiación con el otro-yo y de lo-otro.

Por las palabras, por los símbolos que nos expresan en la incompletud, nos aproximamos más al otro “enterándonos” del él y aproximamos al “nosotros” lo-otro, lo inexpressivo al exponerlo en la comunicación simbólica. En la relación simbólica

se entienden los hombres, produciendo un repertorio de símbolos comunicativos y expresivos que les permiten mantenerse vinculados unos con otros. En verdad, su propia naturaleza simbólica los obliga a buscar vinculaciones, porque éstas nunca son definitivas, y es necesario reiterar el acto simbólico.⁵²

El símbolo participa de la contingente simbolicidad del ser de la expresión que es su autor. Precisamente, porque toda palabra es constitutivamente en la simbolicidad, la palabra no es autosuficiente, requiere siempre representar algo y representárselo a alguien más y, en fin, requiere de la palabra ajena para complementarse en el nexo comunicativo sin el cual ninguna palabra tendría sentido. Todo símbolo y toda forma simbólica son históricos, interdependientes y correlativos con otros, no sólo actuales, sino también con los pasados, porque cada uno proviene de sus respectivos antecedentes históricos que los han dotado de sentido como *facti* simbólicos del ser de la expresión. Por ser simbólico y temporal, el ser mismo que se forma y transforma con lo que produce, es ineluctable que sus productos acusen las variaciones de su acontecer mismo, su unidad, cambio, insuficiencia y relatividad en el sentido compartido. Al respecto, señala Nicol:

La correlación de sentido, dentro de una misma situación histórica, entre la ciencia y la literatura, la pintura, la religiosidad y hasta la política, es resultado de unas opciones independientes, pero que marcan una dirección coincidente. Esta coincidencia conforma la unidad de unos productos que, exactamente, no parece tuvieran relación directa unos con otros. La inter-relación, que parece inexplicable, se basa en el carácter simbólico o cooperativo de la función simbólica. El intérprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino.⁵³

Discernir el sentido de los actos simbólicos tiene como fundamento el

52. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 239.

53. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, op. cit., p. 265.

sentido del ser que está ya manifiesto en la actualidad de la presencia del otro-yo, que es simbolicidad del ser propio del yo. El sentido está en la visión del otro, en donde coinciden lo revelador y lo revelado, la intención y la atención en la revelación: el coincidir en el ser y el compartir del ser de lo expresado, de aquel que expresa y ante quien se expresa.

El sentido de todo lo que tiene sentido encuentra su tierra propicia aquí, su *fundus*. Aquél no se produce como una esencia escondida en la realidad, el sentido es *dictado* en la realidad por la presencia expresiva que da sentido a su presentación en el acontecimiento irreductible del acontecer de la diafanidad lógica de su ser, dialógica de la mismidad y diferencia. El sentido está ya en la interexpresividad inmediata por la manifestación cercanamente visible y, al tiempo, lejana del ser del yo-tú en lo que dice y en lo que deja-decirse.

El sentido en las palabras es posible porque son producto del ser que es posibilidad como apertura de expresiones diversas que han transformado la forma común de ser en el darse. El sentido es constituyente, el ser de la expresión es el ser del sentido: la actualidad de los modos expresivos y los símbolos empleados ofrecen la posibilidad de más de un sentido. Ésta no es una mera cuestión lingüística o un problema de semántica, es metafísica, porque la presencia simbólica de cada individuo expresivo expone siempre ante el prójimo una interrogante en la expectativa existencial de saber quién es y cómo es en sus actos expresivos.⁵⁴ Ciertamente, contamos con la identificación primaria del otro como un otro-yo y de la mutua disposición para enterarse uno del otro y con el otro, pero la seguridad de este reconocimiento y disposición mantiene la latencia de una incertidumbre: de no saber cómo será el otro en la permanencia de su ser expuesto.

Así, la comunidad expresiva es la comunidad del sentido en las actualizaciones del ser y no-ser que dejan siempre abiertas las posibilidades inmanentes de los actos originales, imprevistos en la palabra que enuncia el ser. Porque el ser no acaba nunca de darse, el sentido es la manifestación existencial en los símbolos, la apófansis de un ser que no es cabal ni definitivo y que para alterarse, en aras de la suficiencia, requiere compartirse. Ser en la común dicción, ser en la comunidad de la expresión.⁵⁵

54. *Ibid.*, p. 120.

55. En el diálogo, el logos acontece en el decir-escuchar, fluye y refluye al estar entrecortado por las preguntas con las que los interlocutores del diálogo cuestionan

El sentido es siempre compartido en la apófansis, en la referencia común y evidente de lo expreso: la simbolicidad del ser y el símbolo o palabra que enuncia el ser propio y lo-otro; pero esta patencia manifiesta en sí misma la posibilidad de haber sido diferente, de presentarse y presentar de otra manera. Se entiende que sin la interlocución expresiva, la expresión no tendría sentido, no tendría más posibilidades de hacer presente, sería pues, “el lenguaje privado” de un individuo aislado que se aboca a la determinación plena de su expresión y de lo expreso en los “símbolos” que produce en su aislamiento; y, sin un sentido compartido, el símbolo carecería de complementariedad comunicativa, no habría correspondencia dialógica, dado que sin alteridad no hay simbolización alguna que exprese a otra cosa como su complemento.

Ningún símbolo puede tener una relación interna consigo mismo, sin la correlatividad de referencia a la realidad y la corresponsabilidad ontológica y fáctica con el otro-yo para quien se articula la palabra. Así como el ser de la expresión no es en soledad, sino que es en la simbolicidad de su ser-próximo, asimismo, el símbolo que él produce no puede ser sólo como autorreferencia con lo cual cada perspectiva sería irreductiblemente individual.⁵⁶ Al respecto,

La alteridad y la relación, que según indicamos implica todo símbolo, es en este caso la alteridad del yo respecto del tú, la correlación ontológica entre el uno y el otro, y la relación de ambos con aquello que es otro porque es objeto de representación simbólica. Hablando de símbolos [...] pensamos nada más en ésta última relación, y no en aquella que la hace posible. Considerando a las dos, se confirma que en el mismo esquema del acto simbólico se combinan el simbolismo entendido como forma de ser del hombre, y el simbolismo como función lingüística o representativa.

la misma coherencia del discurso. El diálogo es, pues, un mensaje emitido, criticado, puesto a la vista de todos para la búsqueda de su orientación, de su sentido que se comparte. Los interlocutores que intervienen se congregan en la intrínseca relación de un mensaje con-sentido.

56. En esta relación dialógica acontece también el “dar a conocer” lo mentado en el contenido significativo que señala algo que es. Esto es parte del giro teórico en la comprensión epistemológica de la dialéctica que presenta Nicol. Como ya hemos mencionado esto desbordaría los límites de la presente investigación. Al respecto de la relación dialéctica y su trascendencia en epistemología remitimos a los textos de María Luisa Santos, “Realidad, evidencia y misterio: la dimensión dialógica en el sistema de Eduardo Nicol”, en *El ser y la expresión op. cit.*; “Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental”, en *Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica, op. cit.*, pp. 119-133.

”La relación simbólica entre el yo y el tú produce esa incorporación de algo más, algo ajeno a los dos a la cual llamamos objetivación. Nada es objeto sino en tanto que simbólicamente identificado y presentado.⁵⁷

Todo señalar la realidad en el símbolo viene signado por la intención de comunicar lo visto en la vinculación con el otro. El símbolo es un “producto” poético que, en la base de su posibilidad de ser en el mundo, está la simbolicidad ontológica; pero la manera mundana del símbolo se muestra en el resultado de su operación: la comunidad de lo representado y la reafirmación de los nexos de simbolicidad entre el yo y el otro-yo por el logos.

Por singulares y “privados” que sean los símbolos, ni estos ni lo que comunican pueden ser algo verdaderamente ajeno al otro si encuentran un poco de comprensión. El símbolo es siempre comunicación, vínculo de comunidad. Entenderse es siempre una acción transitiva, dialógica del ser del yo con el otro-yo, porque lo primero que revela el símbolo es que todo lo que *es* expresivamente en la presencia, es compartido. Justamente por ello es que la comunidad en la dialéctica de la expresión no se entiende ni como la pretensión de universal objetiva de una familiaridad impersonal, abstracta, ni en la concordancia unánime de los pareceres subjetivo-existenciales; sino

que el logos, *precisamente porque es expresivo y personal*, es nexo y vínculo y trasciende la soledad íntima. La existencia es una constante trascendencia de sí mismo, de su pura subjetividad; y no lo es tan sólo por el fluir del tiempo, porque el presente existencial contenga ya el futuro, como anticipación, sino porque la temporalidad misma del ser y esa anticipación se concretan real y primariamente en la palabra, el verbo, la expresión, el logos [...]. Cualquiera que sea nuestro modo de hablar, coloquial o matemático, el habla es siempre nuestro vínculo primario con los demás: ¡es la primera comunión del hombre!⁵⁸

La profunda seguridad que manifiesta Nicol para la comunidad de la expresión, la indubitabilidad que le otorga, no parte de una certeza teórica, parte, según se infiere, de la apódeixis misma del ser de la expresión. Todo logos es sentido compartido, con-sentido temporal en la forma de ser común del ser-expresión.

