

E. NICOL Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Pedro-José HERRÁIZ MARTÍNEZ

Doctor en Filosofía y CC. de la Educación. I.E.S. La Merced (Valladolid)

*Resumen: En su obra *Metafísica de la expresión* Eduardo Nicol ofrece la expresión como vía para afrontar la crisis de la metafísica¹. Entiende que esta crisis está enraizada en la deficiente conceptualización tradicional del cambio y de la multiplicidad que éste implica. La expresión le resulta adecuada para solventar esa deficiencia porque precisamente la considera como la fuente de la diversidad y se manifiesta en la historicidad, último escollo con que se ha encontrado la metafísica, que ha resultado insalvable para muchos.*

Características, elementos y funciones de la expresión. Dos enfoques

Con intención bien distinta respecto a la metafísica, G. Deleuze recupera el concepto de expresión en el contexto de la capacidad que éste muestra para dar cuenta de la diferencia, de un modo por el que queda ligada a la inmanencia, incluyendo por ello la relación entre la unidad y la multiplicidad².

En ambos casos se trata de afrontar conceptualmente los problemas de la relación desde una consideración no meramente lógica. En concreto, Nicol desarrolla su pensamiento de la expresión como una metafísica fenomenológica y se centra en el análisis de la crisis de la metafísica y de las condiciones que hacen posible

¹ E. NICOL, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México. 1957.

² G. DELEUZE. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores, Barcelona. 1975 (edición original 1968).

una filosofía de la expresión a partir de una metafísica de la expresión. Deleuze, en cambio, aborda su análisis de la expresión a partir del uso que hacen del concepto Leibniz y, especialmente, Spinoza, y lo ve como contestación por la vía de la inmanencia, más evidente en Spinoza, a las deficiencias conceptuales de Descartes en torno a la sustancia, su manifestación, su conocimiento y su acción.

Las diferentes intenciones en ambos autores hacen también que los elementos de interés sean diversos: Deleuze proporciona una caracterización de la expresión más definitoria, centrada en lo que es conceptualmente y en el ámbito de la teoría de la sustancia. Nicol, inversamente, presenta a la expresión funcionalmente como principio implicativo que es la base de una metafísica y condición de posibilidad de toda teoría, con el matiz heideggeriano de que esa metafísica de la expresión adopta la configuración de una antropología existencial³. Por ello encontramos en Deleuze las definiciones, por decirlo así, de la expresión, mientras que en Nicol podemos rastrear y alcanzar éstas implicadas en las características operativas de la expresión que él despliega.

Con lo dicho ya se puede captar el elemento de giro, de *torsión*, que la expresión pone de manifiesto allí donde se considera su aportación. Deleuze lo reconoce por referencia a las teorías de la creación y la emanación a las que se les aporta actividad, generación entendidas como expresión⁴, observando que ella opera la traducción de una teoría en la tradición sustancialista (Spinoza, Leibniz) a una línea existencial, que Deleuze analiza en Spinoza mismo⁵; y en la obra de Nicol se pone de manifiesto explícitamente: su metafísica existencial adopta la forma de una fenomenología⁶.

Nicol es consciente de los problemas de enfoque que puede traer consigo hablar de una metafísica fenomenológica dado un contexto general en el que se concibe el aparecer como ocultación del ser; en principio porque desde sus orígenes en la filosofía griega la metafísica ha operado bajo el supuesto de que mientras el ser es inmutable lo que aparece es siempre variable⁷, y por ello está incapacitado para ser objeto de conocimiento propiamente dicho. En este con-

³ E. NICOL, o. c., p. 127.

⁴ Ver DELEUZE, o.c., p. 320, p. 321: traduce el problema de la sustancia (de su unidad y su pluralidad) y del logos al del lenguaje como acción.

⁵ G. Deleuze, o. c., p. 9.

⁶ E. NICOL, o.c., ver p. 196, 121. «El ser mismo es fenómeno» (p. 311).

⁷ E. NICOL, o.c., p. 17.

texto, que se ha reconocido como el de la metafísica, ser sería permanecer, idéntico en distintas presentaciones (expresiones), de manera que identidad e intemporalidad complementan su inmutabilidad, y tienen como correlato epistemológico-expresivo su univocidad⁸. Pero «para que el concepto de ser posea alguna significación positiva, y no meramente formal, es necesario no emplearlo unívocamente»⁹. La identificación pone en juego la pluralidad incluso hecha a través del *género* próximo y la *diferencia* específica. La identificación real sólo se hace por la semejanza y la diferencia, es decir, supone la pluralidad del ser, «que contrasta con la exigencia lógica de univocidad»¹⁰. Por eso, en tanto que la definición es la identificación de un concepto, «todos los conceptos que elabora la mente son equívocos o analógicos»¹¹.

De una manera estrictamente unívoca, el ser no tiene definición, no es identificable por no ser distinguible y por ello de él no se puede decir nada: «De ahí, en la metafísica moderna, la conjunción dialéctica de la Nada con el Ser»¹². Diríamos que el Ser no es nada sin sus apariencias. El ser consiste en aparecer: «el ser está a la vista» en los entes¹³, que no lo ocultan, lo manifiestan bajo la torsión de la temporalidad y la multiplicidad: lo expresan. El ser es manifestación, «*apófansis*» dice Nicol. El ser es fenómeno¹⁴.

Reconocer la mismidad del ser en sus diversas manifestaciones temporales, y entonces decir de él la intemporalidad por su inmutabilidad, requiere la comparación con lo cambiante de las manifestaciones. Hace falta que algo cambie, aunque sólo sea el tiempo, para reconocer una segunda presentación del ser y conocer su identidad incluso como mismidad¹⁵. Incluso la afirmación de la inmutabilidad lleva consigo el reconocimiento del cambio. Con respecto al ser esto significa que el ser se manifiesta en el tiempo, en el tiempo se reconoce su identidad gracias a la diferencia; dicho de otro modo: se determina *su posición y la nuestra*, se conoce el ser¹⁶.

⁸ E. NICOL, o.c., p. 36.

⁹ Ibid., p. 37.

¹⁰ El origen del concepto de analogía se sitúa en el intento de resolver el problema estableciendo un principio de comunidad ontológica. Ver E. NICOL, o.c., de la p. 37, nota 28. Definición (p. 54). Símbolo e identificación (p. 105).

¹¹ E. NICOL, o.c., p. 38.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., pp. 62, 177.

¹⁴ Ibid., p. 172. Comentario del fenómeno en HEIDEGGER: p. 197.

¹⁵ Ibid., p. 188.

¹⁶ Ibid., pp. 106 y ss.; p. 177.

No quiere decir esto que se determina lo que es por lo que no es, sino lo que es, ahora aquí, por lo circundante: el medio. Ese medio es la causa en Aristóteles. Pero los problemas se desarrollan al entender el medio como instrumento (causa eficiente intermedia) solamente, como intermediario y no como ámbito (medio-ambiente) que hace referencia a las otras causas. y esto es ir más allá de la simple representación reproductiva, especular, pues esa determinación verdaderamente es obra nuestra: «*poiesis*»¹⁷, configurada como un diálogo entre las dos aprehensiones distintas en el tiempo¹⁸, y constituye al conocimiento con un carácter dialógico, no meramente lógico, sin que sea una elección caprichosa hablar de diálogo en este caso y no de comparación sin más, pues ésta se refiere a una acción extrínseca a los términos que se comparan, como ocurre en el concepto de relación de Aristóteles, mientras que el cuenta de un esquema pregunta-respuesta que connota acción interna entre los términos. Esta determinación del ser también configura las condiciones en que se realiza el diálogo, las del medio en que se produce, así como el carácter comunicativo del conocimiento, correlativo al carácter comunitario del ser. El conocimiento como *poiesis*, dice Nicol, es creación de este diálogo, o también, es diálogo creador en cuanto que produce manifestación del ser.