Todo sentido es en el acontecer por cuanto función originaria que se da en el diálogo, por el cual se expone el ser en el incremento de las

57. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 235.

58. E. Nicol, *La vocación humana*, op. cit., p. 321 (el subrayado es del autor).

posibilidades de hacerse presente, de variar el mundo en las relaciones simbólicas que se establecen en la vinculación dialógica.⁵⁹ Por ello, en la vinculación expresiva todo sentido es siempre con-sentido en la complementariedad con el otro, no en la simple con-junción de posiciones espacio-temporarias, sino en el estrecharse de la palabra con el tú. Ésta es la emergencia de la temporalidad en la manifestación del ser, porque el ser se actualiza con el otro-yo en la permanencia de la palabra participada, en tanto que nexo de comunidad ontológica.

El problema es el diálogo. Esto es lo que la sensibilidad filosófica contemporánea ha percibido. El problema es el diálogo cuando entendemos que nuestra existencia sólo es posible realizarla en común. El diálogo es más que un mero estilo del habla, es la única manera de ser-expresión. Habitamos en la palabra porque con ella surgimos mundo. El mundo es la unidad de sentido en la temporalidad de la comunidad expresiva, porque el mundo es mundo cuando surge la manera de ser compartida, simbólicamente, la realidad. El Ser no es mundo, es la palabra la que emergiendo en el ser y hablando de él forma mundo.⁶⁰

59. Se entiende que esta capacidad para mantener y recrear el mundo como comunidad expresiva en las relaciones de sentido y de su consecuente interpretación, lo cual sólo es posible como acontecer, son propias del estudio de la “Hermenéutica de la expresión”, que es eje central del siguiente capítulo.

60. *Vid.*, M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, cap. VI “El cuerpo como expresión y la palabra”. Si no nos habíamos percatado antes en la metafísica de esta comunión entre aquello que es expresividad y lo que es expresado (que *es* en el mundo de la expresión), fue porque ese percatarse venía dificultado por los prejuicios tradicionales del pensamiento objetivo; el cual tenía por función la constante reducción de todos los fenómenos que atestiguan la relatividad presencial del mundo para sustituirlos con la idea “clara y distinta” de objeto en sí y de sujeto como pura consciencia. Se llevaba, pues la exclusión ontológica del fenómeno como el aparecer del ser y de las formas de aparecer. Habiendo restituido el valor ontológicamente apodíctico del ser y del aparecer en el fenómeno, así como de la forma de aparecer diferencial que es la expresión, entendemos que el mundo es la concreción explícita de la mundanidad en la comunicación, poiesis permanente en la apófansis compartida de lo cual está hecho el mundo.

IV

MUNDO Y SENTIDO

§ 19. La comunidad del sentido

El ser de la expresión es intencionado. Toda intención y atención, todo sentido está caracterizado por el hecho de que el acto expresivo busca impresionar al otro busca la comprensión e interpretación del otro, pero, ni una ni otra suprimen las diferencias entre el yo y el otro a favor de la identificación; antes bien, las relaciones son posibles por el diferir declarado de la mismidad con sentido. Sin embargo, el sentido no es siquiera bilateral porque emerge siempre como una trama de relaciones existenciales, dadas en el horizonte de la comunidad expresiva, en el mundo como concierto de relaciones que no permite considerar la copresencia como bipolaridad de actos, es decir: el acto aislado de la expresión, y el acto aislado de la interpretación, sino que ambos se copertenecen *ab origine* de su actualidad dialéctica en la fundamentación del común sentido. La apófansis del ser es siempre un *concretum* expresivo, aquello que emerge epifánicamente en la pluralidad integrada de la comunidad expresiva en su co-pertenencia, y la apertura en la comunidad de la presencia.

Esta concreción es en la correspondencia e inherencia constitutiva de la relatividad del ser-expresión al orden del sentido, a la forma de ser por cuanto comunidad expresiva, sin la cual, toda relación se truncaría en una desarticulación caótica. Esto es fundamento de todo modelo de interpretación fáctica, porque aun y cuando el sentido sea por naturaleza dinámico (en la dialéctica del encuentro y del hablar) tiende a estabilizarse en sistemas simbólicos legitimados por el reconocimiento de la comunidad expresiva, ya sean semánticos, religiosos, científicos, estéticos, jurídicos, políticos, etcétera. La estabilidad del sentido, pues, no es estática ni unívoca, porque implica la alternativa y la necesidad de una decisión interpretativa en el *factum*.

Pero, en todo caso, ¿por qué ello ocurre así? ¿a qué se debe el hecho de una decisión interpretativa? La expresión tiene sentido en una trama de relaciones simbólicas porque no hay dispositivo de indiferencia del yo con el otro-yo contemporáneo, pasado o venidero. Es la recepción primaria que el otro dispensa ésta la condición de posibilidad de toda emergencia de sentido. El acto del ser de la expresión es en la relatividad ontológica del darse a conocer, la cual se complementa con la interpretación ajena, implícitamente esperada, por aquel que dice dejándose decir. Sin embargo, con la recepción del otro a quien “se dice” no concluye la actualidad del decir. Éste es el problema al cual atienden los modelos hermenéuticos existenciales, porque el tejido de los sentidos y las interpretaciones, esto es, la trama del discurrir dialógico de la existencia es indefinidamente variada y temporal, y sólo concluye para cada individuo con el término de su actualidad ontológica individual.

La interpretación de cualquier actualidad expresiva ofrece más de un sentido, porque la ambigüedad es inherente al logos mismo, dado que la copresencia es en la diferenciación de la mismidad de los interlocutores.¹ De tal manera que cualquier expresión es expectante del acto ajeno que lo interprete, y éste comprende virtualmente la interpretación consiguiente con que prosigue el diálogo. Esta relación expresiva del sentido no depende, luego, de circunstancias situacio-

1. No se trata aquí de la ambigüedad ni interpretación lingüística, ni siquiera de las expresiones que se valen de otras gramáticas (gestos, movimientos, etc.) de los símbolos fácticos coproducidos, sino de la ambigüedad e interpretación ontológico-estructural de la copresencia que es acontecer del sentido fundamental. La hermenéutica fáctica muestra algunas características de su funcionalidad, a saber: i) que ninguna hermenéutica puede ser arbitraria, porque ello imposibilitaría la comunicación, debido a que toda interpretación debe atenerse a ciertos límites que impone el contenido significativo e intención comunicativa de lo expreso; b) la elección hermenéutica es dialéctica, porque toda elección es ante las alternativas posibles de interpretar el sentido y el contenido significativo de lo expreso, esto es, cada elección interpretativa implica desdeñar otras, pero lo desdeñado también tiene sentido, aunque sea lo no-acontecido, porque el sentido se lo da la correlación, la paridad en la posibilidad de ser elegida; iii) se colige que el sentido, no depende de sus consecuencias, sino de la alternativa que lo hace posible (el sentido del ser en la copresencia) en el que la ambigüedad de la actualización expresiva de lo declarado y lo interpretado impide que lo expresado tenga el carácter de necesidad previsible, y el valor de la univocidad absoluta (un único sentido); iv) la riqueza hermenéutica ante lo expreso es correlativa a las diversas formas simbólicas de expresar, a la diversidad de declarar y significar lo que se muestra; pero las diversas interpretaciones, así como la unidad de las formas simbólicas son dadas por la avenencia de aquello que dicen: la realidad, la cual se enriquece en la dicción e interpretación expresiva ampliando el horizonte del mundo.

nales, las crea. El sentido es la cualidad propia del acto expresivo, como tal acto. No hay acto alguno que no sea relativo al otro, con, por y para él, debido a que es en la posibilidad de actos de correspondencia que adquiere sentido lo declarado. El sentido incumbe, pues, a la correlativa intencionalidad de los actores; y los actos expresivos, incumbe a la comunidad expresiva determinada históricamente en que son los actores, con sus formas simbólicas de expresar, e incumbe a toda la comunidad expresiva en la que los actos son posibilidades de sentido para otros en otras situaciones (espacio, temporalidad y formas de expresar diferentes).

Lo que el ser de la expresión dice y hace, sus acontecimientos fácticos, tienen sentido por cuanto se avinen al orden de lo compartido, de lo dis-puesto a la comunidad de la expresión. Son *facti* interexpresivos del *fieri* de la forma común de ser. El sentido no se concentra más en un modo óntico (en un carácter existencial) de ser o en una manera auténtica de existir, ni se pierde en el absurdo de la cotidianidad. El ser del sentido tiene sentido porque no puede existir sino buscando y proponiendo algún sentido para todo lo que puede hacer de sí mismo con el otro-yo mundanamente, haciendo mundo. El sentido que es común, pues es posibilidad o apertura de ser de múltiples sentidos en la declaración del ser sobre la cual discurre ambigüamente la existencia. La ambigüedad fáctica radica en la ambigüedad fundamental de la expresión, al encontrarse constituida por la dialéctica de la copresencia que constituye toda realidad existencial expresiva, y por el hecho de que los interlocutores están presentes, por cuanto a su ser, como individuos productores libres de actos expresivos e interpretativos.