Así es como el conocimiento consiste en expresar el ser, que se pone de manifiesto, y el conocimiento, al tiempo, lo manifiesta también pues es un medio de su manifestación. *Apófansis* y *poiesis* son los constitutivos funcionales de la expresión como conocimiento dialógico¹⁹, que le dotan de *contenido significativo* y de *intención comunicativa* como elementos operativos. Ambos están presentes en el conocimiento y no sólo el primero²⁰. En consecuencia, sólo entendiendo el conocimiento como expresión se puede dar cumplida cuenta de lo que de otro modo se consideran paradojas del ser y del conocer, en torno a su unidad y su pluralidad, su identidad y su cambio, su univocidad y su equivocidad, su carácter sustancial y su carácter fenoménico.

Puesto que la expresión se refiere a la manifestación- fenómeno ya la acción productiva, que asumen la pluralidad y el cambio, ha sido desechada de una

¹⁷ E. NICOL, o.c., ver p. 106-7.

¹⁸ E. NICOL, o.c., p. 189.

¹⁹ Ibidem, ver también pp. 191, 193.

²⁰ W. BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», En *Sobre el programa de la filosofía futura*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986; su concepto de «contenido espiritual», p. 139.

ciencia del ser unívoco e inmutable, que no obstante se ha visto en la necesidad de intentar compromisos de conciliación entre esos opuestos que en principio parecen contradictorios, y le llevó a tratar de acogerlos asociando al ser el no ser relativo, cuyo correlato epistemológico es la ocultación y el error. De este modo el fenómeno plural se considera ocultador del verdadero ser (unívoco), y error en cuanto puede ser tomado como el ser mismo. Éste tiene una realidad por sí (es sustancia) mientras que las manifestaciones son puramente accidentales al ser y lo ocultan²¹. «Desconfianza de las apariencias» que Nicol rastrea hasta la fenomenología de Husserl y el mismo análisis de la verdad de Heidegger y su concepto de fenómeno²².

En la tradición sustancialista esencialista del ser inmutable y unívoco, las manifestaciones de éste no son objeto de *episteme*, pues son múltiples y cambiantes, sino de opinión (*doxa*), inestable como las mismas apariencias-accidentes a las que se refiere, que por sí mismas inducen a error, son engañosas. Eso ha llevado recurrentemente a diversos intentos de afianzar el ser y el conocimiento «auténtico» frente a los accidentes y lo erróneo o inestable-inseguro. Son los distintos intentos de fundamentación ontológico-epistemológicos, siempre sobre la base de esa dualidad ontológica sujeto-objeto, del ser único escindido, del que no se encuentra que pueda ser múltiple sin separación, siempre orientando la cuestión como un intento de deshacer el «nudo» que ya Aristóteles vio en ella²³.

¿Qué aporta la expresión en este *nudo*? Precisamente no un intento más de deshacerlo, sino la clave de su torsión, la cifra de su giro. Como una espiral de ADN, la expresión muestra al ser en torsión sobre sí mismo, permitiendo seguir el problema en sus giros sin desvirtuarlo por tratar de exponerlo en línea.

En realidad no es nueva para el tema la noción de expresión. Está en el origen mismo de su planteamiento como *logos*, de manera que también podemos entender el problema en el sentido de que éste aparece conforme *el logos* pierde su carácter apofántico y poético como palabra al volcarse en su carácter

²¹ E. NICOL, o.c., p. 78.

²² E. NICOL, o.c., pp. 134, 197.

²³ E. NICOL, o.c., p. 33. Este término utiliza Aristóteles para hablar de la univocidad del concepto de ser y la pluralidad de los seres. Aristóteles lo enfoca, claro, como intento de deshacer el nudo. Ver *Metafísica*, 995a.

especial epistemo-lógico, separado, inexpressivo por tanto ²⁴. Parece que desde el comienzo de la filosofía se pretendiera afianzar la función representativa-veritativa del logos, su contenido significativo, a costa de la intención comunicativa, inseparable de aquélla en la función expresiva pero a la que ésta ha venido a quedar reducida. El «nudo» de la cuestión muestra, sin embargo, que el contenido significativo es tan inseparable de la expresión como la intención comunicativa; la apófansis como la poiesis, el objeto como el sujeto; y que la expresión, por tanto, es el medio que necesita la definición; no el instrumento del que se vale, sino el medio-ambiente, el ámbito, en el que ella es posible, en el que el ser *se da*. Ese es el sentido de las palabras de W. Benjamin en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, de que el ser se da como expresión y no por medio de la expresión, considerando que la expresión en su entera esencia sólo puede ser entendida como lenguaje, del que la comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular ²⁵, y determinante por ello de un modo particular de ser: el del ser que comunica su (el) ser en la (su) palabra.

La expresión es el medio en que se manifiesta el ser y en ese sentido, se produce la comunicación del ser; como lenguaje implica que esa manifestación está sujeta a un código en el que se realiza la traducción de ser a signo (ser signo) y de signo a ser, y que el enfoque acertado del conocimiento, ateniéndose al carácter expresivo del ser, lo aborda como una respuesta (traducción) a la apelación que el ser lanza en su expresión (diálogo).

Antes de abordar los elementos que pone en juego el enfoque expresivo del ser y del conocimiento del mismo, es conveniente hacer unas observaciones simples sobre las implicaciones epistemológicas de ese enfoque. En primer lugar, importa resaltar que queda *eliminada la dinámica de la ocultación del ser* por sus apariencias. Desde la expresión, éstas no ocultan el ser sino que lo ponen de manifiesto de una manera codificada, como lenguaje. La expresión es el algoritmo del ser. Es el giro que adopta el ser en su comunicación. No hay que desvelar el ser oculto por las apariencias —la sustancia que da soporte a los accidentes—, hay que traducir la torsión que su manifestación aporta al ser. No hay que buscar el ser desaparecido tras los entes, hay que aprender los idiomas en que *habla* (fenomenología).

²⁴ E. NICOL, o.c., ver p. 17.

²⁵ W. BENJAMIN, o.c., ver pp. 139 y 140.

¿El ser reducido a sus apariencias? Sí, más el código, que también es. Así resulta comprensible la posición de Wittgenstein, contextualizada de múltiples maneras (juegos de lenguaje) en sus *Investigaciones filosóficas*: no hay nada significativo detrás del significado de las palabras determinado por el uso de las mismas en el lenguaje, y el uso viene determinado por el código (reglas) ²⁶.

Otra observación lleva a acentuar el carácter de *comunicación* de la expresión y la alteridad que éste lleva consigo, cuyo correlato es la *comunidad del ser* por un lado y el *carácter dialógico del conocer* por otro. El ser en su manifestación es signo (codificado) del ser (en sí) mismo. Por la codificación-sistema (ordenado) el ser que es se manifiesta en otro sin dejar de ser(lo). De ahí el carácter dual del ser; escindido, sí, pero no roto, no irreconocible en (por) su parti(cipa)ción, sino traducible, reunible, simbólico propiamente en el sentido etimológico que recoge Nicol por el que símbolo es cada mitad de una pieza que se dividía en dos partes cuyo valor derivaba precisamente de la posibilidad de juntarse al cumplirse un convenio ²⁷. El símbolo, por eso, es el medio inmediato, la *mediación inmanente* que no es intermediaria, no instrumental. Así es como, en este sentido, el carácter mediador de la expresión no se refiere a una intermediación que supla la falta de inmediatez compensatoria de aquella pretendida separación original en sí misma irreductible (*horismós*). Nicol se esfuerza por explicar que la expresión no es mediación de esta clase y repite en cuanto la ocasión lo requiere el carácter de inmediatez del ser en la expresión y la correspondiente unidad de la experiencia del ser y del ser mismo en su expresión plural.

En Deleuze este carácter comunicativo de la expresión se recoge cuando considera que «lo expresado interviene como un tercero que transforma los dualis-

²⁶ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, E. Crítica, Barcelona, 1988; ver pp. 27, 61, 75, 89, 103, por ejemplo.

²⁷ E. NICOL o.c., p. 204. «En efecto: se llama símbolo en Grecia, como ya hemos visto antes, a cada una de las dos mitades de un objeto que se divide y que, al reunirse, permiten identificar a los portadores, como si fueran unas credenciales. Pero estas credenciales, el hombre no las lleva consigo para exhibirlas, sino que su ser mismo consiste ya en una tal prueba de identidad ... con su sola acción de presencia. Los símbolos que pueda emplear después permitirán su identificación individual. Pero el reconocimiento de su personalidad concreta presupone el de su condición humana. Cualquier símbolo es efectivamente expresivo en tanto que es comunicativo; pues el símbolo ha de ser común, como su nombre indica, y ha de promover una cooperación de entendimiento para que cumpla su función de signo representativo de algo, ya la vez de vínculo entre los representantes.» (p. 350).

mos»²⁸. Unidad y multiplicidad, univocidad y equivocidad, sujeto y objeto, conocimiento y ser, causa y efecto, acción y pasión adquieren un nuevo cariz considerados como elementos expresivos en los que el dualismo no se «resuelve» (disuelve), sino que la expresión como medio-ambiente actúa de hilo comunicador inmanente que permite seguir las revueltas del nudo del ser sin perder el hilo, sin deshacer el ser. De ahí que una filosofía de la expresión tenga como punto de partida una metafísica de la expresión surgida de la exigencia del ser, concretamente de la posición primera de éste: sólo el ser (se) expresa, sólo la expresión atiende al nudo del ser; en términos de Deleuze, la inmanencia de la expresión: «de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión»²⁹.

Convertibilidad del ser, el conocer y el obrar. La expresión como lenguaje: traducción

¿Cómo se explican estas capacidades de la expresión? La ubicación de la respuesta nos remite siempre al tema del «nudo del ser» en su unidad y pluralidad, aspectos que la expresión asume en cuanto que la *ambigüedad* es la forma de ser de la expresión en el sentido preciso de que su ser no está dado por entero, no es que sea incompleto, sino que en ella hay una escisión entre lo dado y lo completo, sin que esa escisión sea capaz de constituir una separación que no sea comunicativa: el ser en cuanto expresión es símbolo del ser. La inherente ambigüedad del ser en la expresión, dice Nicol, «remite a otras zonas del ser implicadas en la mera presencia, expresamente implicadas en ella»³⁰; y continúa: «para llegar fenomenológicamente a estas zonas se requieren diversos niveles de interpretación»³¹. Aunque Nicol lo está refiriendo explícitamente al hombre en cuanto ser de la expresión, sin soliviantar la lectura, genéricamente nos quedamos con que el acceso a las zonas del ser implicadas en la expresión que se realiza en la interpretación, por cuanto se requiere descifrar la expresión. Respecto del ser, la expresión lo implica por completo y lo da como interpretación: el ser se manifiesta, se explicita, como personaje de sí mismo, sin que en esa explicación el personaje deje de implicar el ser completo.

²⁸ G. DELEUZE, o.c., p.332.

²⁹ G. DELEUZE, o.c., p. 320.

³⁰ E. NICOL, o.c., p. 208.

³¹ E. NICOL, o.c., p. 208-9.

Tenemos, pues, los elementos históricamente configuradores de la expresión. En los términos de Deleuze: *implicar* («*involvere*») y *explicar* («*explicare*»). Lo que hace peculiar a la expresión es que en ella estos conceptos no se niegan sino que remiten por ellos mismos a un principio sintético: la «*complicatio*». El ser «complica» todas las (sus) expresiones; toda expresión engloba y explica al ser: «este encaje de nociones constituye la expresión»³².

La explicación como elemento de la expresión no es entonces la operación de un entendimiento que permanece exterior a la cosa explicada, sino que señala el desarrollo de la cosa misma³³, el modo concreto de su manifestación, incluyendo necesariamente su existencia³⁴, así como el procedimiento que sigue la manifestación, por el que se establece la correspondencia entre los términos que intervienen en la expresión (génesis como traducción). Esta correspondencia es interior a la expresión misma y a sus términos en cuanto términos de la expresión: lo que se expresa (como referente), el expresante (como significante) y la misma expresión; inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado (el expresante-significante) en la expresión³⁵. En palabras de Benjamin: «la expresión en su entera esencia sólo puede ser entendida como lenguaje»³⁶. La expresión como lenguaje del ser según dice él poco antes³⁷, pero hay que añadir también del conocer y también del obrar³⁸, que se ven afectados entre sí por el juego de correspondencias de la expresión.

El conocer y el obrar como expresiones del ser, pero también a la inversa, esto es lo que determina el carácter de gozne del concepto de expresión y la configuración del ser humano como ser de la expresión, como aquél al que en

³² G. DELEUZE, o.c., p. 13.

³³ G. DELEUZE, o.c., p. 320. Ver también p. 33.

³⁴ G. DELEUZE, o.c., p. 9.

³⁵ G. DELEUZE, o.c., p. 320. Ver también p. 331.

³⁶ W. BENJAMIN, o.c., p. 140. No es sorprendente, pues, que se pueda establecer un paralelismo entre las funciones que Benjamin y Nicol atribuyen al lenguaje y a la expresión, respectivamente. En Nicol hemos visto que las denomina «significativa» (contenido significativo) y «comunicativa» (intención comunicativa), mientras que Benjamin habla de función simbólica y función comunicativa (o.c., p. 15). El paralelismo se puede ampliar sin violencia al análisis de las raíces respectivas del pensamiento y del lenguaje expuestas por Lev S. Vygotsky en *Pensamiento y lenguaje*; incluso a las posiciones de Wittgenstein respecto al significado y al uso de las palabras en los juegos de lenguaje.

³⁷ W. BENJAMIN, o.c., p. 139.

³⁸ G. DELEUZE, o.c., p. 319: «Ser, conocer, actuar, son las especies de la expresión».

la expresión —en obrar y conocer— le va su ser. Nicol recoge la consideración de Heidegger que determina la preeminencia ontológica del hombre aplicándola a la expresión: el hombre es el ser que expresa, «la expresión es el carácter constitutivo más fundamental del este ser»³⁹, en cuanto que «el hombre lleva las categorías a flor de piel»⁴⁰.

Como ejemplificación del carácter convertible de la expresión puede ser oportuno considerar que Benjamin pone de manifiesto lo mismo por el camino inverso. Parte de la determinación antropológica por la expresión-lenguaje: «Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser concebida como una especie de lenguaje»⁴¹, y avanza rápidamente hasta la implicación ontológica: «la realidad del lenguaje se extiende no sólo a todos los campos de expresión espiritual del hombre sino a todo sin excepción»⁴². Mientras Nicol, y también Deleuze, establecen la explicación a partir de lo que se encuentra implicado, Benjamín rastrea lo implicado a partir de lo manifiesto-explicado. Se realizan los dos sentidos que completan el recorrido de la expresión, el círculo hermenéutico, en consonancia con su «ambigüedad» no sólo en los significados sino en los sentidos del uso, en su recorrido; no sólo en los términos sino en la expresión misma.