Visualicemos que sin sentido, el acontecer de la expresión no sería posible, porque el *acontecer* mismo es la posibilidad de todo acontecimiento con sentido, debido a que es lo permanente y fundamental en el cambio: es la relación estructural del sentido en toda la diversidad de los acontecimientos del mundo. No es sólo que la tradición histórica de los *acontecimientos* y la comunidad de la presencia formen un cierto orden en que existe el ente expresivo, sino que, además, es la forma en como el ser de la expresión acontece y como se realiza en la comunidad expresiva: formando un auténtico uni-verso del sentido, con respecto al cual el ser de la expresión no está encerrado entre barreras temporales o formas simbólicas de ser expresivo que sean insuperables. En su ser mismo el ser de la expresión está abierto “universalmente”,

porque en él mismo, en su simbolicidad misma, radica la posibilidad de realizarse como apertura, en él está el fundamento constituyente de todo acontecimiento mundano: es-mundanidad.

De esto se desprende, que aquello que debemos indagar son los *items* fundamentales de todo *factum* posible de sentido-intepretación de la mundanidad del ser de la expresión.

§ 20. El sin-sentido existencial

Con todo, debemos proscribir una posibilidad de análisis del ser de la expresión: el “sin-sentido”. Es patente: el ser de la expresión tiene sentido en su sola copresencia ontológica y la duda del sentido existencial (que es ya una expresión consentido en la relatividad ontológica con el otro) en el aparente vacío de respuesta a la interrogación del para qué de la existencia, no es sino una forma del sentido: el contra-sentido.

Debemos, poner entre paréntesis la prevención interpretativa, ordinaria y metafísica, que se halla plagada de celos e incertidumbres dispensados frente a las intenciones y sentidos de las expresiones ajenas. Debemos elucidar que dicha prevención es inevitable, pero que antes de su cualificación existencial

La expresión se revela [...] como algo más que la única fuente de información fenomenológica con que podemos contar para la hermenéutica de la existencia: es por ello la *función* existencial primaria, de la cual todas las demás dependen para su efectividad, y por la cual adquieren su sentido propio. En suma: es la condición misma de posibilidad de toda hermenéutica [...]. Lo que se percibe es expresión, y todo lo demás resulta de la interpretación de este único material con que contamos para proceder fenomenológicamente.²

Debemos dar un giro en el *parecer* común y teórico habitual frente al ser intencionado y con-sentido de la expresión, sobre el cual se asume, que no se *da* inmediatamente, sino que se rehúsa en cada expresión, como si se evadiera en las recónditas y oscuras laderas malintencionadas de quien mientras más se “da” más esconde la lucidez de su ser, en un juego de espacio-luz. Dicho lo cual, se requeriría un “método

2. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 135 (el subrayado es del autor). Asimismo, *vid.*, *Metafísica de la expresión*, 1ª versión, *op. cit.* § 15.

hermenéutico” para encontrarlo analíticamente detrás del velo en que se encubre, el cual está tejido por sus expresiones e intenciones que en cada una de sus presentaciones (acontecimientos) exhibe.

El giro de este *parecer* es viable por el giro contemplativo sobre el *aparecer* del ser, por el que la hermenéutica no es ningún método técnico para desvelar el ser y el sentido. El ser está a la vista en el sentido de su manifestación expresa: la expresión manifiesta la relatividad del logos mostrando el ser. Nicol señala el punto decisivo, concerniente a la hermenéutica, para el giro teórico y sistemático en al ontología fundamental, al afirmar que:

La incertidumbre respecto del prójimo es existencial y situacional. Esta inseguridad no compromete la certidumbre metafísica [...]. Podemos equivocarnos en la interpretación de las expresiones. Éste es nuestro privilegio ontológico [...]. [Sin embargo,] a pesar de la veracidad de la intención, cuando existe, el que mira o escucha e interpreta permanece inseguro. La inseguridad es mayor si la inseguridad de quien expresa es dudosa; pues la intención expresiva puede ser deliberadamente falsa o incompleta. La verdad puede ocultarse, de tal modo que el solo silencio resulte una falsedad... *Pero no se da menos el que se da falsamente.*³

3. *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 40 (el subrayado es nuestro). Referente al desarrollo de la concepción de sentido y de una hermenéutica en la metafísica de la expresión que gesta el pensamiento de Nicol, su inicio en la *Psicología de las situaciones vitales* es muy cercano a una analítica existencial en la que se confunde sentido y significado, y las operaciones que sobre ellos se dan (comprensión e interpretación) cuando Nicol sostiene que: “los caracteres propios de la expresión son la intensidad y el sentido [...] El pleno sentido, o sea, el contenido significativo preciso, es lo que puede no revelarse de modo inmediato. El sentido emerge de la intimidad personal y es menester para penetrar en él alcanzar la zona íntima, a lo cual llamamos comprensión. La comprensión de la persona no es posible sin la comprensión de su situación vital, y ésta no se alcanza sino por una intuición penetrante del sentido expresivo de su existencia”. (*Psicología de las situaciones vitales*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 150.) Es visible que elucidación temática y operativa de los conceptos ontológicos de “sentido”, “significado”, “comprensión” e “intención” y su pertinencia para los análisis existencial y ontológico dependen de la finalidad de la obra en cuestión, que pretende mostrar la necesidad de un instrumento metodológico para una “teoría de las situaciones vitales” y una “teoría de la expresión”. Sin embargo, fundamentalmente, la elucidación temática y operativa de los conceptos se ciñe al desarrollo paulatino que irá adquiriendo en el dominio de la metafísica la categoría de expresión y el carácter estructural del acontecer (de lo cual da cuenta con plena consciencia Nicol en *La crítica de la razón simbólica*, *op. cit.*, p. 89-90). En definitiva, por lo que a la hermenéutica de la expresión concierne, se patentizan dos orientaciones distintas, a saber: puede ser planteada en el orden fáctico de la teoría de la expresión en su sentido y significado de lo expreso interexpresivamente, que es vinculación situacional; y es posible plantearla en el orden ontológico expresivo del acontecer de la copresencia, cuyo sentido e interpretación fundamenta los vínculos situacionales que son los acontecimientos de

La certidumbre metafísica radica en que el otro es un otro-yo que ofrece abiertamente el ser en cada expresión, al ser ésta la verdad primera y segura en la que nos encontramos: el ser no puede ocultarse en expresión alguna, *es*-expresión. Insistimos: el ser no juega con la luz y la oscuridad, es diafanidad, y todo cuanto lo constituye y él instituye es ontológicamente diáfano.

El hecho de mostrar u ocultar cómo somos, ese juego de inseguridades existenciales para develar nuestra manera óntico-individual de ser en cada dicción, entre los fingimientos, dobleces y disimulos, mezclados con las espontaneidades y franquezas que en la vida cotidiana se van produciendo con los demás, esto, pues, es *en* la seriedad ontológica del darse al otro en cada expresión. *Somos* dando en comunidad, lo cual no es facticio ni adventicio de la existencia. Este es el giro de la hermenéutica en la ontología fundamental de la expresión que

tal vez desvanezca la confusión intelectual y vital que no deja de causar hoy esa profusión de análisis existenciales parciales, que hurgan con predilección en los más opacos recovecos del ser humano, y con una insistencia que resulta angustiada por la falta de una visión integral y fundamental [...] En esta situación no es desmedido preconizar en filosofía un retorno a la simplicidad, a las evidencias primarias, a las estructuras básicas. El objeto es presentar al hombre, hacerlo presente con evidencia.⁴

sentido en la permanente relación intencional y atencional del ser de la expresión.

4. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 136. Cuando Nicol apunta estas palabras hacia los estudios del existencialismo, vitalismo, historicismo y el psicologicismo, en ciertas vertientes, ellos habían dado sus frutos en los análisis de “opacos recovecos” sobre el hombre y la comunidad humana, al ser aquejados, entre otras cosas, por la difícil situación bélica permanente y las transformaciones en los modos compartidos del ser del “hombre”, que habían dejado su impronta en Occidente, lo cual contrastaba con el supuesto desarrollo de la cultura y la tradición del pensamiento humanista. Mas es preciso advertir que las nuevas modas de pensamiento antropológico y social (como modos compartidos de concebir al hombre) emergen con discursos de “crisis” al preconizar vacíos absolutos de sentido, sin el rigor que al menos mostraban las hermenéuticas existenciales que critica Nicol, y que, a veces, dan la impresión de querer ser desmentidas en sus argumentos. La vuelta, el giro a las “evidencias primarias” y el asombro ante ellas tiene actualidad, quizá hoy más, cuando en lugar de *problemas* de sentido en el orden de pensamiento se nos plantea el *emblema* del padecimiento de la “crisis” global del mundo y la pérdida de la mundanidad como vacío del “hombre”, ante lo cual se nos aconseja callar y sumirnos en la corriente de la nimiedad. Nicol, como otros tantos fenomenólogos, nos advertía sobre nuestros tiempos (*vid.*, *La vocación humana*, *op. cit.*, p. 163 y el *Porvenir de la filosofía*, *op. cit.*, *passim.*) después del cuidadoso análisis de su situación histórica

La comprensión primaria sobre *qué es el ser de la expresión* no es necesario buscarla más allá de su datidad diáfana. El problema en que han recaído las analíticas hermenéutico existenciales es la arbitrariedad y relativismo de elegir algún modo óptico de expresar que se exhibe como clave predominante de la estructura fáctica de cierta situación histórica, tomando un acontecimiento por el acontecer. Pero ninguna variación real óptica en las relaciones existenciales (los sentidos de “como es”), por prominente que sea en la organización interna de la existencia, altera la permanencia ontológica de la forma de ser (“lo que es”), que permite interpretar ontológicamente en todo espacio, temporalidad y formalidad simbólica al ente como ser dado en la expresión. Toda interpretación existencial que pretenda claridad y autenticidad debe partir de esta evidencia dada.

Por lo cual, la búsqueda de algún sentido ontológicamente *recon-dito* del ser de la expresión o la aseveración de una ausencia de aquél en la representación de la vida es inviable, porque es inexistente como camino del fenómeno.⁵

Lo que el otro da no acaba de darse completamente, el ser no termina de decirse ni completamente logramos apropiárnoslo para *completar* el ser. En todo caso, la *complementariedad* es la vocación permanente a la mismidad y el diferir. Esto se debe a que ninguna expresión actual, en la dialéctica de su entrega-recibimiento logra ser absolutamente unívoca, puesto que nunca es ontológica ni existencialmente cabal y definitivo el ser de la expresión que se da. Esto es, que siempre estamos en el estado dinámico de la ambigüedad del decir porque somos carentes; pero, también, estamos en la interpretación porque somos en una comunidad del sentido con que emerge cada expresión; esto es lo que avizoran la dialéctica y la hermenéutica de la expresión: siempre hay la imposibilidad fundamental de darlo

y la proyección a su presente venidero, a nuestro presente, exigiendo de la filosofía (como vocación humana) mantener vivo el *ethos* y la serenidad de quien sabe que el pensar es un bien común que participa del común sentido, e imprime sentidos para “ser-más” en comunidad, sentido aquél que no puede enajenarse, pero sí olvidarse en el silencio de quien no reitera la *ratio redenda*. La razón debe darse por vía de la ejemplaridad, la claridad y la precisión, influyendo en el orden de la comunidad total, evitando en lo posible que las confusiones de ideas degeneren en acciones confusas. El mundo nos es dado; sin embargo, es tarea dialógica de la razón que se ofrece, la permanencia de nuestro mundo, lo cual depende de que evidenciamos lo que somos comunitariamente, universalmente, sin ideaciones ni desesperanzas crédulas. (C. ca. *La primera teoría de la praxis, op. cit.*)

5. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 142.

todo, de ponerlo todo de una vez por todas en la comprensión y la interpretación.

Entendemos que el sentido es dialógico, lo cual quiere decir relativo. Ello es lo que da sustento permanente a las formas simbólicas de expresar que son históricas, ya que si tienen sentido es porque tienen común sentido, con-sentido, al ser dadas a la interpretación del otro, con lo cual se establece el diálogo fáctico que, por lo mismo, no puede ser estático ni atemporal.

Confirmamos que el sentido es común, porque es fundamental en la forma de ser. La imposibilidad de que el sentido sea ocasional y no ya constituyente del ser de la expresión, corresponde a la imposibilidad ontológica de que el tú sea completamente ajeno para el yo. Es inherente a la expresión tener sentido, porque con él estamos en la intencionalidad y relatividad ontológico-expresiva. En el encuentro del otro, la expresión cumple (*munis*) comunitariamente su sentido ontológico primario en la aproximación y apropiación que altera y afecta al ser en la complementariedad.

Este es el común sentido, la imposibilidad del decir, acerca del sentido, que sea “mío”, “tuyo” o de “ellos”, es *nuestro*, porque somos una comunidad-del-sentido en la temporalidad a la que ningún contrasentido existencial puede llevar a la ruptura. El sentido es ontológicamente común, y en él nos encontramos.⁶

Toda expresión es del “dominio común”, y es ontológicamente necesario que el sentido sea común a todo individuo expresivo, que permita reconocer la evidencia fundamental y primaria de lo expreso, aun en la pluralidad de sentidos abiertos en la aproximación del otro, según las formas simbólicas de expresar y de ser. Toda la dinámica pluralidad de sentidos manifiestos en el *factum* de la expresión encuentra, así, su unidad en la fundamentalidad del encuentro del otro hacia quien se dirige toda expresión fáctica.

Sin embargo, ¿cómo es que ese constituyente fundamental del común sentido, en la forma de ser del ser de la expresión, acontece en la ontológica relatividad estructural del ser del ente señalado? ¿Cómo se avienen ser, logos, temporalidad y horizonte del sentido en el ser de la expresión? Las indicaciones del fenómeno señalan que la marcha

6. La categoría de “comunidad de sentido” aparece en la obra de Nicol para dar cuenta de la mundanidad temporal como *communis* expresiva, según la interpretación que damos aquí. (Vid., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1960, p. 195 et seq.)

exegética fundamental debe ir en la dirección manifiesta, en aquello que se revela, esto es, la “mundanidad”.

§ 21. Del cosmos al mundo

En el orden de la expresión el discernimiento ontológico ante la presencia del otro-yo y lo-otro se expande más allá de una simple identificación presencial entre dos formas de ser, dado que remite en última instancia a la distinción exegético-ontológica entre los modos de aparecer: el modo de ser estructural de la presencia dada en el suceder de su orden indiferente, aquello que *está* presente con un único sentido; y el modo estructural de ser diferencial que *se* presenta formando permanentemente, por su acontecer, un orden con-sentido constitutivamente abierto a la pluralidad de sentidos —en el que cada transformación o alteración del ser-expresión es trascendencia expresiva de la mismidad singular, para ser configuración temporal y diferencial de la forma de ser: mundo. El acontecer es la radical distinción de la temporeidad que no es uniforme (tiempo), sino que es relativa en la temporal o histórica manifestación del horizonte del sentido que se abre en la comunidad, esto es: la mundanidad.

El carácter prominente y diferencial del acontecer nos permite contemplar que ése no es un fenómeno “natural” o “físico” (inexpresivo), neutro o indiferente, sino que es algo con sentido “metafísico”. En la relatividad determinada e “invariable” de la *physis* inexpresiva sólo hay sucesos: es la presencia de la asociación relativa con lo-otro en el suceder temporario uniforme, regular y constante de sus procesos, como una totalidad del orden en donde no hay transformación proyecta del sentido. Lo inexpresivo es el auténtico “ser-ahí”, el ser-en-el-tiempo. La totalidad ordenada de lo ente, la ocurrencia concreta de lo dado inexpresivamente en un orden ya formado es el *cosmos*. La coexistencia de los individuos es la cooperación de un movimiento unificado en su contingencia temporaria, en la que “crecen juntos” (*concrecere*) como fenómenos del ser, manteniendo la consistencia ontológica de su aparecer en el orden del dinamismo de la totalidad.

El término griego “cosmos”, utilizado para dar razón de esta evidencia primaria, es acertado por cuanto la totalidad de lo real no está fragmentada, no hay vacíos ontológicos ni es caótica: mantiene una permanencia ontológica, aunque los entes que en ella aparecen co-operativamente (creciendo juntos) para conformarla no lo sean,

por razón de su constitutiva contingencia.

La unidad armónica de lo real es aparente, es decir, fenoménica. Todo esto que vemos en la irradiación del Ser no es simplemente una aglomeración desordenada de entidades ni una colección de componentes químicos y físicos interaccionando aleatoriamente, sino una composición complejamente estructurada. El cosmos es en la fertilidad dinámica y relativa de la permanencia de lo ente que es, que puede ser y que dejará de ser.

Aunque las ciencias particulares nos hablen de “reinos”, “dominios” o “mundos” en el cosmos, según la estructura óptica de diferentes especies de entes en su determinación espacio-temporaria, con la finalidad de dar razón de aquellos, ontológicamente comprendemos que, en su unidad de lo plural, el cosmos es uno, y los entes que *en él residen*, sin carácter diferencial expresivo, no tienen posesión de un ámbito específico: son en la com-posición porque no tienen la potestad de crear un dominio propio. Su posición en el cosmos no es resultado de una dis-posición que se cree y transforme alternativamente ante su ser y el Ser. La residencia de lo inexpressivo es en un orden dado, en un *domus* preestablecido. La indiferencia ontológica del ente que sucede en un orden cósmico infinito, eterno, permanente e *indiferente*; es una con-fusión: el ente de la forma de ser inexpressiva no ocupa un dominio propio en el cosmos, se confunde con él en la uniformidad de su *physis* propia. El ente inexpressivo es en el cosmos como un componente estructural de la totalidad espacio-temporaria.