Como lo que se expresa es el sentido, esta convertibilidad de la expresión es el ámbito del sentido y de la pluralidad de sentidos, que es lo mismo, pues «lo que no tiene más que un sentido es lo que no tiene sentido»⁴³, dice Nicol, mientras que Deleuze subraya: «lo expresado es el sentido: más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación»⁴⁴;

³⁹ E. NICOL, o.c., p. 213.

⁴⁰ E. NICOL, o.c., ed. 1989, p. 119. La expresión es el «primer dato fenoménico que nos ofrece el ser humano» (e.c., p.122), «rasgo constitutivo», «antecedente real de todos los demás» (ibid.), «en el hombre la expresión es el ser» (e.c., p. 123).

⁴¹ W. BENJAMIN, o.c., p. 139.

⁴² Ibid.

⁴³ E. NICOL, o.c., ed. 1989, p. 121. En la primera edición determina el sentido como una relación existencial (p. 335) que se puede cualificar de múltiples maneras (pp. 336- 7) precisamente porque su determinación no es unidireccional. En la misma línea se encuentra el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* cuando vincula la determinación del sentido al uso de las proposiciones (e.c., p. 305) y la pluralidad de éstos como función de la interpretación con la correlativa posibilidad de ser mal entendida (p. 45), como la integración en un orden de correspondencias de entre los posibles (p.305).

⁴⁴ G. DELEUZE, o.c., p. 332.

que la representación como imitación refleja, a la que desplaza⁴⁵; que la causalidad, resituada ahora como un caso particular de las correspondencias mediadas sistemáticamente, como caso especial de las contigüidades en el espacio y en el tiempo (en casi diría sorprendente paralelismo con el análisis de la causalidad de Hume), salvo que esa contigüidad también está mediada por los contenidos significativos y por la intención comunicativa, por la misma expresión en suma. Es la infinita reflexividad de la expresión, la *dialéctica de la expresión*. La dialéctica inherente de la expresión no es una dialéctica de negación sino de oposiciones generatrices inmanentes, simbólica en tanto que «ser simbólico significa ser complementario»⁴⁶. En el sentido etimológico del símbolo porque ha de reunirse en la expresión lo que en su ser no está hecho, su posesión del ser es simbólica, no en el sentido que los humanos existan como productos de sistemas simbólicos, o que su posesión del ser sea una posesión vicaria, sino que en él la posesión del ser se produce en la comunicación, en la reunión significativa (diálogo) de las «partes» (comunidad) de la expresión.

Se pone el ser en tanto se manifiesta, se ofrece. Esta es la dialéctica de la función expresiva: sólo se pone lo que se da (lo dado, lo manifiesto, lo que se ofrece a la comunidad, lo que se comunica) y sólo se da (se manifiesta) lo que es común (lo que significa). De tal manera los elementos funcionales de la expresión: contenido significativo e intención comunicativa se entrelazan en una complementariedad inseparable, o como dice Benjamin: «es esencial a toda cosa —primero lo ha dicho del ser humano— comunicar su propio contenido espiritual»⁴⁷, significativo. En el caso concreto del humano la evidencia dialógica de lo real, no sólo de lo real propio, sino el reconocimiento puro y simple de que hay ser, «la identificación del ente como realidad existente», se efectúa por medio de la palabra⁴⁸. Dicho por Benjamín, «la comunicación (del contenido espiritual) mediante la palabra constituye sólo un caso particular (del lenguaje como comunicación de contenidos espirituales-significativos), el del lenguaje humano»⁴⁹. De tal manera que la expresión no sólo es un carácter propio identificativo del ser humano; sino que es *el* carácter que da sentido a todos los demás, el que le da *su* sentido⁵⁰, el

⁴⁵ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, ed. Sígueme, Salamanca, 1997 (7a), p. 596.

⁴⁶ E. NICOL, o.c., ed. 1989, p. 122; ver p. 129.

⁴⁷ W. BENJAMIN, o.c., p. 139.

⁴⁸ E. NICOL, o.c., ed. 1989, p. 127.

⁴⁹ W. BENJAMIN, o.c., p. 139.

⁵⁰ E. NICOL, o.c., p. 213.

que le hace ser, le produce en su ser: en el hombre el acto del logos (palabra) es una producción («poesía» dice Nicol) del ser; así el hombre es el ser que ha de producir más ser porque ha de producir (*poiesis*) su ser: «la palabra también es acto», dice Wittgenstein⁵¹. Concluye Nicol, «este destino se cumple desde que hay verbo, inexorablemente»⁵². La *poiesis* expresiva humana es *praxis* en el sentido de que lo que hace el humano le hace y es el medio en que se hace, y no hay otro medio ni modo onto y filogenético de ser para el hombre. Lev S. Vygotsky, al finalizar su análisis en *Pensamiento y lenguaje*, donde se ha dedicado a determinar los procesos por los que se produce la unidad de pensamiento y habla como manifestación peculiar del psiquismo humano superior, partiendo de considerar la significación como unidad de análisis adecuada, concluye que «el pensamiento nace mediante palabras»⁵³, y esto no quiere decir que se expresa *con* palabras, «sino que más bien se realiza *en* ellas»⁵⁴. Como esta unión es la que constituye la peculiaridad humana, termina la obra diciendo: «una palabra es un microcosmos de la conciencia humana»⁵⁵; unas fórmulas que suenan inequívocamente a las que hemos venido recogiendo tanto en Benjamín como en Wittgenstein, coherentes con las de Nicol y que revelan el sello de la expresión en cuanto que cada palabra *implica* por completo la conciencia humana (microcosmos), siendo ella misma una explicación inmanente concreta del pensamiento (conciencia)⁵⁶.

En el mundo de la lengua, que es el de las correspondencias expresivas simbólicas, el concepto clave, que expresa (manifiesta, realiza) a su vez la corres-

⁵¹ L. WITTGENSTEIN, o.c., p. 349.

⁵² E. NICOL, o.c., ed. 1989, p. 130.

⁵³ L. S. VYGOTSKY, *Pensamiento y lenguaje*, Paidós, 1995, (edición original 1934), p. 228.

⁵⁴ L. S. VYGOTSKY, o.c., p. 226. El subrayado es mío.

⁵⁵ L. S. VYGOTSKY, o. c., p. 229.

⁵⁶ El hallazgo metodológico de Vygotsky consiste en realizar su análisis de una manera no reduccionista, de modo que no se pierda lo peculiar en los procesos superiores del psiquismo. Eso le lleva a buscar la *unidad* primera en la que se mantiene lo peculiar del todo, mientras que achaca al análisis por elementos la pérdida de lo peculiar y, por tanto, el ser una mera generalización (o.c., p. 51). Encuentra que la significación —lo que venimos considerando como expresión— aún en el habla «pensamiento generalizador e intercambio social» (p. 54), «lo afectivo y lo intelectual», «muestra que cada idea contiene una actitud afectiva transformada hacia la porción de la realidad a que se refiere.» (p. 55). Aquí resuena, como se ha señalado anteriormente, la unión de contenido significativo e intención comunicativa en la expresión que desarrolla Nicol, y que se realiza en el lenguaje: «La mente *percipit directe* los objetos utilizando palabras; o dicho de otra manera, el objeto no llega a constituirse como tal en una mera intuición directa: sin el verbo, el intelecto no puede cumplir o realizar esa aprehensión del ser hacia el cual se siente intencionalmente impelido» (E. Nicol, o.c., p. 257).