De tal guisa, debemos advertir que es posible elucidar un orden infinito, eterno, permanente e indiferente de lo fenoménico, que es señalado ópticamente en la concreción de los entes, y, asimismo, ontológicamente como la totalidad del ser de lo ente en las relaciones fundamentales de su fenomenicidad en el Ser.⁷

7. La distinción fundamental del cosmos o universo, en relación con el mundo, y que invierte el problema tradicional de considerar al ser-del-sentido como un ente indiferenciado en el cosmos y objeto de análisis científico-particulares es recurrente en la fenomenología y es uno de sus aportes más significativos. La recurrencia es tácita, por su fundamentalidad, en prácticamente toda la centralidad del movimiento fenomenológico. (V. gr., vid., Husserl, *La crisis de las ciencias, op. cit., passim*; Heidegger, Ser y tiempo, § 16 “La ‘mundiformidad’ del mundo circundante que se anuncia en los entes intramundanos”; Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, op. cit., 2ª parte*, cap. III, “La cosa y el mundo natural”; Gadamer, *Verdad y método, op. cit., III*, “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”; Levinás, *Totalidad e infinito, op. cit., cap. 3, IV*. “La morada”, V. “El mundo de los fenómenos y la expresión”; Nicol, *La reforma de la filosofía, op. cit., IV*. “Teoría de la mundanidad”).

En el silencio cósmico, en la infinitud, permanencia, eternidad y uniformidad, hay un ser que no sólo *está* en el cosmos, por cuanto fenómeno que es dato ontológico, sino que, además, es la datidad del ser en el logos, el ser que se presenta presentando al Ser y presentando su ser propio. Es el ser creador de mundo, el que es-mundanidad: el ente cuyo ser tiene sentido en su presencia y, simultáneamente, lo confiere en la copresentación de lo que expresa (recogiéndolo y reconstituyéndolo por cuanto lo integra al mundo, en una de las integraciones posibles al sentido); es decir, el ente por el cual la fenomenicidad es presencialidad.

La mundanidad, como elemento estructural del acontecer del ser de la expresión, permite comprender la dimensión expresiva como datidad del sentido, y aquí debemos recordar que la dádiva del ser en la expresión acontece apodíctica, apofántica y poiéticamente como un conjunto de relaciones comunitarias ontológico-expresivas en las cuales es manifestado el Ser, la forma de ser ajena, la forma de ser propia y la individualidad expresiva.

Es verdad, hay más Ser por la expresión, por la *epi-phanéia* del logos. Así, afirma Nicol:

La primacía de la palabra fue un doble enriquecimiento; pues lo distintivo del régimen verbal, en el que nos encontramos todavía, consistió en su propia diversificación. La palabra no forma un solo orden de sentido. El hombre hace historia con cada uno de los diversos modos de hablar.⁸

Esto es, en fin, la variación diferencial del fenómeno en el cosmos a la presencia en el mundo (comunidad temporal) del sentido, el crecer del ser en la expresión por el enriquecimiento del sentido y la interpretación comunitaria del habla que es propia del ser de la expresión. Expresión es mundanidad, el acontecer man-comunado

He aquí al ser que llama la atención por su prominencia ontológica, con la cual florece en la llanura del Ser. He aquí al ente destinado por su *physis* distintiva a tener sentido y dar sentido expresando el ser, re-creando ontopoiéticamente la fenomenicidad en su diafanidad epifánica, porque, no puede ser, sino apofánticamente poíesis de sí con lo demás. Pero no caben aquí ni vanaglorias dignitarias ni recatos de llaneza ni señores ni pastores del ser se trata de una evidencia fenomenológica que, antes de ser cualificada, es apódeixis fundamental a

8. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 266.

la cual es imperioso atender, andar por el camino que en ella se abre.

Sobre el carácter diferencial de la forma común del ser de la expresión ya hemos discurrido asiduamente porque, de hecho, fue esa prominencia fundamental de su ser presente y copresente lo que nos ha llevado por el derrotero del acontecer fenomenológico. Ahora, estamos en la comprensión de la estructura dinámica de su sentido como apertura de posibilidades de ser en el Ser, es decir, se trata de dirimir la forma de ser de un ente que *está* en el Ser siendo el diferir de la coexistencia concreta. Estamos ante el ente que crea un dominio de relaciones propias, en las cuales se comprende e interpreta a sí mismo históricamente, temporalmente, por las actualizaciones y posibilidades que abre en las presentaciones de sus formas diversas de ser-expresión, mismas que patentizan su origen, por cuanto son originalidad de la forma de ser común en la temporeidad.

Del dato histórico de ese dominio que es el mundo, de la facticidad de esa comunidad expresiva del sentido y sus formas simbólicas de ser en la temporalidad, debemos preguntar ¿cómo es este ente que no sólo se muestra fenoménicamente a sí mismo en la pertenencia óntica (cósmica) de su puesto en el Ser en tanto que ente, sino que es, asimismo, copertenencia y apertura onto-lógica en la expresión, el *óntos* cuyo *lógos* es latencia y alumbramiento de sentido, creación de “puestos” diversos que conforman el horizonte de su propia explicitación y realización temporal? Porque es claro que en tanto que ente entre los entes, llegado a la diafanidad del Ser, el ser de la expresión está “puesto” en la coexistencia espacio-temporaria determinable por ser en el *domus* común de todo fenómeno, arraigado en la tierra del Ser. Pero la diferencia en el modo de “estar en” el Ser revela la diferencia de la forma de ser entre los entes que son en su ser- ahí y los entes que son lo que hacen de sí mismos en la datidad expresa de su ser. Por ello es que esa determinación, que es uno de los rasgos de la contingencia de la fenomenicidad y dialéctica general de lo ente, no es uniforme: en el ser de la expresión es una limitación positiva de su ser, su arraigo ontológico en el terreno del Ser es ya en su actualidad ontológica que es posibilidad de hacerse distinto con sus actos.

La residencia de la forma de ser expresiva en el cosmos es la posesión de un ámbito específico porque es poíesis de su ser. Su *situs* es su dominio porque él tiene la potestad de crearlo y recrearlo en la permanente dis-posición ante su ser y el Ser. Toda presencia implica un “ante quién” visivo, por lo que, en todo caso, el cosmos, entendido

ontológicamente como la totalidad concreta del ser de lo ente, no es *dato*, sino hasta que el ser de la expresión contempla la pluralidad y diversidad como unidad cósmica, que cualifica dotándola de sentido, redimensionándola en la presencia: el mundo tiene sus cimientos en el cosmos, no es ajeno a él; pero tampoco es reductible uno al otro: las diferencias se mantienen entre los límites de la palabra de la comunidad y el silencio de la totalidad.

La residencia de lo expresivo es el orden de la datidad, un *domus* que se erige en cada expresión sobre lo preestablecido en la llanura de la diafanidad total. Lo “preestablecido” es lo diferenciado. No somos dados al cosmos, no venimos a él en la pureza contemplativa de la diafanidad del Ser. Lo preestablecido es presencia en la integración del preestablecimiento de la comunidad del sentido, a la cual venimos a ser expresivamente en la manifestación de las funciones simbólicas que nos acogen y que son diferenciales y diversificadoras en la actualización del ser propio.

El logos alumbraba. El logos ordena y proyecta en un orden de sentido; pero también provee, es decir: el mundo no es únicamente la sede de una morada en tanto que sitio cósmico transformado por el sentido como un factor constitutivo, sino que también es una sede organizada por aquello que aparece en el Ser sin que antes lo hubiese, es auténtica *poiesis*, un factor constituyente. Lo constitutivo y constituyente se corresponden, pero se diferencian en la limitación y la apertura: lo producido es *factum*, es facticidad que define al mundo, los límites del mundo y de lo constituido en el ser de la expresión son relaciones existenciales de sentido actuales y posibles (históricas) en sus acontecimientos que incorporan aquello que carece estructuralmente de mundanidad (ideas del hombre que exponen modos de ser comunitarios en su *situs*, por las relaciones existenciales que entabla con el otro y lo-otro)⁹; el productor es *feri*, aquél que tiene la estruc-

9. Lo que salta a la vista en las comunidades históricas es su “idea del hombre” su forma de situarse en el mundo, de verse y asumirse en sus actualizaciones y posibilidades interexpresivas que componen un “mundo” de relaciones para con el otro, con el cosmos, la temporalidad, la finitud, etc. Cada idea del hombre es un acontecimiento histórico de contornos definidos, aunque nunca definitivos, en su *situs* y del que se puede hablar, en cual nos podemos reconocer. Todo lo que evidencia la idea del hombre en su momento: su ideología, política, economía, religión, etc., tienen sentido. Sin embargo, bajo todas las relaciones diversas y plurales siempre encontramos la misma estructura de ser que las hizo posibles. En este sentido, es decir, en el sentido ontológico, el perspectivismo y relativismo historicista son una

tura fundamental para comprender e interpretar, no sólo un ámbito definido, sino que, a su vez, para integrar ámbitos posibles de relación de sentido en el cual se comprende a sí mismo, porque está abierto al mundo en su ser. Apertura es acontecer permanente de la mundanidad del ser, la indefinición mundana como génesis de sentido para todo acontecimiento, el acontecer posible. El *factum* es siempre variable y diferente en el plexo de los sentidos que presenta, porque sigue siendo el mismo en la unidad permanente del *feri*. Es en el ser con-sentido que acontece el nexo con aquello que ha acontecido y es posibilidad de acontecimiento. No se puede concebir el *factum* del mundo sin un ser-mundanidad que es *feri* ontológicamente. No hay mundo sin ser de la expresión. El ser de la expresión es el ser-*del*-mundo.