pondencia, es el de *traducción*. Traducción de lo implicado en la explicación y de la explicación a lo implicado en ella; del contenido significativo a la comunicación y de ésta en contenidos significativos; de unas expresiones a otras, de unos sistemas simbólicos a otros, de unas lenguas a otras, no ya de unos idiomas a otros sino «traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres», la lengua que nombra en virtud de la receptividad que hay en el nombre para lo innominado⁵⁷. La lengua humana nombradora, identificadora por dar el nombre, conocedora al nombrar —«traducción de aquello que no tiene nombre al nombre. Es por tanto la traducción de una lengua imperfecta a una lengua más perfecta, y no puede menos que añadir algo, es decir, conocimiento»⁵⁸; simbólica, creadora sólo a través del conocimiento. El hombre se encuentra *unido* en comunidad a la lengua de las cosas *mediante* el nombre que les da⁵⁹, porque «la cosa en sí no tiene palabra»⁶⁰, su ser mudo —la lengua muda de las cosas— es el germen (implicación expresiva) de su n(h)ombre. La tarea del hombre al nombrar las cosas, asignada por el verbo (la palabra creadora), es la de «acoger la lengua muda de las cosas y *traducirla* a los sonidos del nombre»⁶¹. La traducción así es radicalmente viable porque toda comunicación implica el ser y ella es explicación del ser, expresión por tanto.

Benjamín define la traducción como «la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones»⁶². Para Gadamer la traducción supone la plena comprensión de las lenguas, «pero aún más la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado» y por eso añade el componente de la obediencia al de la comunicación, que asimila la traducción a una «mancia»: «el arte de transmitir la voluntad divina se yuxtapone al arte de adivinarla o de prever el futuro mediante signos»⁶³. Siempre la conjunción reglada de

⁵⁷ W. BENJAMIN, o.c., p. 148. *Receptividad y espontaneidad* en conexión en la lengua son las funciones que configuran la traducción, que Benjamin determina en virtud de que el nombre que el hombre da (espontaneidad) a la cosa depende de la forma en que la cosa se comunica (receptividad) (W. BENJAMIN, o.c., p. 147). Mantenemos el juego de la expresión: receptividad-contenido significativo y espontaneidad-intención comunicativa.

⁵⁸ W. BENJAMIN, o.c., p. 148.

⁵⁹ W. BENJAMIN, o.c., p. 147.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ W. BENJAMIN, o.c., p. 148. El subrayado es mío. En Wittgenstein nombrar es una preparación para describir-explicar, la posición primera de la pieza en el juego (L. WITTGENSTEIN, o.c., p. 69).

⁶² W. BENJAMIN, o.c., p. 148.

⁶³ H.G. GADAMER, o.c., pp. 95, 96.

la significación y de la producción, de la explicación y de la implicación que se articulan entre sí de un modo tal que exige *fidelidad* a las reglas en las que esa articulación se produce⁶⁴, y así siempre el juego reflexivo-dislocado (dialógico) que la expresión establece entre sus términos y en sus aspectos, de modo que el regreso de la señal, la respuesta a la apelación ya siempre pillará al elemento receptor en otra situación, descolocado, en otro momento: *historicidad* de la expresión («*differance*» de Derrida).

La condición de la fidelidad aplicada a la traducción como expresión de las correspondencias en la expresión, que de ninguna manera pretende ser pura sino mantenerse en una atmósfera de «parecidos de familia»⁶⁵, no es más que una de las modalidades de la correspondencia, la *inautenticidad* también es otra, con ésta no se quiere decir que no haya correspondencias, sino que las correspondencias se falsean. El error, la falsedad intencionada, por más falsos que sean, no dejan de ser expresivos, «lo inauténtico —señala Nicol— no consiste en ser esto o ser lo otro, sino en la manera infiel o falsa de ser cualquier cosa que sea»⁶⁶; fenomenológicamente no es más que una modalidad de la existencia (expresión), eso sí, «reveladora de una falta de probidad en la relación de los símbolos con quien los emplea, y por tanto de una falta de lealtad hacia sí mismo»⁶⁷.

Expresión y verdad. Autenticidad

La cuestión de la verdad desde el punto de vista expresivo se sitúa en el aspecto de la intención comunicativa, no en el del contenido significativo. Éste por sí mismo es inerte en este sentido; ninguna expresión se dice que sea falsa o errónea en función de su contenido, sino en relación a algo otro, que en el contexto de la expresión no puede ser una realidad con la que concuerde ese

⁶⁴ E. NICOL, o.c., p. 344.

⁶⁵ L. WITTGENSTEIN, o. c., ver por ejemplo pp 87 y ss., 125.

⁶⁶ E. NICOL, o.c., p. 344.

⁶⁷ Ibidem. Continúa NICOL: «moralmente cualificable porque implica una infidelidad a la *propia* O auténtica manera de ser, y por ello mismo una infidelidad hacia los demás, ante quienes respondemos de nuestra conducta. El hombre está constituido de tal manera que, implícitamente, espera que el prójimo se comporte con fidelidad: tiene *derecho existencial* a no quedar sorprendido, y desequilibrado él mismo, por ese desequilibrio del orden de comunidad que es la falsedad expresiva. « (o.c., p. 381).

contenido y que de no ser así quedaría oculta precisamente por lo que la manifiesta, volviendo entonces a los antiguos problemas⁶⁸. La situación comunicativa, por el contrario, sí puede ser dispar del contenido significativo en la expresión. El criterio para establecer la concordancia o disparidad entre los elementos funcionales de la expresión se encuentra en el carácter dialógico-comunicativo de la expresión, en la comunidad de diálogo. No son, pues, las apariencias las que engañan o son equivocadas o erróneas y ocultan la realidad, no podrían serlo pues son el medio-ambiente en que ésta se manifiesta; por el contrario, son las intenciones comunicativas las que pueden engañar, ser falaces, falsas, inauténticas. La verdad recupera un sentido antropológico que tenía antes de la filosofía: «lo verdadero era entonces sobre todo lo veraz, y por consiguiente lo contrario de lo verdadero no era tanto lo erróneo, cuanto lo engañoso, lo falaz»⁶⁹, «la verdad se cualifica por la voluntad de decirla, por esta forma de vinculación humana que llamamos sinceridad o veracidad»⁷⁰.

Desde el contenido significativo de la expresión «en la verdad estamos ya siempre»⁷¹. La verdad entonces es más un modo de ser que un modo de conocer: es una forma de expresión, «toda verdad es una expresión»⁷². En definitiva, la expresión de por sí es verdadera pues revela al ser del que expresa (la palabra), pero sigue siendo posible el error, cuando se hace patente además otro ser aunque inadecuadamente, cuando falla la correspondencia entre la implicado y lo explicado en la expresión. Tal vez la descripción de Benjamin aporte una buena aclaración al respecto, «evite malentendidos» en la intención de Wittgenstein y en ese sentido sea una buena explicación:

«El nombre sale de sí mismo en este conocimiento: el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra *humana*, ... es la palabra que ha salido fuera de la lengua nominal... La palabra debe comunicar *algo* (fuera de sí

⁶⁸ Desde las dos funciones de la expresión Nicol establece el criterio; «la posibilidad de que una palabra sea significativa no ha de buscarse en una misteriosa relación que ella guarde con la cosa significada, sino en una relación que por ella se establece entre el sujeto que la emplea y el otro sujeto que la comprende» (o.c., p. 286; también en p. 263); «la posibilidad de que una construcción simbólica sea significativa no depende de la arbitrariedad con que un sujeto invente símbolos nuevos, o emplee con sentido diferente los símbolos conocidos, sino que estos símbolos sean efectivamente apofánticos. Pero la apófansis siempre es un diálogo» (p. 288).

⁶⁹ E. NICOL, o. c., p. 253.

⁷⁰ E. NICOL, o. c., p. 254.

⁷¹ E. NICOL, o. c., p. 259.

⁷² E. NICOL, o.c., p. 283.

misma). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra exteriormente comunicante», «la palabra que juzga»⁷³.

Comentando la posición de Heidegger, Nicol manifiesta en esta línea:

«La residencia original de la verdad no está en el juicio. Si el juicio o la proposición son adecuados es porque previamente fue adecuado el comportamiento gracias a su disposición abierta. Lo que hace posible la conformidad posee por ello un derecho más original a ser considerado como la esencia de la verdad»⁷⁴.

En el engaño, por el contrario, la intención comunicativa se dirige a ocultar, con mayor o menor éxito (de esto no depende el engaño pues reside en la intención) ese otro ser.

Todo esto no quiere decir que el contenido significativo y la intención comunicativa sean independientes en la expresión, como si fueran cuerpo y alma en los dualismos sustancialistas. Aunque el que una construcción simbólica sea significativa no dependa de la intención del sujeto, sí depende de que sea efectivamente apofántica, es decir, comunicativa, pues la significatividad es una relación dialógica⁷⁵, y todo sentido es «consentido», consenso⁷⁶. El corolario es que la evidencia del ser no se encuentra —porque no reside ahí— en la conciencia, sino en el *logos*⁷⁷. Las posiciones sustancialistas «confunden» pensamiento y habla, reduciéndolos a pensamiento, a pesar de que aun unidas mantienen sus raíces genéticas respectivas que se hallan presentes en la expresión. La conciencia del yo en el mismo «*cogito*» es fruto de un diálogo, es ya ella misma expresión, conjunción de apófansis y de póiesis⁷⁸.

Por otra parte, la *intención* de engañar no es tampoco absolutamente independiente de la comunicación en el conjunto «intención comunicativa». Del contenido significativo desde luego que depende, pues se refiere a él cuando

⁷³ W. BENJAMIN, o. c., pp. 149-150.

⁷⁴ E. NICOL, o.c., p. 270. Hace referencia a M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, IV.

⁷⁵ E. NICOL, o.c., pp. 281, 287, 288.

⁷⁶ E. NICOL, o. c., pp. 286, 289.

⁷⁷ E. NICOL, o. c., p. 290.

⁷⁸ E. NICOL, o.c., p. 283: «hablar de las cosas es una *obra*, y el hombre se conoce por sus obras, y las obras no son sino expresiones». Ver p. 233 y ss. en lo que se refiere al «*cogito*» cartesiano.

pretende ocultarlo (lo hace patente —apófansis— bajo el modo del intento de ocultación). Sin embargo, también es preciso mantener la comunicación pues de no ser así el pretendido engaño no tendría oportunidad de surtir efecto. El engaño ha de hacerse «verosímil», y esto es posible sólo presentando un contenido significativo ⁷⁹.

En conclusión al respecto, la cuestión de la autenticidad en el ámbito de la expresión no se centra en el planteamiento de la pregunta por el ser, sino en la modalidad de la respuesta expresiva al ser que se expresa, y eso es lo que hace al ser de la expresión, que es como identifica Nicol al ser humano: «cada hombre es lo que expresa» ⁸⁰. Eso lo *individualiza* (su actuación es lo que determina el *personaje* que es), y está sujeto a la *decisión* de cada uno.

Niveles óptico-antropológicos de la expresión: implicación-comunidad, explicación- particularidad. Individuación y congruencia

Distingue Nicol en toda expresión tres planos o niveles ópticos: la *particularidad* de la expresión, la *particularidad* del sujeto expresivo y la forma de *ser común* que se hace patente en toda expresión concreta y es condición ontológica de posibilidad de toda diferenciación óptica entre los individuos ⁸¹. Por ello, cada individuo es expresión que contiene (implica) el ser común. Esto común, lo implicado en toda expresión, es lo que hace posible la comunicación, impide que las diferencias resulten incomunicables ⁸². En el hombre «la expresión funciona simultánea y correlativamente (dialécticamente) como principio de comunidad y como principio de individuación», de personalización ⁸³. Por eso *el individuo no es radicalmente inefable*, al no ser individuo de manera absoluta («tajante») ⁸⁴.

El ser que en su expresión se individualiza es el humano, y ello dota a su expresión con las características de la *disponibilidad* y la *decisión*, que configu-

⁷⁹ E. NICOL, o. c., p. 290.

⁸⁰ E. NICOL, o. c., p. 305.

⁸¹ Ibidem.

⁸² E. NICOL, o. c., p. 306.

⁸³ E. NICOL, o. c., p. 307. Principio de comunidad: implicación, principio de individuación: explicación.

⁸⁴ E. NICOL, o.c., p. 313.

ran la existencia humana como una *forma de ser vocacional*, en el que la llamada a la que responde la decisión procede de la implicación de un ser que como disponibilidad pide ser desarrollado, explicado⁸⁵. Esto se efectúa-actualiza en cada decisión, configurando sincrónicamente una «*situación vocacional*», y diacrónicamente una «secuencia de decisiones cuya línea constituye justamente eso que llamamos *camino de vida*»⁸⁶. En cada una de las decisiones, como expresión, están presentes las posibilidades desdeñadas como lo implícito no desarrollado: «lo que no fuimos (y pudimos ser) pertenece también de algún modo (implícito) a lo que somos»⁸⁷. Esto es precisamente lo que Nicol entiende que aporta sentido, da carácter de decisión a la expresión, pues éste depende originariamente de la disponibilidad que la hace posible⁸⁸. De ahí la cualificación moral del personaje, que ha de responder por lo que es y dejó de ser en función de la secuencia de sus decisiones que le caracteriza. Pero de ahí también la característica inseguridad, incertidumbre, perplejidad, modos de la indecisión propios de la libertad-disponibilidad de ser, «inherente al ser que existe eligiendo su modo de existencia»⁸⁹.

Las condiciones de la individuación no se completan sin tener en cuenta el carácter dialógico de la expresión. Esto quiere decir que las decisiones no se toman fueran de juego, fuera de ambiente; muy al contrario, cada decisión entra en juego y se cruza con las decisiones de otros personajes en una «trama de rutas vitales» en la que entran también los caminos vocacionales más llamativos de los personajes del pasado, como escaparate de posibilidades ante la indecisión⁹⁰. Así es como la expresión adquiere espesor histórico, continuidad vital: en función de que «la secuencia de la acción humana tiene efectos acumulativos»⁹¹. La representación es posible sólo por la permanencia de la presentación en la forma de pasado, de herencia recibida, constituyendo lo que Nicol llama la «memoria ontológica» del hombre y que define, más allá de la

⁸⁵ E. NICOL, o. c., p. 314.

⁸⁶ E. NICOL, o. c., p. 316.

⁸⁷ E. NICOL, o. c., p. 318.

⁸⁸ E. NICOL, o.c., pp. 318-9: «el sentido no consiste tanto en la significación expresa, cuanto en la esencial ambigüedad de la expresión, la cual depende primariamente de que toda expresión *hace presente* lo no expresado, como posibilidad desdeñada, y esta presencia de lo *ausente* impide que lo expresado tenga un valor de univocidad absoluta y necesaria».

⁸⁹ E. NICOL, o. c., p. 319.

⁹⁰ E. NICOL, o. c., p. 315.