En suma, la condición mundana de la comunidad del ser de la expresión es primaria, debido a que en ella se cifra la distinción ontológica fundamental de lo expresivo y la otredad. De lo cual se evidencia que cosmos y mundanidad son dos categorías diferentes.

En verdad, la copertenencia ontológica general entre las formas de ser en el Ser toma una variante “deslumbrante” de correlatividad, es decir, de doble diafanidad, con el mundo. Ya no es sólo que las formas de ser se relacionen por la fundamentación de la diafanidad del Ser, sino que la forma de ser inexpressiva pertenece al mundo del sentido como un componente básico, se incorpora a él por la acción del sentido impreso en la visión y dicción comunicativa del logos, del diálogo. La integración de los heterogéneos, inexpressivo y expresivo, acontece en la unidad mundana (lo cual no quiere decir en modo alguno homologación) con el carácter de sentido, que hace de la pertenencia de ambos al Ser una aper-tenencia, una apertura de la tenencia en la que el ser de la expresión incorpora y se incorpora relacionándose con aquello a lo que pertenece. Por la mundanidad lo inexpressivo se presenta ante el ser de la expresión, según los distintos modos de disposición expresiva (sistemas simbólicos de expresar que se

ensoñación, debido a que los sentidos existenciales de cada momento históricos son comprensibles, interpretables en la concreción de la comunidad del sentido. Para los que están despiertos no hay más que un solo mundo, y éste es común a todos. Las ideas del hombre son dato de la comunicación histórica permanente, tradición. En sus dimensiones fundamentales, en la mundanidad, todas las ideas del hombre, con su situación creada, manifiestan la unidad de la forma común de ser y hacer en la temporeidad. Los perspectivismos y relativismos son miradas que fragmentan y aíslan, para su entendimiento, la concreción e integridad del mundo, sin dar cuenta de la génesis fundamental de lo aislado.

configuran comunitariamente) que el ente expresivo crea para declarar el ser al otro-yo.¹⁰

De esta manera, el acercamiento fenomenológico de la ontología fundamental del acontecer del ser de la expresión, da cuenta de las condiciones genéticas del acto expresivo, y de su carácter esencialmente dinámico por la mundanidad. La génesis y transformación ontopoiética del mundo, como orden del sentido, no son excepcionales sino permanentes y constituyentes. Ningún individuo expresivo, ninguno de sus actos (desde lo que conlleva la presencia, copresencia y sentido) se incorpora al mundo siendo un *agregado* neutro de los componentes. La incorporación no indica únicamente la composición de elementos varios en la unidad del sentido que es el mundo, sino la unidad de los compositores y su cooperación. Los componentes incorporados son siempre comunes, ninguna expresión, ningún autor es indiferente a lo que acontece en el mundo, y en todo acontecimiento puede mirarse una gestación participada de coautores en el dinamismo de la forma de ser. Toda incorporación es un “formar-parte”, ser-común, contribuyendo a la transformación como *poeta* activo en una obra contingente, histórica y permanente.

Formación del ser propio es transformación del mundo en la actualidad del sentido. En todo caso, la emergencia del mundo del sentido es debida a que “el hombre es productor de ese ámbito común de las acciones por una nota de su ser que es la mundanidad”¹¹, esto es, la capacidad de constituir en común-unidad su propio sitio en la diversidad de acciones comunes. Esta capacidad ontológica que tiene el ser de la expresión, esa mundanidad que lo constituye para formar y transformar el mundo en cada presentación del ser es la capacidad de ser transformador de su propia *physis*, configurando de otras maneras su coexistencia cósmica, al ser génesis del sentido en un orden expresivo, que se diversifica sin perder unidad y permanencia en cada acontecimiento expresivo, en cada actualización de su ser con-sentido.

Actualidad de sentido en la presencia del ser de la expresión es posibilidades de sentido, es decir, la mundanidad es estructural, luego diferencial, porque no es uniforme ni estable, aunque sí permanente diversificación de la presencia en la realidad concreta de sus acontecimientos. La capacidad ontológica de crear mundo en las relaciones de

10. Vid., E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión, *op. cit.*, “Introducción”.

11. E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, *op. cit.*, p. 41.

sentido con que emerge cada acontecimiento es una particularidad del ser de la expresión que no “descompone” su puesto terreno en el Ser, pero que cualitativamente es una composición distinta de esa terrenalidad: el espacio y la temporalidad del ser de la expresión en el Ser es un *situs* propio (siempre correlativo con los otros) conformado dentro el mundo histórico que es su horizonte. En éste cada acción envuelve la configuración cualitativa del espacio y la temporeidad en los que se despliega cada acto como irradiación de relaciones de sentido y de relatividad espacio-temporal: historia. Por ser-mundanidad estamos destinados al sentido y no podemos expresar nada que no se relacione históricamente.

La copresencia dialéctica del sentido se va ampliando como un horizonte con el fundamento de la apódeixis de la expresión que es suelo común de la irradiación otorgada y compartida. La interpretación es esencial a ese horizonte en el cual nos comprendemos dialógicamente, y el cual se expande más ante nuestra mirada según decimos y dejamos decir. Es claro: todo interpretar es interpretarse, es una apropiación comprensiva de lo que se escucha en la individualidad propia con el otro-yo actual, en la tradición a la que se pertenece y en la tradición a la que se abre. Lo que se ofrece ante nosotros como algo diferente en la correlatividad histórica es testimonio de una posibilidad propia. La familiaridad en el ser, la universalidad es fundamento de toda comunicación que desborda la temporalidad propia, para acontecer apropiación. Ésta es simbólica: apropiación de la mismidad en la diferencia expresa, siempre abierta a la comprensión e interpretación del otro que es irreproducible en su textualidad y contextualidad de sentidos.

La mundanidad es la intencionalidad de apertura hacia el mundo expresivo en la libre elección para declararse, en la cual se delinear horizontes del mundanos.

Ciertamente, la mundanidad presupone la distancia del otro acontecido, pero simultáneamente esa presunción es ya cercanía. Es la proximidad ontológica del sentido que se afirma, con-firma y que no se agota en la clasificación satisfecha de acontecimientos de otros tiempos y de otros “mundos” históricos con sus formas simbólicas.

Tanto mundo cuanta *extensión* de la pluralidad de acontecimientos realizados en la diversidad de los sentidos, pero su extensión tiene la *intención* estructural de la mundanidad, del ontológico “haber de la expresión” por el que los acontecimientos dan cuenta del acontecer de

su ser-mundanía. Cada *situación* histórica, cada configuración del aquí y ahora depende de lo que abre cada la expresión, es decir, del mundo o morada que se edifica interexpresivamente para los interlocutores en la comunidad.

Sin embargo, es inminente que la totalidad cualitativa del mundo no es ella misma objeto de experiencia ni se posee individualmente en su totalidad dinámica y contingente de relaciones. La potestad que tenemos sobre el mundo y en él es desde el dominio propio del sentido en el que recreamos mundo con la intencionalidad vocativa de estar en la posibilidad de comprender e interpretar toda expresión como posibilidad de ser más. Con todo, este es un horizonte que mientras más se trata de alcanzar, que mientras más se apropia en la comprensión e interpretación, más se expande con nuestras acciones que generan y regeneran sentido. No hay teleología de la totalidad del sentido, ningún individuo, ninguna comunidad determinada se apropia del “Sentido absoluto” del ser de la expresión. Sentido es siempre relatividad desplegada en el horizonte del mundo.¹²

El mundo —y en primera y última instancia, la mundanía— tiene la estructura de horizonte, porque todo sentido se halla desbordado por sentidos acontecidos y posibles. La estructura del horizonte es la que asegura la unidad dada, sólido fundamento que sostiene todas las rupturas o atentados de contrasentido de la existencia individual

12. La teleología del sentido es una abstracción. Asumamos por un segundo que el absoluto del sentido pudiera darse en la síntesis de una existencia determinada (individual o comunitaria). Esa síntesis formaría un sistema cerrado, el mundo perdería su propia constitución de apertura del sentido, todo el horizonte de la espacio-temporalidad (historia) se explicitaría y pensaría *versus* toda posibilidad interpretativa y comprensiva en las diferencias y mismidad, deviniendo en la univocidad e identidad de sus componentes (la comunidad expresiva y sus formas simbólicas). La existencia determinada que *sintetiza* el sentido en la absolutez sería como una paloma que sobrevuela el mundo sin oposición de ambigüedad del sentido, sin embargo, lejos de que todas las situaciones históricas fuesen una realidad mundana, susceptible de interpretación, dejarían de serlo porque perderían sus posiciones (*thesis*) en el mundo; es decir, se perdería aquella diversidad que posibilita al mundo mismo en su diferenciación temporal. Nada hay por ver más allá del horizonte mas que otros horizontes de sentido en que somos sin posibilidad alguna de desasirnos de la ambigüedad que nos constituye y que hace posible nuestro caminar. Hemos sido dados al sentido, a la comprensión e interpretación con los otros en la temporalidad y en los límites de lo que somos y podemos ser. Somos mundo, y de esto jamás podemos enteramente dar cuenta en su contingencia abierta. La forma y formación del mundo y del ser de la expresión son correlativas y dinámicas; historia es el nombre de ese proceso de novedad ininterrumpida de formación en un horizonte temporal de sentido.

y comunitaria. El sentido que cada expresión tiene, con-tiene (fácticamente en su propia situación), aquello que la hace posible temporalmente: el sentido del mundo en el cuál viene a ser. El horizonte se muestra así, como el ámbito de sustento y posibilidad en que emerge la expresión consentido ampliando el horizonte mismo, desbordando, en lo dado, lo que le posibilita darse.