⁹¹ E. NICOL, o. c., p. 300.

función mental, como «el ser acumulado en el proceso temporal de la existencia»⁹². En eso consiste precisamente la verdad en el análisis de Nicol de «*aletheia*», en «des-olvidar», mantener el recuerdo en el sentido de poner a la memoria al servicio de la producción del (propio) ser⁹³. Por ello la existencia humana es una acumulación de ser en la expresión, no es el mero decurso temporal de un ser, ya sea completo o incompleto inicialmente⁹⁴. La capacidad acumulativa de la expresión como camino de decisión vocacional la caracteriza como apropiación⁹⁵, y configura un modo de ser *propio* —en contraposición a la caracterización de la forma de ser común—⁹⁶, por la conexión en una trama de las decisiones existenciales, que es en lo que consiste el sentido y que tiende a estabilizarse en sistemas de significados⁹⁷, por lo que el sentido no depende sólo de la intención que el sujeto ponga en sus expresiones⁹⁸, ni tampoco sólo de quien lo interprete⁹⁹, sino que ambos concurren en el diálogo expresivo.

A partir de aquí es posible una consideración de la *congruencia* de las decisiones concretas con la trama vital vocacional, con el «modo de ser» como una obra propia que, siendo hecha en diálogo, en cuanto expresión, no sólo afecta al ser que la produce¹⁰⁰, y que Nicol identifica como principio del sentido o principio de no indiferencia, y constituye el *fundamento ontológico de la ética*¹⁰¹.

Relaciones en la expresión: su dialéctica inmanente

Desde la expresión el ser que se expresa y lo que expresa, siendo el mismo, están en una relación (la que determina la dinámica de la expresión según se ha visto) de dislocación, constituida por *alteridad* y *conveniencia* conjugándose¹⁰²; torsión reflexiva e histórica, por eso lo que expresa es *símbolo* del ser que se

⁹² Ibidem.

⁹³ E. NICOL, o. c., pp. 266-267.

⁹⁴ E. NICOL, o. c., ver p. 301.

⁹⁵ E. NICOL, o. c., p. 302.

⁹⁶ E. NICOL, o. c., p. 305.

⁹⁷ E. NICOL, o. c., p. 336.

⁹⁸ E. NICOL, o. c., p. 339.

⁹⁹ E. NICOL, o. c., p. 342.

¹⁰⁰ E. NICOL, o. c., p. 344.

¹⁰¹ E. NICOL, o. c., p. 346.

¹⁰² E. NICOL, o. c., pp. 351-352.

expresa. Nicol lo refiere a su enfoque onto-antropológico en que el hombre es el ser de la expresión, por la que «el hombre es símbolo del hombre», el lema que escogió para la obra, tomado de Platón. Lo es, efectivamente, en el sentido más completo y radical que cualquier otro ser porque acoge el significado etimológico original del símbolo, anteriormente aludido, como reunión de dos mitades que en la copresencia dialógica permite al yo reconocerse a sí mismo en el tú¹⁰³. Hemos visto que el hombre se hace (produce su ser) en esa copresencia dialógica y ello le identifica como el ser de la expresión y le proporciona su preeminencia óptica, pero no invalida esto, sino que lo confirma más bien, que los demás seres, en la expresión, se presenten con este mismo cariz simbólico, pues es condición propia del producirse la expresión (el ser como expresión): «toda expresión es simbólica»¹⁰⁴.

Está claro que ninguna realidad, por sí misma, existe según la forma propia de ser del símbolo (sólo la humana en cuanto humana)¹⁰⁵. ¿En qué sentido toda expresión es simbólica? En el de la representación, y la representación simbólica muestra la expresión como dispositivo de conocimiento con las características de la expresión de ser plural y de ser sistemático (constructivo), que da lugar a las distintas «*formas simbólicas*» con sus correspondientes sistemas en cada una de ellas. Estas formas simbólicas cumplen como expresiones todas las condiciones de la expresión, por lo que también tienen como principio ontológico el de la comunidad, que se manifiesta en ellas como *interdependencia* mutua (implicación)¹⁰⁶. Su clasificación se establece en función de sus modalidades de verdad, es decir, según la manera de considerar el ser, de comportarse frente a él y de hacerlo común (comunicarlo)¹⁰⁷. Ciencia, mito, arte, religión, son las formas simbólicas que trata Nicol¹⁰⁸, cuya interdependencia significa la posibilidad efectiva de intercambio de recursos, la concordancia o congruencia del sentido y el carácter unitario de la estructura de sus procesos evolutivos¹⁰⁹.

¹⁰³ E. NICOL, o. c., p. 359. Ver también pp. 204 y 350.

¹⁰⁴ E. NICOL, o. c., p. 354.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ E. NICOL, o. c., pp. 364-5, 373.

¹⁰⁷ E. NICOL, o. c., p. 367.

¹⁰⁸ Considera, frente a Cassirer, que el lenguaje no es una forma simbólica diferenciada, específica, sino instrumento de varias de ellas; de todas si entendemos el lenguaje en sentido general como código de símbolos.

¹⁰⁹ E. NICOL, o. c., p. 374.

Establecidos estos principios, Nicol pasa a aplicarlos al análisis de las relaciones simbólicas, ajustadas en sus normas a aquellos. En función de los elementos que intervienen en la expresión encuentra cinco principios de relación en la producción de la expresión.

Todo símbolo es un producto del hombre y guarda primeramente relación con su productor en tanto que lo expresa como el ser productor de símbolos ¹¹⁰. Aunque no lo haya inventado individualmente, el uso del símbolo por parte de cada humano es ya una operación creadora que depende de las motivaciones existenciales a las que trata de dar respuesta y que él expresa en función de las características particulares de su entidad y de las características situacionales que corresponden a la posición que adopta frente al ser ¹¹¹, teniendo en cuenta que tanto las características situacionales como también las particulares no son inmóviles, sino que están sujetas a un proceso histórico de construcción dialógica mediante la sucesión de elecciones ante posibilidades plurales ¹¹². El choque dramático de las diversas elecciones que hacen los productores de símbolos, de las diversas maneras propias de existir, da lugar a la historia.

La relación del símbolo con su productor revela a éste como un ser histórico, y también *responsable*, como autor-actor de su propio modo de ser ¹¹³, «inherente al carácter dialógico de cualquier toma de posición frente al ser» ¹¹⁴, cualificable, por tanto, por la consecuencia o no respecto a cualquier disposición vocacional, de modo que la decisión por la falsedad en la relación de los símbolos con quien los emplea constituye una deslealtad hacia sí mismo, la falsedad expresiva que se cualifica como inautenticidad. Por lo tanto la relación propia del símbolo con quien lo emplea califica a éste según las modalidades existenciales de la autenticidad y la inautenticidad con sentido moral, en tanto que el hombre, constituido en ser de la expresión, productor de símbolos dialógicamente, tiene como inherente a esta su condición el derecho existencial a no quedar burlado por el uso de los símbolos en el sentido —posible siempre— de la falsedad expresiva ¹¹⁵.

¹¹⁰ E. NICOL, o. c., pp. 375-376.

¹¹¹ E. NICOL, o. c., p. 376.

¹¹² E. NICOL, o. c., p. 377.

¹¹³ E. NICOL, o. c., p. 378.

¹¹⁴ E. NICOL, o. c., p. 379, en nota.

¹¹⁵ E. NICOL, o. c., p. 381.

La segunda relación simbólica que aborda Nicol es la que se da entre el símbolo y su intérprete, y la expresa según el principio que reza: «todo símbolo cumple primariamente una función dialógica, y establece por ello una relación entre el yo que lo produce y el tú que lo interpreta»¹¹⁶. El símbolo por su propia realidad constituye una comunidad de sentido por la que se hace patente su significado. La comunidad se extiende también, como interdependencia, a las mismas relaciones simbólicas, como corresponde al carácter del símbolo de medio en que se produce la expresión (por la reflexividad constitutiva de ésta) en función de su intención comunicativa.

La tercera relación es la que se establece entre el símbolo y su objeto, la que determina el *contenido significativo* del símbolo: «todo símbolo tiene un contenido significativo y guarda relación por ello con un objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad»¹¹⁷. Toda expresión es significativa, y lo que significa primariamente es el ser reconocido como una realidad común en un «mundo de sentido»¹¹⁸, que puede ser *reconocido* no obstante desde otra posición existencial, usando otro sistema simbólico: la significatividad como relación principal del símbolo lleva consigo su *traducibilidad* en diversos sistemas simbólicos¹¹⁹. No es precisa la participación en una forma simbólica concreta para acceder a una comprensión elemental de ella, para reconocer su significatividad propia. La *referencia primaria al ser común* que significa el símbolo es la base que hace posible la «transformación», la conversión o traducción de unos símbolos a otros¹²⁰. Por otra parte, el contenido significativo de un símbolo no es absolutamente fijo, fluctúa su zona de alcance, que depende de los contextos epocales históricos y también de las capacidades de los símbolos y su sistema.

Nicol considera la comprensión y la extensión del símbolo como las modalidades de la relación básica del símbolo con lo simbolizado por él, caracterizadas por su razón inversa, que determina un orden en la función de representación de los símbolos y una posibilidad de diversidad de enfoque que determina a su vez distintas posiciones en la evolución histórica del pensamiento.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ E. Nicol, o. c., p. 386.

¹¹⁸ E. Nicol, o. c., p. 387.

¹¹⁹ E. Nicol, o. c., p. 388.

¹²⁰ Ibidem.

En cuarto lugar señala la relación simbólica que se da entre el símbolo y su propio sistema: «todo símbolo guarda relación con otros símbolos y tiende a integrarse con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido»¹²¹. Respecto a la expresión esto quiere decir que *no hay un símbolo total* que acapare la significación definitiva, unívoca y totalitaria, y también que, no estando aislados los símbolos en la *expresión*, ésta tiene el cariz de *discursiva*: requiere una secuencia coaligada de términos¹²².

Esta cuarta relación pone de manifiesto el carácter formal como inherente a cualquier modo de expresión, y lleva consigo las condiciones de unidad sistemática y de coherencia interna: unidad de estructura y de sentido. Éste, desde este punto de vista formal-sistemático, está determinado por la *congruencia interna* de los diversos símbolos, siendo múltiples las formas que puede adoptar esta congruencia en las distintas formas simbólicas (Nicol no lo trata).

De la posición del símbolo en el uso del sistema depende incluso su significado. Nicol lo pone de manifiesto de una manera evocadora de aquélla con que Wittgenstein desarrolla su giro hacia la expresión en las *Investigaciones filosóficas*: «El significado de cualquier símbolo particular depende de su posición en el contexto, dentro de la continuidad discursiva de la expresión»¹²³. Ampliando la extensión del principio diremos que la posición de cada sistema simbólico se determina en función de las interacciones con los demás sistemas (contexto). Ello significa que han de darse «interferencias» de un orden en otro, reconocidas como interferencias, esto es: identificar un símbolo como símbolo (perteneciente a un sistema) y como no perteneciente a este sistema en concreto; por lo que se puede establecer (de nuevo reflexivamente, como lo propio de la expresión) un sistema de alusiones (connotaciones) y su código correspondiente. «No hay una sola expresión que sea absolutamente singular», dice Nicol en este contexto¹²⁴. Este resulta ser, finalmente, el sentido de la congruencia: el carácter común del ser, el comunitario de la expresión. La idiosincrasia absoluta —si fuera posible—, la genialidad absolutamente inalcanzable para los otros, serían por ello mismo completamente inexpresivas, incongruentes, asimbólicas.

¹²¹ E. NICOL, o. c., p. 393.

¹²² Ibidem.

¹²³ E. NICOL, o. c., p. 396.

¹²⁴ E. NICOL, o. c., p. 398.

Como quinta relación simbólica Nicol aborda la del símbolo con sus antecedentes: «todo símbolo guarda relación con su pasado histórico, y la función comunicativa y significativa que puede cumplir en una situación presente depende también de esa relación con su pasado»¹²⁵. La clave de la historicidad del símbolo se ha buscado habitualmente en la relación que éste mantiene con el sujeto que lo emplea, o con las relaciones de unos símbolos con otros en sus sistemas. Para Nicol el efecto es que no se hace sino relacionar lo presente con lo presente, no se pone de manifiesto ninguna continuidad, ningún proceso, la historicidad del símbolo así es algo puramente extrínseco a él. Pero esa continuidad *interna* del proceso es un hecho¹²⁶; la *historicidad del ser* es ontológicamente el concepto clave al respecto, y ya hemos visto su papel en la configuración del tema de la expresión, como también que este carácter histórico del ser es expresión en el tiempo de la comunidad del ser. «*Ser histórico significa, pues, ser dependiente del pasado en el modo presente de existencia*» (comunidad del ser en el tiempo)¹²⁷.

Cada forma simbólica presenta su estructura propia, su orden de sentido, y también su propia ley de formación y de evolución, que Nicol califica de «fáustica», «porque presenta de hecho el dispositivo dialéctico de una alternativa». «La situación (existencial comunitaria) condiciona por sus términos la posición posible —sigue Nicol— Pero esta posición, sea cual sea, no puede ser concluyente, sino que a su vez crea una situación nueva que resulta alternativa de la anterior, y condiciona la posición siguiente»¹²⁸; por lo que una posición cualquiera no puede ser definitiva¹²⁹, siguiendo la lógica, los dinamismos, de la expresión, que engloba la implicación y la explicación como contrarios complementarios, precisamente no excluyentes. Nicol explica esa dialéctica como una complementariedad de opuestos alternativos (situación-posición) siempre presentes de modo que en cada uno están presentes (presencia latente) los rasgos que corresponden a la alternativa opuesta¹³⁰. Considera que esta es una aportación relevante de la metafísica de la expresión, pues consiste en la incorporación coherente del concepto de la interdependencia de los sistemas

¹²⁵ E. NICOL, o. c., pp 400-401.

¹²⁶ E. NICOL, o. c., p. 402.

¹²⁷ E. NICOL, o. c., p. 403.

¹²⁸ E. NICOL, o. c., pp 403, 407.

¹²⁹ E. NICOL, o. c., ed. 1989, p. 277.

¹³⁰ E. Nicol, o.c., p. 409. Ver p. 276-7 en la edición de 1989.

en la continuidad del proceso histórico, con lo que se modifica drásticamente la consideración del pensamiento ajeno, que de ser tema histórico o motivo de polémica pasa a ser «parte integrante de la realidad misma que nos constituye, por *herencia*, cuando empezamos a pensar»¹³¹; y que siempre es posible comprender y hasta incorporar dialógicamente¹³², por ese modo de ser fáustico por el que, como ser de la expresión, el hombre en su ser propio (*explicatio*) contiene la posibilidad (*implicatio*) de las otras modalidades existenciales distintas de la que él elige¹³³, y ésta es la que lo determina en su ser (lo explica) haciendo que con toda precisión se manifieste el lema que eligió para la obra: «el hombre es el símbolo del hombre»¹³⁴.

¹³¹ E. NICOL, o. c., p. 412. El subrayado es mío.

¹³² E. NICOL, o. c., p. 414.

¹³³ E. NICOL, o. c., p. 413. Ver edición de 1989, p. 279.

¹³⁴ E. NICOL, o. c., p. 414. En la revisión que hizo de la obra, a propósito del lema recalca su sentido de *lo compartido*, lo común: la razón compartida, que es la razón simbólica (edición de 1989, p. 282)