Pero esto no es un defecto del ser la expresión ni del mundo. El horizonte inalcanzable en cada expresión no es un fracaso de la expresión, es la constitución fundamental del mundo. Éste expresa al ser, y éste es insuficiente constitutivamente. El *factum* del mundo fructifica por la incompletud del ente que es *feri* de sí. Así como sucede con las formas simbólicas que conforman el mundo, el mundo que tiene la signatura de su creador: es insuficiente en lo que ha sido expresado, siempre hay sitio para más expresión, para ser más con los otros. La relación con lo acontecido en sus relaciones intrínsecas es la datidad infatigable que se declara en *nosotros*. No disponemos de otra de manera de saber lo que es el mundo más que al reanudar esa declaración del ser que a cada instante se hace en nosotros, un señalamiento a lo acontecido por el solo hecho de que somos acontecer: permanente latencia del mundo.

Temporalidad, sentido-interpretación, logos y horizonte del mundo son factores correlativos del *item* estructural que es la mundanidad, ya que es por ella que pensamos el ser en sus relaciones fundamentales acontecidas y por acontecer.

En la exégesis ontológica del fenómeno expresivo debemos comprender que la estabilidad de sistemas simbólicos expresivos, legitimados por el reconocimiento en la comunidad a lo largo de la historia, no es lo que funda el sentido. Según hemos dicho con antelación, el sentido crea dichos sistemas, los legitima, los estabiliza y los fundamenta en el dinamismo de la comunidad del sentido. Esto quiere decir que es el común sentido de la comunidad, como elemento estructural de la mundanidad, lo que hace posible y necesaria la creación e institución de los sistemas simbólicos. Irremisiblemente, la interpretación implica la compenetración ontológica del yo-tú, pues, encontrarse en diálogo, no es un mero intercambio de símbolos convencionales, es una forma común de ser por la cual la existencia se desenvuelve mundanamente en comunidad produciendo formas

simbólicas variables de comunicación.¹³

Esto es: que toda forma simbólica se establece dialógicamente. Las formas simbólicas se instituyen, pues, en ese vínculo de existencias que comparten expresivamente las actualizaciones y posibilidades del ser. El dinamismo de la simbolicidad del ser-expresión con el otro incrementa incesantemente las modalidades de relación expresiva, por lo que no ha lugar a una fijeza de los sistemas simbólicos, ya que no la hay existencialmente ni ontológicamente en el ser que los produce. Así, las formas simbólicas de expresar son la institución sistematizada históricamente por la comprensión, interpretación y protención del mundo para declarar el ser, lo que es inexorablemente constituyente del ente expresivo. Entendemos que las formas simbólicas pueden cambiar o desaparecer para dar sitio a otras, o bien, dejar una ausencia en el mundo, pero lo que permanece es el fundamental nexo expresivo del sentido, la mundanidad. Ser-mundanidad es ser-del-diálogo porque de otro modo no se explican el sentido ni la función del logos en la dialéctica como apertura del mundo.

Este es el ser-del-mundo, aquel que es el mismo porque siempre es diferente, porque diversifica la actualización de su ser imprimiendo forma en el ser, creando mundo, comprendiendo las diferencias en la apropiación e interpretación del otro-con-sentido para ganar mismidad. El mundo es el mismo para todos, pero, no porque todos lo habiten en función de determinados actos existenciales avenientes, sino porque está abierto para cada individualidad expresiva en sus acciones. La obra mundana de la comunidad expresiva es libre: cada acto es manifestación, actualidad de la posibilidad poseída por la expresividad en su mundanidad.¹⁴

Aquello que se deja interpretar, porque es fenómeno de sentido, aun y con todas sus divergencias y lejanías temporarias con el yo, puede ser comprendido en virtud de que expresa indefectiblemente una intención. El ser de la expresión es históricamente con-sentido, toda expresión *es* mundanidad, por cuanto es fenómeno histórico-comunitario, y *es* en comunidad mundana, en tanto que tiene un origen de sentido. Así, el ser de la expresión, no es un objeto en medio del mundo, ni un sujeto sin mundo, sino que *es* mundo, en una familiaridad original o mundanidad que funda toda relación de sentidos

13. C.ca., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, § 34. "Interdependencia de las formas simbólicas y comunidad de lo real".

14. *Vid.*, E. Nicol, *Idea del hombre*, 2ª versión, p. 16 *et seq.*

e interpretaciones. La mundanidad es más fundamental que toda posición en el mundo de relaciones existenciales, es una disposición ontológica que se articula interpretativamente, dialógicamente, clarificando el sentido en la diversidad de posibilidades de sentidos del ser.

Mundo es reciprocidad dialógica, comunidad, simbolización del sentido en la capacidad de darse y recibir por el habla en el común sentido. La reciprocidad y correlatividad del *situs* de una comunidad trascienden las fronteras geográficas y temporarias al ser un hecho que cada comunidad, determinada por sus formas expresivas, es una morada habitable, accesible, patrimonio común de la expresión. A las comunidades diferentes, en sus formas simbólicas de expresar, es decir, de ser mundanamente, se accede desde una comunidad que tiene una propiedad situacional. *Accesibilidad* es acercamiento en la proximidad por razón de que cada apropiación de las diferencias intercomunidades tiene por fundamento la mundanidad del ser y la unidad del mundo. Las diferencias invitan al acercamiento de posibilidades lejanas de ser para “enterarse” del otro, alternativas para alterarse. Esto es característico de todo lo mundano: cercanía-lejanía, proximidad en la comprensión e interpretación complementaria del sentido.

Somos una estructuralidad temporal todos nuestros actos están en relación con esa estructuralidad histórica: la herencia histórica ha conformado nuestro ser en la transformación de nuestra forma de estar presentes en el mundo. En este sentido nos aclara Nicol que

Los caracteres de una época no surgen espontáneamente: el pasado es el suelo donde germinaron los frutos originales del presente. De suerte que el sujeto histórico, el ser de la expresión, es libre porque no actúa sin condiciones en el acto de su originalidad. El pasado de sus medios expresivos, que son los símbolos, lo limita y a la vez le da el apoyo requerido. El antecedente, en efecto, no es lo que dejó de ser: el pasado es literalmente el soporte de la actualidad.¹⁵

El ser de la expresión com-porta un horizonte de retención de lo acontecido y la protención de los acontecimientos que pueden ser. De tal manera, que todo acontecimiento presente del “ahora” abraza al pasado junto con su horizonte entero, emergiendo nuevas presentaciones, en lo cual se constituye un flujo permanente de referencias internas de temporalidad (presentes, pasadas y venideras) en la expresión.

15. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, § “Quinta relación simbólica”, p. 269.

Bajo este tenor, el horizonte de mundo, como historia y comunidad, es patencia de la raigambre del sentido, de su mundanidad, ya que es el horizonte de la interpretación y comprensión ontológica. Ello señala que no se trata de un sentido “en sí”, escondido, que funja como presupuesto teórico de nuestra exégesis ante la apariencia expresiva; la historicidad del sentido, su mundanidad expresiva, es patente en su permanente despliegue histórico del mundo.

En verdad, la historia no es un flujo *sucesivo* de *acontecimientos*; sino que la historia es el horizonte del ente expresivo que acontece ontológicamente con-sentido en la actualización transformadora de sí, por las relaciones que establece en cada epifánica expresión con el ser del otro-yo y con lo-otro.¹⁶ La actualidad expresiva no se constriñe al tiempo presente ni se agrega al pasado como una secuencia o evolución de circunstancias determinadas; antes bien, “la parte del ser que habla del ser se actualiza históricamente. Lo cual no quiere decir que sea transitoria o evolucione. Significa que *forma* historia”.¹⁷ Formación es emergencia del sentido, acontecer de la comunidad expresiva *actual*, en el que están presentes las actualizaciones pasadas y las potencialmente venideras como posibles ganancias de ser y creadoras de situaciones históricas, es decir, se trata de la configuración de los múltiples sentidos e interpretaciones en y del mundo en que la mundanidad es acontecer.

De tal forma, la mundanidad está constituida por la dialéctica interna del ser-mundano entre lo puesto y lo dispuesto, porque

Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay pues determinismo, ni jamás opción absoluta.¹⁸

Acontecer es el originario abrir el mundo en que se ha nacido, apertura en cada acontecimiento dialógico que es en el *plenum* de sentidos dados, que, a su vez, es posibilidad de apertura de sentidos otros. Cada emerger del sentido en la epifanía del “nosotros” incumbe a *toda*

16. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª versión, *op. cit.*, p. 234.

17. E. Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México, UNAM, 1990, p. 46.

18. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 460

la comunidad expresiva, por cuanto el sentido es común vinculación comunicativa con los otros que fueron, son y serán.¹⁹

El “nosotros”, la personalización existencial de la comunidad expresiva, es comprensión e interpretación fundamental sobre la cual se llevan a cabo encuentros y desencuentros existenciales. Lo cual apunta a aquello que se manifestó con antelación, que la expresión sólo tiene sentido, cuando lo tiene para más de uno, esto es, para la comunidad expresiva del sentido y no se produce sólo porque se requieran dos individuos asociados, a saber, el que expresa y el que entiende. Antes bien, la comunidad de la expresión acontece por la común incumbencia dialógica en la actualidad expresiva del ser, lo cual no puede, ontológicamente no puede, acontecer en soledad. El mundo es garantía fenoménica de la existencia fáctica del yo, pero, no como algo exterior colegido después de la indagación de una serie de proposiciones y abstracciones del *ego*. El mundo es garantía porque el yo, no puede ser sino con el otro-yo exhibiendo el ser: hay expresión, luego hay mundo como horizonte temporal de comprensión e interpretación del ser *nuestro*: “el mundo expresa al hombre”.²⁰

19. Antonio Ziri6n ha visto de manera clara y substancial lo que es la “expresi6n” como fen6meno ontol6gico en el pensar nicoliano, que apunta, impl6citamente, en relaci6n con la tradici6n de la fenomenolog6a misma, a la categor6a de “mundo”. Sin que esto 6ltimo sea t6cito en las palabras de Ziri6n, ello no da cabida a duda alguna cuando afirma “en la expresi6n nace para m6 la realidad, y la realidad nace como realidad para nosotros, para todos. Pero este punto no es un mero punto aislado, sino que es, dentro de la Metaf6sica de la expresi6n, un punto capital.” (A. Ziri6n, “El sentido de la fenomenolog6a en Nicol”, en *El ser y la expresi6n, op. cit.* p. 96.)

20. E. Nicol, *La reforma de la filosof6a, op. cit.*, p. 125. Como se muestra no hay problema del mundo externo ni mero presencialismo en el que el sujeto sea un simple espectador. El mundo no es expresi6n segunda del ser, no hay expresi6n y mundo independientemente. Ni idealismo ni realismo. El mundo no se concibe en la metaf6sica de la expresi6n como algo “objetivo” que se contraponga a algo “subjetivo”, sino que el mundo se revela como una red de referencias de sentido (en el terreno Ser) que integra a lo-otro c6smico en el *dato* de su *presencia*. En el haber de la expresi6n hay siempre mundo en el haber del Ser. Constituida como reflexi6n fenomenol6gica, la Metaf6sica de la expresi6n, no es, a fin de cuentas, ni un realismo, ni un idealismo. Antes bien, la operaci6n que le es propia es la de ir al *fundus* mismo en la que ambas ideaciones te6ricas encuentran su derecho relativo y son superadas. Al momento de prescindir de la categor6a de substancialidad ontol6gica y la independencia abismal del fen6meno y el ser, y restituir la apod6ctica ontologicidad de lo contingente y el car6cter ontol6gico de logos como ser en el Ser, fue inviable para nuestro camino toda suspensi6n y reducci6n de la realidad y el mundo en pos de un *a priori* fundamental (atemporal, id6ntico, absoluto y verdadero). La relaci6n con el mundo y la realidad c6smica, por parte del ser de la expresi6n, no depende de un puente extendido por sus funcionalidades “psicol6gicas” (*cogitationes*) desde la intuici6n de su “pureza”

La complejidad y diversidad del mundo es una textura de proyectos de sentido en el discurrir sobre el ser, mismos que son concurrentes en la unidad del mundo, en virtud de que todo lo que acontece en el ser de la expresión es ocurrencia comunitaria de formación y transformación actual y posible para todos. Reiteremos: *nada es indiferente en la comunidad del sentido*. El mundo que emerge, se consolida expresivamente con la concreción de los individuos por su correlativa manera de ser y de existir. En esta dirección del transcurso contemplativo afirma Nicol:

Así, desde el acto genético, se fija el contorno del ámbito de la solidaridad humana. Y como no hay un mundo sin esta respectiva existencial que, para cada hombre, va desde el nacimiento hasta la muerte, el mundo ha de ser concebido como una integridad orgánica, como unidad funcional compleja, que precede y sobrevive a sus componentes individuales.²¹

La funcionalidad y diversificación dinámico-temporal del mundo es comprensible por la permanencia de la mundanidad, como razón estructural ontológica del nexo primario, en la génesis del sentido en la que participa más de un individuo, y que en cada acto suyo lo trasciende en la inmanencia del sentido e integridad orgánica del mundo que nace y crece, no por sí, sino por la acción y actualización

gnoseológico-ontológica hacia la realidad ajena. Ni el ente expresivo está aislado en una interioridad y busca salir al mundo exterior, ni el mundo es un ente en el cual se halle el ser de la expresión entre otras cosas “extensas”. El ser de la expresión es en su diafanidad estructural un ser ya relacionado en cuanto *es* expresión en el pleno del Ser, integrando un sistema de sentido que le otorga simultáneamente unidad al mundo y presencia a la fenomenicidad de la forma de ser inexpressiva. El mundo no es un problema, es evidencia. Descubrimos con la mundanidad el carácter fundamental del sentido, el mundo como unidad primordial de todos nuestros acontecimientos en el horizonte común. Bien es cierto, el mundo no es el despliegue de un Pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes o acciones, ni, en modo alguno, la operación de un pensamiento indiferente sobre una materia inerte. No hay detrás de la evidencia del mundo ni de la realidad una incógnita que tengamos que determinar deductivamente o demostrar inductivamente. En la actualidad del ser y en cada acto asistimos a la conformación en el prodigio de la epifanía de la realidad y el mundo. No hay problema que solucionar más allá de la ontologicidad de la realidad o el mundo en tanto que *problema*. Ni las meras apariencias son meras apariencias, ni la vida es sueño carente de substancialidad ontológica. Ni genios malignos ni ser supremo alguno que empenen todo su poder en engañar: Hay Ser y hay expresión, hay realidad, hay mundo, existen otros y lo-otro, esto es el *fundus* mismo de toda duda, lo demás son desvaríos de un fetichismo del raciocinio, malabares en la ensoñación escéptica.

21. E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, op. cit., p. 430.

de la mundanidad cooperativa de los individuos expresivos. Estos proyectan desde su *situs* hacia todo el dominio común. Mundanidad es consolidación: son los individuos dispuestos mundanamente, los que componen el mundo dando forma permanente al nexo primario de su copresencia, en la acción siempre renovada de la datidad del ser, de su acontecer.

Es por la actualidad del ser en la que es posible comprender las otras situaciones históricas acontecidas, correlatividad del logos en la manera de interpretar en la integración al mundo.²²

Apertura es ciudadanía del mundo, cosmopolitismo expresivo.²³ El ser de la expresión es mundano en tanto que recreador de la palabra que le ha sido dada por los otros, los forjadores del mundo que le antecedieron. Las formas simbólicas de expresar han preestablecido un mundo abierto para ser transformado existencialmente en la originalidad del sentido y en la comprensión e interpretación, porque lo dado a nosotros es siempre lo disponible.

Cada uno de nosotros, al venir al mundo se incorpora a un orden de la realidad cualificado que recibe de los antecesores, en la herencia de ciertas actualidades expresivas y un hontanar de posibilidades de ser que garantizan la continuidad de apertura temporal concreta (*concretarse*). Esto permite la diversificación de los sentidos en la participación mundana de la individualidad existencial en las formas simbólicas de expresar. Por la disposición dialógica ante los otros (contemporáneos, pasados y venideros) nosotros adquirimos una posición en el mundo que es permanencia dinámica de la dicción y escucha de lo expuesto y lo dispuesto expresivamente en común.

Venimos al *mundo* dotados de logos y dados al logos para crear y recrear indefectiblemente esa mundanidad en cada expresión. No somos en una onírica realidad desnuda, ni la epifanía es la emergencia *ex nihilo* de la expresión. El mundo que nos ha sido dado por los otros ha sido ataviado con las palabras que son la forma suprema del sentido, y con palabras mismas correspondemos a la dádiva. El mundo es “nuestra” patria, y somos ciudadanos de ella por el hecho y derecho metafísico a la palabra, por la libertad de expresión que nos es común en la apófansis y poíesis del ser que se despliega con-versando sobre el ser en la ecumene del diálogo. Somos co-responsables con

22. Vid., E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., p. 52; *Los principios de la ciencia*, op. cit., p. 433 et. seq.

23. Vid. *supra.*, § 16. “La comunidad expresiva y las formas simbólicas”

los otros, no fuera de ellos, y la base de la responsabilidad no es únicamente la comunidad presente, sino también la común herencia familiar del pasado y el presente venidero. Expresar es la apertura a la experiencia del ser, logos, temporalidad. Entre la diafanidad y la comunidad acontece la expresión.